

CHARISIOS KOUTSOGIANNIS

**UNTERSUCHUNGEN ZU DEN WEIHRELIEFS AN
ARTEMIS AUS KLASSISCHER ZEIT**



UNTERSUCHUNGEN ZU DEN WEIHRELIEFS AN
ARTEMIS AUS KLASSISCHER ZEIT

VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im März 2006 an der Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg eingereicht wurde.

Die bis 2014 erschienene Literatur wurde nur teilweise berücksichtigt.

Für die Anregung zu meinem Thema bin ich meinem Professor Dr. T. Hölscher besonders dankbar. Bei ihm möchte ich mich auch für seine Hinweise und konstruktiven Fragen, die zu anregenden Diskussionen führten, bedanken.

Herrn Prof. Dr. A. Chaniotis, der das Korreferat übernommen hat, möchte ich ebenfalls meinen Dank aussprechen.

Ein großer Dank geht auch an meine Kommilitonen Dr. J. Franssen, der den größten Teil des Korrekturlesens übernommen hat, und Dr. A. Tillios. Beiden bin ich auch für ihre Unterstützung und lebhaften Diskussionen sehr dankbar.

Außerdem möchte ich mich bei der Kölner Gymnasial-Stiftung für ihre finanzielle Unterstützung bedanken.

Für die Bereitstellung der Photos danke ich der 2. Ephorie für Prähistorische und Klassische Altertümer, dem Athener Nationalmuseum, dem Epigraphischen Museum Athen, den Staatlichen Museen zu Berlin und dem Britischen Museum London.

INHALTSVERZEICHNIS

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS.....	IV
I. Einleitung.....	1
II. Attika	
1 Reliefs und Kult der Artemis in Brauron.....	6
1.1. Das Heiligtum – Aufstellungsort der Weihreliefs.....	6
1.2. Stifter und Opfertiere.....	8
a. Vorderansicht. - b. Die Weihreliefs als Familienbilder.	
c. Die Weihreliefs als Votivgattung. - d. Auftraggeber der Weihreliefs.	
e. . Weihreliefs „auf Vorrat“?	
1.3. Reliefweihungen und Arkteia.....	27
1.4. Artemis als Potnia Theron.....	64
1.5. Artemis als Göttin der Webarbeit.....	67
1.6. Artemis in Verbindung mit Leto und Apollon.....	72
1.7. Das Relief der Götter.....	76
2. Artemisreliefs aus dem Brauronion auf der Athener Akropolis.....	84
3. Artemis Kalliste im Kerameikos.....	92
4. Artemis Munichia im Piräus.....	96
III. Megara.....	103
IV. Argos.....	106
V. Echinon.....	110
VI. Gonnoi.....	117
VII. Delos.....	121
VIII. Weihreliefs an Artemis mit unbekanntem Fundort.....	127
IX. Ikonographie-Stifter der Weihreliefs an Artemis.....	135
1. Artemis mit Fackel.....	135
2. Artemis als Jagdgöttin.....	152
3. Artemis mit Fackel und Bogen.....	154
4. Spendebilder.....	155
5. Stifter.....	158
6. Opfertiere.....	159
7. Kultaspekte und Ikonographie der Artemisreliefs.....	160

X. Urkundenreliefs mit Artemisdarstellungen	162
XI. Weihreliefs an die apollinische Trias	175
XII. Artemis in Kultgemeinschaft mit anderen Göttern	193
XIII. Unbestimmte Darstellungen	207
XIV. Zusammenfassung	216
XV. Katalog	220
Abbildungsnachweis	269

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Neben den Abkürzungen des Deutschen Archäologischen Instituts (AA 1997, 611ff.) werden folgende verwendet:

Aktseli, Altäre	D. Aktseli, Altäre in der archaischen und klassischen Kunst (1996)
Ancient Greek Art	G.W. Moon (Hrsg.), Ancient Greek Art and Ikonography (1983)
Angiolillo, Arte	S. Angiolillo, Arte e cultura nell' Atene di Pisistrato e dei Pisistratidi (1998)
Antoniou, Symbole	A. Antoniou, Συμβολή στην ιστορία του ιερού της Αρτέμιδος Βραυρονίας (1990)
ATL	B.D. Meritt – H.T. Wade-Gery – M.F. McGregor, The Athenian Tribute Lists, I (1939). II (1949). III (1950) IV (1953)
Baumer, Vorbilder	L.E. Baumer, Vorbilder und Vorlagen. Studien zu klassischen Frauenstatuen und ihrer Verwendung für Reliefs und Statuetten des 5. und 4. Jahrhunderts vor Christus (1997)
Baur, Eileithyia	P. Baur, Eileithyia (Diss. 1901)
Beazley, ABV	J.D. Beazley, Attic Black-Figure Vase-Painters (1956)
Beazley, ARV ²	J.D. Beazley, Attic Red-Figure Vase-Painters ² (1963)

- Beazley, Paralipomena J.D. Beazley, Paralipomena. Additions to Attic Black-Figure Vase-Painters and to Attic Red-Figure Vase-Painters² (1971)
- Beazley, Addenda² T.H. Carpenter (Hrsg.), Beazley Addenda² (1989)
- Berranger, Paros Recherches sur l' histoire et la Prosopographie de Paros à l' époque archaïque (1992)
- Bergemann, Demos J. Bergemann, Demos und Thanatos. Untersuchungen zum Wertsystem der Polis im Spiegel der attischen Grabreliefs des 4. Jhs. v. Chr. und zur Funktion der Gleichzeitigen Grabbauten (1997)
- Bevan, Representations E. Bevan, Representations of Animals in Sanctuaries of Artemis and other Olympian Deities (1986)
- Biesantz, Grabreliefs H. Biesantz, Die thessalischen Grabreliefs (1965)
- Binneboessel, Urkundenreliefs R. Binneboessel, Studien zu den attischen Urkundenreliefs des 5. und 4. Jahrhunderts (1932)
- Blümel, KISkBerl C. Blümel, Die klassisch griechischen Skulpturen der Staatlichen Museen zu Berlin (1966)
- Boardman, GrPlklZ J. Boardman, Griechische Plastik. Die Klassische Zeit (1996)
- Böhm, Der Körper E. Klinger – S. Böhm – Th. Seidl (Hrsg.), Der Körper und die Religion. Das Problem der Konstruktion der Geschlechterrollen (2000)

- Bodson, Zoa L. Bodson, *Ἱερά Ζῶα*. Contribution à l' étude de la place de l' animal dans la religion greque ancienne (1978)
- Bonnechere, Sacrifice humain P. Bonnechere, Le sacrifice humain en Grece ancienne (1994)
- Bouras, Anastelosis Ch. Bouras, *Ἡ ἀναστήλωση τῆς στοάς τῆς Βραυρῶνας* (1967)
- Brelich, Paides A. Brelich, Paides e Parthenoi (1969)
- Bremmer, Götter J.N. Bremmer, Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland (1996)
- Brulé, Fille P. Brulé, La fille d' Athènes (1987)
- Brulé, Cité P. Brulé, La cité greque à l' époque classique (1994).
- Brulot, Placement E.L. Brulotte, The Placement of Votive Offerings and Dedications in the Peloponnesian Sanctuaries of Artemis (1994)
- Bruneau, Recherches Ph. Bruneau, Recherches sur les cultes de Délos à l' époque hellenistique et à l' époque Imperiale (1970)
- Bruns, Artemis G. Bruns, Die Jägerin Artemis (1929)
- Burkert, GR W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (1977)
- Buxton Persuasion R.G. Buxton, Persuasion in Greek Tragedy (1982)

Calame, Choruses	Cl. Calame, Choruses of Young Women in Ancient Greece (1997)
Carroll-Spillecke, Relief	M. Carroll-Spilecke, Greek Classical and Hellenistic Stone Relief with Landscape Motiv (1983)
Chirassi, Elemente	I. Chirassi, Elementi di culture precereali nei miti e riti Greci (1968)
Christou, Potnia Theron	Ch. A. Christou, Potnia Theron (1968)
Chrysostomou, Enodia	P. Chrysostomou, Ενοδία Φεραία θεσσαλική θεά (1998)
Comella, Rilievi	A. Comella, I rilievi votivi greci di periodo arcaico e Classico (2002)
Comptes et Inventaires	D. Knoepfler (Hrsg.), Comptes et inventaires dans la cité Greque, Colloque International d' Epigraphie tenue à Neuchâtel du 23 au 26 Septembre 1986 en l' honneur de Jaque Tréheux (1988)
Dally, Canosa	O. Dally, Canosa, Località San Leucio. Untersuchungen zu Akkulturationsprozessen vom 6. bis zum 2. Jh. v. Chr. am Beispiel eines daunischen Heiligtums (2000)
Demand, Birth	N. Demand, Birth, Death and Motherhood in Classical Greece (1994)
Dierichs, Geburt	A. Dierichs, Von der Götter Geburt und der Frauen Niederkunft (2002)
Dillon, Girls	M. Dillon, Girls and Women in Classical Greek Religion (2002)

Dohrn, Plastik	T. Dohrn, Attische Plastik (1957)
Deubner, Feste	L. Deubner, Attische Feste (1932)
Dowden, Maiden	K. Dowden, Death and the Maiden (1989)
Droste, Asklepiaden	M. Droste, Die Asklepiaden. Untersuchung zur Ikonographie und Bedeutung (2001)
EA	P. Arndt – W. Amelung, (Hrsg.), Photographische Einzelaufnahmen antiker Skulpturen
Edelmann, Menschen	M. Edelmann, Menschen auf griechischen Weihreliefs (1999)
Ellinger, Legend	P. Ellinger, La légende nationale phocidienne (1993)
Eumusia	J.P. Descoeudres (Hrsg.), Eumusia. Ceramic and Ikonographic Studies in Honour of Alexander Cambitoglou (1990)
Faith	H.S. Versnel (Hrsg.), Faith, Hope and Worship (1981)
Farnell, Cults	L.R. Farnell, The Cults of the Greek States I-V (1895-1909)
Filges, Standbilder	A. Filges, Standbilder jugentlicher Göttinnen (1997)
Fink, Hochzeitsszenen	F.F. Fink, Hochzeitsszenen auf attischen schwarz- und rotfigurigen Vasen (1974)
Flashar, Apollon	M. Flashar, Apollon Kitharodos. Statuarische Typen des musischen Apollon (1992)

Fornasier, Jagddarstellungen	J. Fornasier, Jagddarstellungen des 6.- 4. Jhs. v. Chr. Eine ikonographische und ikonologische Analyse (2001)
Forsén, Gliederweihungen	B. Forsén, Griechische Gliederweihungen. Eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Bedeutung (1996)
Frauenwelten	Th. Späth (Hrsg.), Frauenwelten in der Antike (2000)
Frell, Sculpteurs	J. Frell, Les sculpteurs attiques anonymes 430-300 (1969)
FS Blanckenhagen	G. Kopcke (Hrsg.), Studies in Classical Art and Archaeology, A Tribute to Peter Heinrich von Blanckenhagen (1979)
Gallet de Santerre, Delos	H. Gallet de Santerre, Délos primitive et archaïque (1958)
Gauer, Weihgeschenke	W. Gauer, Weihgeschenke aus den Perserkriegen (1968)
Garland, Life	R. Garland, The Greek way of Life (1990).
Gebauer, Pompe	J. Gebauer, Pompe und Thysia (2002)
Geschichte der Frauen	G. Dubu – M. Perot (Hrsg.), Geschichte der Frauen 1 (1993)
Gifts to the Gods	T. Linders, (Hrsg.), Gifts to the Gods (1987)
Giuman, Dea	M. Giuman, La dea, la vergine, il sangue (1999)
Golden, Childhood	M. Golden, Children and Childhood in Classical Athens (1990)

Gouнарopoulos – Dakoronia L. Gouнарopoulos – F. Dakoronia, AM 107, 1992, 217ff.
Artemisrelief

Graf, Kulte F. Graf, Nordionische Kulte (1985)

Greece and Italy J.N. Goldstream – M.A.R Colledge (Hrsg.), Greece and
Italy in the Classical world. Acta of the XIth
International Congress of Classical Archaeology,
London 1978 (1979)

Griechische Keramik B. Schmalz (Hrsg.), Griechische Keramik in kulturellen
Kontext. Akten des Internationalen Vasen-Symposiums
in Kiel vom 24-28.9.2001 veranstaltet durch das
Archäologische Institut (2003)

Griechische Klassik F. Zimmer – A. Delivorrias (Hrsg.), Die griechische
Klassik – Idee oder Wirklichkeit, Ausstellung
Berlin - Bonn 2002 (2002)

Güntner, Göttervereine G. Güntner, Göttervereine und Götterversammlungen
auf attischen Weihreliefs (1994)

Hamdorf,
Kultpersonifikationen F.W. Hamdorf, Griechische Kultpersonifikationen der
Vorhellenistischen Zeit (1964)

Hartmann, Heirat E. Hartmann, Heirat, Hetärentum und Konkubinat im
klassischen Athen (2002)

Hausmann, Weihreliefs U. Hausmann, Griechische Weihreliefs (1960)

Helbig⁴ W. Helbig, Führer durch die öffentlichen Sammlungen
Klassischer Altertümer in Rom⁴ I-IV (1963-1972)

Helly, Gonnoi I-II	B. Helly, Gonnoi I-II (1973)
Hermary, Sculptures	A. Hermary, Catalogue des sculptures classiques de Délos (1984)
Himmelman, Grabreliefs	N. Himmelman, Attische Grabreliefs (1999)
Himmelman, Bildnisweihung	N. Himmelman, Die private Bildnisweihung bei den Griechen (2001)
Hintzen-Bohlen, Kulturpolitik	B. Hintzen-Bohlen, Die Kulturpolitik des Eubulos und des Lykurg (1997)
Hoenn, Artemis	K. Hoenn, Artemis (1946)
Hollinshead, Legend	M.B.B. Hollinshead, Legend, Cult and Architecture at three Sanctuaries of Artemis (1979)
Hölscher, Öffentliche Räume	T. Hölscher, Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten (1998)
Hoof, Opfer	D. Hoof, Opfer – Engel – Menschenkind (1999)
Iconografia 2001	Iconografia 2001. Studi sull' immagine. Atti dell Convegno Padova 2001 (2002)
Imhoof-Blumer – Gardner, NCP	F. Imhoof-Blumer – P. Gardner, Ancient Coins Illustrating Lost Masterpieces of Greek Art. A Numismatic Commentary on Pausanias (1964)
Jeanmaire, Couroi	H. Jeanmaire, Couroi et courètes (1939)
Jost, Cultes	M. Jost, Sanctuaires et Cultes de l' Arcadie (1984)

Kabus-Jahn, Studien	R. Kabus-Jahn, Studien zu Frauenfiguren des vierten Jahrhunderts vor Christus (1963)
Kaltsas, EM	N. Kaltsas, Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο/Τα Γλυπτά (2001)
Karuzu, NM	S. Karuzu, Archäologisches Nationalmuseum (1969)
Kastriotis, Glypta	P. Kastriotis, Γλυπτά του Ἐθνικοῦ Μουσείου Α. Κατάλογος Περιγραφικὸς (1998)
Keuls, Reign	E.C. Keuls, The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens (1993)
Kerényi, Religion	K. Kerényi, Die Religion der Griechen und Römer (1962)
Killet, Frau	H. Killet, Zur Ikonographie der Frau auf attischen Vasen archaischer und klassischer Zeit (1994)
Kirchner, PA	J. Kirchner, Prosopographia Attica 1-2 (1903)
Knell, Athen	H. Knell, Athen im 4. Jahrhundert v. Chr. – eine Stadt verändert ihr Gesicht (2000)
Kraus, Hekate	T. Kraus, Hekate (1960)
La Thessalie	B. Helly (Hrsg.), La Thessalie. Actes du table ronde Lyon 1975 (1979)
Lambert, Phratries	S. D. Lambert, The Phratries of Attica (1993)
Larson, Cults	J. Larson, Greek Heroine Cults (1995)

Laxander, Fest	H. Laxander, Individuum und Gemeinschaft im Fest (2000)
Lauffer, Lexikon	S. Lauffer, Lexikon der griechischen Städten (1989)
Le Orse	B. Gentili (Hrsg.), Le Orse di Brauron (2002)
Le Sanctuaire grec	A. Schachter - J. Bingen (Hrsg.), Le sanctuaire grec: huit exposés suivis de discussions, Vandeuves-Genève 1990 (1992)
Linders, Studies	T. Linders, Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia found in Athens (1972)
Linders, Treasurers	T. Linders, The Treasurers of the Other Gods in Athens and their Funktionen (1975)
Löhr, Familienweihungen	C. Löhr, Griechische Familienweihungen (2000)
Lonsdale, Dance	S. H. Lonsdale, Dance and Ritual Play in Greek Religion (1993)
Lawton, Document Reliefs	C. Lawton, Attic Document Reliefs. Art and Politics in Ancient Athens (1995)
Lippold, Plastik	G. Lippold, Die griechische Plastik (HdA III, 1, 1950)
Lyons, Gender	D. Lyons, Gender and Immortality. Heroines in Ancient Greek Myth and Cult (1997)
Mantis, Problemata	A.G. Mantis, Προβλήματα της εικονογραφίας των ιερειών και των ιερέων στην αρχαία ελληνική τέχνη (1990)
Mikalson, AthPopR	J.D. Mikalson, Athenian Popular Religion (1983)

Mitropoulou, Corpus I	E. Mitropoulou, Corpus I. Attic Votive Reliefs of the 6th and 5th Century B.C. (1977)
Mitropoulou, Libation Scenes	E. Mitropoulou, Libation Scenes with Oinochoe in Votive Reliefs (1975)
Mitropoulou, Ergasteria	E. Mitropoulou, Ἀττικά ἐργαστήρια γλυπτικής (1978)
Mommsen, Feste	A. Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altertum (1898)
Mommsen, Heortologie	A. Mommsen, Heortologie (1864)
Meyer, Urkundenreliefs	M. Meyer, Die griechischen Urkundenreliefs 13. Beih. AM (1989)
Muthmann, Quelle	F. Muthmann, Mutter und Quelle (1975)
Neumann, Probleme	G. Neumann, Probleme der griechischen Weihreliefs (1979)
Neils – Oakley, Coming of Age	J. Neils – J.H. Oakley – L.A. Beaumont (Hrsg.), Coming of Age in Ancient Greece (2003)
Nilsson, GGR I-II	M.P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I-II. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft, HdA V 2/1-2 (1955)
Nilsson, MMR	M.P. Nilsson, The Minoan-Mycenean Religion and its Survival in Greek Religion ² (1950)
Nilsson, Feste	M.P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung (1957)
Oakley – Sinos	J.H. Oakley – R.H. Sinos, The Wedding in Ancient Athens (1993)

Osborne – Byrne, LGPN II	M.J. Osborne – S.G. Byrne, A Lexikon of Greek Personal Names II (1994)
Osborne, Demos	R. Osborne, Demos: The Discovery of Classical Attika (1985)
Palagia, Euphranor	O. Palagia, Euphranor (1980)
Palaiokrassa, Hiero	L. Palaiokrassa, Το Ιερό της Αρτέμιδος Μουνυχίας (1991)
Pandora	E.D. Reeder (Hrsg.), Pandora. Frauen im klassischen Griechenland. Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig, Basel, Schweiz 28 April-23 Juni 1996 (1995).
Papachatzis, Periegesis	N.D. Papacharzis, Πανσανίου Ελλάδος Περιήγησις 1-5 (1989)
Paria Lithos	D.U. Schilardi (Hrsg.), Paria Lithos. International Conference on the Archaeology of Paros and Cyclads 1997 (2000)
Parisinou, Light	E. Parisinou, The Light of the Gods (2000)
Parke, Feste	H.W. Parke, Athenische Feste (1987)
Parke, Oracles	H.W. Parke, The Oracles of Apollo in Asia Minor (1985)
Parker, Miasma	R. Parker, Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion (1983)
Parker, Religion	R. Parker, Athenian Religion. A History (1997)

- Pelekidis, Èphébie Ch. Pelekidis, Histoire de l' èphébie attique. Des origines à 31 avant Jesus-Christ (1962)
- Picard, Manuel I-IV Ch. Picard, Manuel d' Archéologie Greque. La Sculpture I-V (1935-1966)
- Placing the Gods S.E. Alcock (Hrsg.), Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece (1994)
- Pingiatoglou, Eileithyia S. Pingiatoglou, Eileithyia (1981)
- Plassart, Cultes A. Plassart, Les sanctuaires et les cultes du Mont Cynthe (1928)
- Pomeroy, Families S.B. Pomeroy, Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities (1997)
- Price, Religions S. Price, Religions of the Ancient Greeks (1999)
- Pritchett, Cults W.K. Pritchett, Greek Archives, Cults and Topography (1996)
- Rakatsanis – Tziafalias, Latreies K. Rakatsanis – A. Tziafalias, Λατρείες και Ιερά στην αρχαία Θεσσαλία. Α. Πελασγιώτις (1997)
- Rauscher, Anisokephalie H. Rauscher, Anisokephalie: Ursache und Bedeutung der Größenvariierung von Figuren in der griechischen Bildkomposition (1958)
- Reinach, RR S. Reinach, Répertoire des reliefs grecs et romains I-III (1909); II. III (1912)
- Roscher, ML W.H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie

Rühfel, Kind	H. Rühfel, Das Kind in der griechischen Kunst (1984)
Rühfel, Kinderleben	H. Rühfel, Kinderleben im klassischen Athen (1984)
Rühfel, Baum	H. Rühfel, Begleitet vom Baum und Strauch (2003)
Sachs, Jagd	G. Sachs, Die Jagd im antiken Griechenland. Mythos und Wirklichkeit (2012)
Salta, Grabstelen	M. Salta, Attische Grabstelen mit Inschriften. Beiträge zur Topographie und Prosopographie der Nekropolen von Athen, Attika und Salamis vom Peloponnesischen Krieg bis zur Mitte des 4. Jhs. v. Chr. (Diss. 1991)
Samter, Familienfeste	E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer (1901)
Scholl, Bildfeldstelen	A. Scholl, Die attischen Bildfeldstelen des 4. Jhs. v. Chr. AM Beiheft 17 (1996)
Shapiro, Art and Cult	H. A. Shapiro, Art and Cult under the Tyrants in Athens (1989)
Schulze, Ammen	H. Schulze, Ammen und Pädagogen (1998)
Scheer, Gottheit	T.S. Scheer, Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik (2000)
Seifert, Dazugehören	M. Seifert, Dazugehören. Kinder in Kulturen und Festen von Oikos und Phratry. Bildanalysen zu attischen Sozialisationsstufen des 6. bis 4. Jhs. v. Chr. (2011)

Simon, Festivals	E. Simon, Festivals of Attica (1983)
Simon, GG	Die Götter der Griechen (1969)
Siurla-Theodoridou, Familie	V. Siurla-Theodoridou, Die Familie in der griechischen Kunst und Literatur des 8. bis 6. Jahrhunderts v. Chr. (1989)
Sokolowski, LSAM	F. Sokolowski, Lois sacrées de l'Asie Mineure (1955)
Sokolowski, LSCG Suppl.	F. Sokolowski, Lois sacrées de cités grecques. Supplément (1962)
Sokolowski, LSCG	F. Sokolowski, Lois sacrées de cités grecques (1969)
Sourvinou-Inwood, Studies	C. Sourvinou-Inwood, Studies in Girls' Transitions (1988)
Specht, Schön zu sein	E. Specht, Schön zu sein und gut zu sein. Mädchenbildung und Frauensozialisation im antiken Griechenland (1989)
Sporn, Heiligtümer	K. Sporn, Heiligtümer und Kulte Kretas in klassischer und hellenistischer Zeit (2002)
Stewart, Sculpture	A. Stewart, Greek Sculpture (1990)
Svoronos, Nat. Mus.	J. Svoronos, Das Athener Nationalmuseum 1-2 (1908-1937)
Süsserrot, Plastik	H.K. Süsserrot, Griechische Plastik des 4. Jahrhunderts vor Christus (1938)

Themelis, Brauron	P. Themelis, Brauron. Führer durch das Heiligtum und das Museum (1973)
The Sacred and the Feminin	S. Blundell – M. Williamson (Hrsg.), The Sacred and the Feminine in Ancient Greece (1998)
Traill, PAA	J.S. Traill, Persons of Ancient Athens 1-14 (1994-2005)
Travlos, Athen	I. N. Travlos, Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen (1971)
Travlos, Attika	I. N. Travlos, Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika (1988)
Vallois, Architecture	R. Vallois, L'architecture hellénique et hellénistique à Delos jusque à l' éviction des Deliens (166 av. J.-C.) 2,1 (1966); 2,2 (1978)
Van Straten, Hierà	F.T. van Straten, Hierà Kalá. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece (1995)
Vernant, Figures	J.-P. Vernant, Figures, idoles, masques (1990)
Vernant, Mortals	F. I. Zeitlin (Hrsg.) Mortals and Immortals. Collected Essays (1991)
Vidal-Naquet, Schwarze Jäger	P. Vidal-Naquet, Der schwarze Jäger (1989)
Vorster, Kinderstatuen	C. Vorster, Griechische Kinderstatuen (1983)
Waldner, Geburt	K. Waldner, Geburt und Hochzeit des Kriegers. Geschlechterdifferenz und Initiation in Mythos und Ritual der griechischen Polis (2000)

Walter, Akropolismuseum	O. Walter, Beschreibung der Reliefs im Kleinen Akropolismuseum (1923)
Wegener, Elemente	S. Wegener, Funktion und Bedeutung landschaftlicher Elemente in der griechischen Reliefkunst archaischer bis hellenistischer Zeit (1985)
Wilamowitz, Glaube	U. von Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen 1 (1931)
Carrol-Spillecke, Landscape	M. Carrol-Spillecke, Landscape Depictions in Greek Relief Sculpture. Development and Conventionalization (1985)
Wide, Kulte	S. Wide, Lakonische Kulte (1893)
Wrack	G. Salies-Hellenkemper (Hrsg.), Das Wrack. Der antike Schiffsbund von Mahdia, Ausstellung Bonn 1994 (1994)
Zagdoun, Reliefs	M.A. Zagdoun, Reliefs, FdD IV,6 (1977)
Zaidman – Schmitt-Pantell,	L. Bruit Zaidman - P. Schmitt Pantel, Die Religion der Griechen (1994)
Zanker, Hermesgestalt	P. Zanker, Wandel der Hermesgestalt in der attischen Vasenmalerei (1965)

I. Einleitung

Die Weihreliefs bilden eine wichtige Gruppe innerhalb der Anathemata in den griechischen Heiligtümern. Sie sind Zeugnisse der Kultausübung hauptsächlich seitens der Familien, konnten aber auch von anderen gesellschaftlichen und Berufsgruppen sowie als Siegesanatheme gestiftet werden. Die Untersuchung der Weihreliefs ist ein wichtiger Beitrag für die Erforschung der griechischen Heiligtümer, da sie visuelle Informationen über die Besucher des betreffenden Heiligtums und der von ihnen vollzogenen Opferhandlungen liefern. Nicht zuletzt sind sie auch Zeugnisse der Verehrung der Götter, die auf den Reliefbildern den Menschen gegenübergestellt sind.

Im allgemeinen bilden die Weihreliefs eine Votivgattung, die in Hinsicht auf die Kosten zwischen den großen Anathemata und den kleineren Weihungen anzusetzen ist. Neben der Religiosität ihrer Stifter kommt in den Reliefs auch ein Repräsentationsbedürfnis der Weihenden zum Ausdruck.

Da es sich bei den Weihreliefs nicht um mobile Votive handelte, sondern diese an bestimmten Orten im Heiligtum fest installiert waren, prägten sie in nicht unwesentlichem Maße das Erscheinungsbild der Heiligtümer. Ist folglich der jeweilige ursprüngliche Aufstellungsort bekannt, so trägt eine Untersuchung der Weihreliefs auch zur Rekonstruktion des entsprechenden Heiligtums bei. Die Präsenz der Stifter, sowohl bildlich als auch inschriftlich, hatte im Heiligtum damit eine dauerhafte Wirkung.

Grundlegende Untersuchungen zu der Gattung sind die Arbeiten von U. Hausmann¹ und G. Neumann². Während erst Genannter insbesondere auf religionsgeschichtliche Fragen eingeht, liefert Neumann eine Methodenbasis für die Weihreliefforschung, die neben religionsgeschichtlichen und typologischen Aspekten auch den historischen Rahmen der Produktion der Gattung sowie die soziale Zugehörigkeit der Stifter berücksichtigt.

Die Untersuchungen der Weihreliefs befassen sich im allgemeinen zum einen mit der typologischen Betrachtung der Götterbilder und zum anderen mit kultischen und anthropologischen Fragen³. Andere Studien wiederum befassten sich mit speziellen, auf

¹ Griechische Weihreliefs (1960).

² Probleme des griechischen Weihreliefs (1979).

³ Alle Weihreliefs in einem Corpus zu sammeln versuchte E. Mitropouloulou. Ihre Arbeit, die nicht so systematisch ist, endete mit dem Corpus I: Attic Votive Reliefs of the 6th and 5th Centuries B.C. (1977).

Weihreliefs dargestellten Motiven bzw. Themen, wie etwa Landschaftsdarstellungen, dem Pferd, knienden Adoranten, Libations- und Bankettszenen oder Opferdarstellungen⁴.

Oftmals ist die jeweils verehrte Gottheit das entscheidende Auswahlkriterium für die zu untersuchenden Reliefs⁵. So erörtert U. Hausmann die Weihreliefs an Asklepios vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung des Kultes, während A. Peschlow-Bindokat eine kleinere Untersuchung den attischen Darstellungen von Demeter und Persephone widmete⁶, wobei hier mehr stilistische Fragen im Vordergrund stehen. M. Mangold untersuchte die Bilder der Athena auf den an sie geweihten Reliefs⁷. Mit den Weihreliefs an Herakles bzw. jenen aus dem Athener Pankrates-Heiligtum am Ilissos befassten sich E. Tagalidou und E. Vikela⁸. Während erstere mehr kultische und weniger typologische Fragen diskutiert, geht Vikela bei ihrer Behandlung der Weihreliefs aus dem Pankrates-Heiligtum sowohl auf religionshistorische Aspekte als auch auf die Typologie des Herakles ein. Spezielle

⁴ *Landschaftsdarstellungen*: M. Caroll-Spillecke, *Landscape Depiction in Greek Relief Sculpture* (1985); S. Wegener, *Funktion und Bedeutung landschaftlicher Elemente in der griechischen Reliefkunst archaischer bis hellenistischer Zeit* (1985). - *Pferd*: F. Langefuß-Voudouoglou, *Mensch und Pferd auf griechischen Grab- und Votivsteinen* (1973); M. Schäfer, *Zwischen Adelsethos und Demokratie* (2002) 166ff.; A. Tillios, *Die Funktion und Bedeutung der Reiter- und Pferdeführerdarstellungen auf attischen Grab- und Weihreliefs des 5. und 4. Jhs. v. Chr.* (2010). - *Kniestellung*: F.T. van Straten, *Did the Greeks Kneel before the Gods?*, *BABesch* 49, 1974, 159ff.; E. Mitropoulou, *The kneeling Worshipers in Greek and Oriental Literature and Art* (1975). - *Bankettreliefs*: R.N. Thönges-Stringaris, *Das griechische Totenmahl*, *AM* 80, 1965, 1ff.; J.M. Dentzer, *Le motif du banquet couché dans le Proche Orient et le monde Grec du VIIIe au IVe siècle avant J.-C.* (1982). - *Opferdarstellungen*: F.T. Van Straten, *Gifts for the Gods*, in: H.S. Versnel (Hrsg.), *Faith, Hope and Worship* (1981) 65ff.; ders., *Greek Sacrificial Representations: Livestock Prices and Religious Mentality*, in: *Gifts to the Gods. Kolloquium Uppsala 1985, Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas* 17 (1987) 159ff.; ders., *The Gods Portion in Greek Sacrificial Representations*, in: *Early Greek Cult Practice. Kolloquium Athen 1986* (1988) 51ff.; ders., *Hiera Kala* (1995).

⁵ Manchmal wurden Weihreliefs in Hinsicht auf ihre regionale Prägung untersucht: s. z.B. V. Schild-Xenidou, *Corpus der boiotischen Grab- und Weihreliefs des 6. bis 4. Jahrhunderts v. Chr.* *MdDAI* 20. Beiheft (2008). Auch die doppelseitigen Reliefs wurden ikonographisch und inhaltlich untersucht: G. Bakalakis, *Ελληνικά αμφίγλυφα* (1948); J.Ch. Wulfmeier, *Griechische Doppelreliefs* (2005).

⁶ *Kunst und Heiligtum* (1948); *Demeter und Persephone in der attischen Kunst des 6. bis 4. Jahrhunderts*, *JdI* 87 (1972) 109ff.

⁷ M. Mangold, *Athenatypen auf attischen Weihreliefs des 5. und 4. Jhs. v.Chr.* (1993).

⁸ *Weihreliefs an Herakles aus klassischer Zeit* (1993); *Die Weihreliefs aus dem Athener Pankrates-Heiligtum am Ilissos*, 16. Beih. *AM* (1994).

Untersuchungen liegen auch für die an die Nymphen gestiftete Reliefs vor⁹. Zuletzt hat sich C.M. Edwards mit dieser Gruppe auseinandergesetzt. Im Zentrum seiner Untersuchung stehen vorwiegend stilistische und typologische Fragen, religionsgeschichtliche Themen werden indes nur am Rande gestreift. Eine Studie, die sich speziell mit Menschendarstellungen auf den Weihreliefs der archaischen und klassischen Zeit befasst, wurde vor wenigen Jahren von M. Edelmann publiziert¹⁰. Sie behandelt eine umfangreiche Gruppe von Weihreliefs und lieferte so eine methodische Basis für die Strukturuntersuchung der abgebildeten Prozessionen und ihr Verhältnis zu den gegenübergestellten Gottheiten. Edelmann ordnet die Reliefs entsprechend den unterschiedlichen Zusammensetzungen der abgebildeten Menschengruppen und nicht nach Gottheiten.

E. Vikela¹¹ befasst sich in einer weiteren Studie mit der Zugehörigkeit einer Gruppe von Weihreliefs zu den verschiedenen attischen Heiligtümern und untersucht die damit verbundenen Probleme der Ikonographie, der Kulte und der Stifter. Eine methodisch ähnlich ausgerichtete Arbeit verfasste A. Comella über eine Gruppe von Weihreliefs aus verschiedenen Herkunftsorten in Griechenland¹². Dabei verfolgt sie verschiedene Fragen, wie etwa die topographische Einordnung des Materials, Weihanlässe, die Ikonographie der Götter und soziale Identität der Stifter. E. Vikela untersuchte auch in zwei verschiedenen Ansätze die Ikonographie und Typologie der Reliefweihungen an Kybele und Athena¹³. Die Statuentypen von Göttinnen auf Weihreliefs untersuchte L. Baumer, während A. Filges sich auf die jugendlichen Göttinnen konzentrierte¹⁴. Die Untersuchung der Weihreliefs wird durch die von A. Klöckner und J.C. Wulfmeier erarbeitete Datenbank der griechischen Weihreliefs deutlich erleichtert werden¹⁵.

⁹ R. Feubel, Die attischen Nymphenreliefs und ihre Vorbilder (1935); Eine kleine Gruppe behandelte W. Fuchs, Attische Nymphenreliefs, AM 77, 1962, 242ff.; C.M. Edwards, Greek Votive Reliefs to Pan and the Nymphs (1985).

¹⁰ Menschen auf griechischen Weihreliefs (1999).

¹¹ AM 112, 1997, 167ff.

¹² A. Comella, I rilievi votivi greci di periodo arcaico e classico (2002).

¹³ Kybele: E. Vikela, AM 116, 2001, 67ff. - Athena: E. Vikela, AM 120, 2005, 85ff.

¹⁴ L. Baumer, Vorbilder und Vorlagen. Studien zu klassischen Frauenstatuen und ihrer Verwendung für Reliefs und Statuetten des 5. und 4. Jahrhunderts vor Christus (1997); A. Filges, Standbilder jugendlicher Göttinnen (1997); St. Böhm untersuchte die typologischen Vorbilder der klassizistischen Weihreliefs: St. Böhm, Klassizistische Weihreliefs. Zur römischen Rezeption griechischer Vorbilder (2004).

¹⁵ Datenbankprogramm: SARAH-Studienarchiv zu den Weihreliefs in attischen Heiligtümern: s. dazu MDAVerb 26, H. 2, 1005, 8.

Die Weihreliefs an Artemis wurden bisher nur in Einzelfällen behandelt. Eine allgemeine Studie liegt indes noch nicht vor. Da die meisten und interessantesten Stücke in letzter Zeit vor allem typologisch untersucht wurden, wird dieser Aspekt in der vorliegenden Arbeit nur im Zusammenhang mit wenigen Funden diskutiert.

Die vorliegende Arbeit befasst sich demnach mit der gesamten Gruppe der an Artemis gestifteten Reliefs und ordnet diese entsprechend ihrer geographischen Herkunft ein. Aufgrund der oft sehr allgemeinen Fundortangaben ist jedoch nicht in allen Fällen eine klare Zuweisung an ein Heiligtum möglich. Insgesamt bilden die attischen Beispiele erwartungsgemäß die größte Gruppe innerhalb der griechischen Funde.

Besonders die Weihreliefs aus dem Artemisheiligtum in Brauron sind aufgrund der Anzahl, der vielseitigen Ikonographie der Göttin und der mehrfigurigen Adorantenprozessionen die wichtigste Gruppe innerhalb der behandelten Beispiele.

Die brauronischen Weihreliefs sollten stets im Zusammenhang mit ihrem historischen Kontext diskutiert werden. Allgemein stellt die Häufigkeit der Weihreliefs mit Familien vorwiegend ab der Mitte des 4. Jhs. ein besonders interessantes Phänomen dar. Hier ist zu fragen, warum die Familien ein solches Anathem wählten und sich auf diesen Denkmälern präsentierten. Eine Untersuchung der sozialen, politischen und religiösen Hintergründe der Weihungen könnte darüber Aufschluss geben. Schließlich gilt es auch, die mehrgestaltigen Familiengruppierungen in Hinsicht auf ihre Zusammensetzung bzw. Gruppierung zu untersuchen. Insbesondere die Rolle der Weihreliefbilder als ein Familienvotiv ist aufschlussreich für die Bedeutung der Opfer der Familie und ihren Zusammenschluss in der Götterverehrung. Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang auch der Umstand, dass die Herstellung bzw. Weihung von Reliefs charakteristisch für die religiöse Praxis vorwiegend im 4. Jh. ist, während für die Folgezeit deutlich weniger Fälle überliefert sind.

Die Untersuchung der Weihreliefs aus dem Athener Brauronion auf der Akropolis und ihre Einbeziehung in den Kontext des Heiligtums wirft ein Licht auf die Funktion und den Status der Filiale gegenüber dem Mutterheiligtum. Die Funktion der Filiale ist unter anderem aufgrund der geringen architektonischen Überreste bislang nicht klar definiert. Auch die anderen attischen und außerattischen Beispiele werden, soweit es die archäologische und schriftliche Überlieferung erlaubt, im Kontext des betreffenden Heiligtums und der dazugehörigen Kultgegebenheiten untersucht.

Die Fragestellung zielt zunächst auf die Stifter der Weihreliefs. Hierbei sind wieder die attischen Beispiele aufgrund der reichen Überlieferungssituation die aufschlussreichsten Stücke. Die von Neuman vertretene Ansicht, dass die Stifter der Weihreliefs einen mittleren

sozialen Status besaßen, gilt es aufgrund prosopographischer Analyse einiger attischer Weihreliefs zu prüfen.

Die Arbeit wird auch auf die Rolle der Frauen als Stifterinnen von Reliefs eingehen. Die Inschriften und die ikonographische Stellung der Frauen auf den Artemisreliefs sind aufschlussreich und zeigen somit die besondere Beziehung der Göttin zur Frauenwelt. Die Funde präsentieren zudem die Frauen als Initiatorinnen der Weihungen innerhalb der Familien bzw. Familiengruppen.

Besondere Aufmerksamkeit richtet sich in der vorliegenden Studie auf die Ikonographie der Göttin, da sie ein Licht auf das kultische Spektrum des betreffenden Heiligtums wirft. Die jeweilige ikonographische Gestaltung der Artemisreliefs trägt dazu bei, weitere Aspekte des Wesens der Göttin zu beleuchten. Es soll zudem versucht werden, anhand der abgebildeten Gottheiten und der Adorantenprozessionen mit den Opfertieren sowie mit Hilfe schriftlicher Quellen Aufschluss über die jeweilige Kultpraxis zu gewinnen.

Ein wichtiger Bestandteil der Artemisikonographie ist die Fackel. In der Forschung wird sie unterschiedlich entweder als Symbol der Reinigung, der Jagd bzw. der Fruchtbarkeit oder der Hochzeit verstanden. Diese Kontroverse soll hier ebenfalls eingehend besprochen und unter Berücksichtigung der literarischen, inschriftlichen und archäologischen Quellen Position bezogen werden.

Die Vereinigung der Artemis mit Apollon und Leto zu einer Trias auf vielen Weihreliefs ist signifikant. Dennoch wurde das Phänomen in der Forschung bislang nicht adäquat betont und beurteilt. Folglich sollen in der vorliegenden Arbeit auch die möglichen Voraussetzungen dieser Verbindung erörtert werden. Zu klären wäre, ob dafür stärker die familiären Bindungen oder die ähnlichen Funktionsbereiche der Gottheiten verantwortlich sind.

Außer auf den Reliefs, die primär Artemis geweiht sind, taucht die Göttin auch auf Weihungen an andere Gottheiten auf. Hier ist zu fragen, ob die Darstellung der Artemis durch den lokalen Kult oder durch bestimmte Funktionen, die sie mit den anderen Gottheiten der Versammlungen teilt, motiviert ist. Auch die spezifische Vorstellung des jeweiligen Stifters kann bei der Auswahl der Gottheiten eine gewisse Rolle gespielt haben.

Schließlich werden auch die nicht eindeutig identifizierbaren Artemisdarstellungen in der Arbeit berücksichtigt. Insbesondere der Umstand, dass die Fackel nicht nur das Attribut der Artemis, sondern auch anderer Göttinnen wie Hekate und, in geringerem Maße, der Persephone oder Enodia war, bereitet in diesen Fällen Schwierigkeiten bei der Deutung.

II. Attika

1. Reliefs und Kult der Artemis in Brauron

1.1. Das Heiligtum – Aufstellungsort der Weihreliefs

Das Heiligtum der Artemis Brauronia liegt an der Ostküste Attikas im Gebiet des antiken Demos Philaidai. Die Kultstätte umschloss an ihrer Südseite den nördlichen Abhang eines kleinen Hügels¹⁶. Scherbenfunde weisen auf eine Nutzung des Heiligtums schon ab der geometrischen Zeit hin. Vereinzelte Fragmente einer architektonischen Ausstattung stellen die ersten greifbaren Zeugnisse eines Tempels dar, den der Ausgräber J. Papadimitriou ans Ende des 6. Jhs datiert hat¹⁷. Die noch in situ erhaltenen Reste stammen hingegen von einem Nachfolgebau des ausgehenden 5. Jhs. An die Stelle des zerstörten archaischen Tempels wurde ein einfacher dorischer Tempel mit Pronaos, dreischiffiger Cella und Adyton in seinem hinteren Teil errichtet¹⁸. Am Nordostabhang des Hügels lag ein kleiner Tempel, der in zwei Räume aufgeteilt war. Papadimitriou hat festgestellt, dass der hintere Raum mit der dahinterliegenden Höhle in Verbindung stand. Diese Höhle, in der sich Reste älterer Bauten befinden, hat Papadimitriou mit dem bei Euripides überlieferten Grab der Iphigeneia, das sich im brauronischen Heiligtum befunden haben soll, in Verbindung gebracht¹⁹.

Eine Π-förmige Hallenanlage schließt das Areal, auf dem der Tempel und die anderen Kultbauten stehen, nach Norden hin ab. Im nördlichen Flügel der Anlage sind sechs geschlossene quadratische Räume mit jeweils 6,10 m Seitenlänge eingerichtet, während der westliche Flügel drei ebenso große quadratische Räume besitzt. Am westlichen bzw.

¹⁶ Zur Topographie des Heiligtums s. Antoniou, *Symbole* 73ff.; vgl. K. Eustratiou, *Archaologia* 39, 1991, 74ff.

¹⁷ *Prakt* 1945-1948, 86.; W. Lambrinouidakis, *Οικοδομικά Προγράμματα στην αρχαία Αθήνα* 479-431 π.Χ. (1986) 88 datiert den ersten Tempel in das Ende des 6. oder in die erste Hälfte des 5. Jhs.; Travlos, *Attika* 55; vgl. Gioman, *Dea* 27f.

¹⁸ Dimensionen des Tempels: 19,70x10,40 m; *Prakt* 1949, 76f.; P. Themelis, *Frühgriechische Grabbauten* (1976) 53; Antoniou, *Symbole* 148; I. Travlos in: U. Jantzen (Hrsg.), *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern* (1976) 204f. und Abb. 7-8 rekonstruiert den Tempel als einen Tetrastylus aber an einer anderer Stelle als Distylos in antis (*Attika* 55 mit Abb. 58 S. 61). J. Mylonopoulos – F. Bubenheimer, *AA* 1996, 13 und Anm. 37 plädieren für einen Tetrastylus oder Hexastylus und schließen die Möglichkeit eines Distylos in antis aufgrund des großen Interkolumniums, das statische Probleme verursacht hätte, aus. Vgl. Hollinshead, *Legend* 34ff.; Gioman, *Dea* 22; P. Themelis in: *Le Orse* 103f.

¹⁹ *Prakt* 1956, 76; Iph. A. 1462-1464; Kontis, *Artemis* 174f.; Antoniou, *Symbole* 146; A. Corso, *Monumenti Periclei. Saggio critico sulla attività edilizia di Pericle* (1986) 168f.; P. Themelis in: *Le Orse* 106.

südlichen Ende der beiden Raumgruppen liegt jeweils ein weiterer, allerdings kleinerer Raum²⁰. Die Erhebung des Bodens entlang der Wände im Inneren der quadratischen Räume weist darauf hin, dass an diesem Platz Holzklinen standen. Vor den Klinen sind Steinbasen erhalten, in denen Marmorplatten eingesetzt waren, die als Tische dienten. Demnach handelt es sich bei diesen Räumen offenbar um Banketträume²¹. Im Ostflügel der Hallenanlage befanden sich keine Räume. Der Eingang zum Heiligtum erfolgte durch ein Propylon im Westflügel, das die Reihe der Zimmer unterbricht. Im Norden verläuft parallel zum Nordflügel eine weitere Stoa mit jeweils zwei Eingängen an deren West- und Ostende. Diese offene Stoa wird durch einen schmalen Korridor zwischen den Räumen des Nordflügels mit der Nordhalle und dem Innenhof verbunden. Entlang der Nordseite der langgestreckten, offenen Stoa ist eine Reihe von Steinbasen erhalten, in denen möglicherweise Holzbalken eingesetzt waren²². An der Südseite vermutet Ch. Bouras²³ eine Säulenreihe oder eine andere Konstruktion. Bouras datiert das Peristyl in die 20er Jahre des 5. Jhs²⁴. Die Funde bezeugen eine Nutzung des Heiligtums im gesamten 4. Jh. Am Ende des 4. oder am Anfang des 3. Jhs. kam es im Heiligtum, möglicherweise wegen Überflutungen des Flusses Erasinos, zu starken Bauschäden, weshalb das Heiligtum in den folgenden Jahren aufgegeben wurde und die Stoa

²⁰ J. Mylonopoulos – F. Bubenheimer, AA 1996, 17ff. gründen ihre Untersuchung auf eine brauronische Inschrift des 3. Jhs.v. Chr., die ein zweistöckiges Gebäude im Heiligtum erwähnt, und rekonstruieren ein weiteres Stockwerk über einem Teil der Hallenanlage. Sie deuten weiterhin die kleinen Räume am nördlichen und südlichen Ende des Westflügels als Treppenhäuser. Das Ergebnis überzeugt jedoch nicht, da einerseits das zweistöckige Gebäude ein anderes als die Hallenanlage sein kann, und andererseits, weil nach der ausführlichen Untersuchung von Bouras keine Spuren eines zweiten Stockwerks erhalten sind.

²¹ Ch. Börker, *Gnomon* 4, 1964, 805f.; ders., *Festbankett und griechische Architektur*, *Xenia* 4 (1983); P. Themelis, *Βραυρών. Η στοά των άρκτων*, in: P. Philippou-Aggelou (Hrsg.), *Πρακτικά της Β΄ Επιστημονικής Συνάντησης ΝΑ Αττικής, Καλύβια* (1986) 225ff.; vgl. P. Brulé, *DialHistAnc* 16/2, 1990, 71; *TheSCRA IV* 1.a. gr. s.v. *Hestiatorion* Nr. 19 (U. Sinn); Chr. Leypold, *Bankettgebäude in griechischen Heiligtümern* (2008) 48ff. Nr 9. 148ff.; Friese 309-311. Die Ansicht von I. Papadimitriou, *Prakt* 1950, 185f., Kontis, *Artemis* 180, Bouras, *Anastelosis* 18, Simon, *Festivals* 86 und Antoniou, *Symbole* 166ff., dass diese Räume für den Aufenthalt des Priesterpersonals und der Arktoi dienten, ist unzutreffend. Ebenso unwahrscheinlich ist die Ansicht von Bouras a.O., dass die Räume für die Niederkunft der Besucher des Heiligtums errichtet worden sein könnten. I. Papadimitriou, *Ergon*, 1958, 36f. vertritt weiterhin die Meinung, dass auch die Stoa des Brauronions auf der Athener Akropolis dieselbe Funktion hatte.

²² Themelis, *Brauron* 20 glaubt, dass diese Stoa der Hippon der Inschrift ist.

²³ *Anastelosis* 122ff. mit Plan und Rekonstruktionsversuch 96f. und Tafel 11 a-b; vgl. Corso a.O. 170; Antoniou, *Symbole* 155f; Giuman, *Dea* 29ff.; P. Themelis in: *Le Orse* 104ff.; Hollinshead, *Legend* 37ff.

²⁴ *Anastelosis* 159.

unvollendet blieb²⁵. Die Reparaturen der Kultstatuen und verschiedener Gebäude des Heiligtums, die in einer Inschrift des 3. Jhs. vom Staat bestimmt wurden, haben offenbar nicht stattgefunden²⁶.

An der Außenseite des Westflügels südlich des Propylons und entlang der Nordseite des Tempels ist eine Reihe von 14 Basen erhalten, auf denen Inschriftenstelen aufgestellt waren²⁷. Eine weitere Reihe von insgesamt 35 Steinbasen aus lokalem brauronischen Stein wurde im Nordflügel des Peristyls entdeckt²⁸. Sie waren vor den Wänden der quadratischen Räume aneinandergereiht. Auf der oberen Seite der Steinbasen waren Einlasszapfen für die Pfeiler eingearbeitet, von denen einige Weihinschriften tragen. Die Pfeiler wiederum trugen zum Teil Weihreliefs und zum Teil andere Weihgeschenke, wie etwa Kinderstatuen. Bouras bemerkte, dass anhand der Grabungsberichte und der Befestigungszapfen eine graphische Rekonstruktion der Weihgeschenke samt ihrer Basen möglich sei²⁹. Die Gruppe der Weihreliefs vom Heiligtum der Artemis Brauronia ist einerseits wegen ihrer meist hohen Qualität und andererseits wegen ihrer vielfigurigen Menschendarstellungen und der Ikonographie der Göttin Artemis von besonderem Interesse. Insgesamt wurden neun Weihreliefs und ein Urkundenrelief im Heiligtum gefunden, von denen fünf vollständig und die anderen fragmentarisch erhalten sind. Sie bilden insgesamt eine der wichtigsten Gruppen der attischen Weihreliefs, zumal sie aus einem Heiligtum stammen, dessen Kult vom Staat organisiert wurde.

1. 2 Stifter und Opfertiere

Auf dem nur fragmentarisch erhaltenen Relief B 4 (*Taf. 2,1*) führt eine Frau den Adorantenzug an³⁰. Sie steht mit ihrer adorierend erhobenen Rechten in unmittelbarer Nähe

²⁵ Bouras, *Anastelosis* 25. 88f. 158; Antoniou a.O. 169ff.; Th.E. Kalpaxis, *Hemiteles. Akzidentelle Unfertigkeit und „Bossen-Stil“ in der griechischen Baukunst* (1986) 150; Travlos, *Attika* 55.

²⁶ Über die Inschrift s. S. 46f. mit Anm. 190.

²⁷ Bouras a.O. 141 und Abb. 69.

²⁸ Ebenda 141ff. und Abb. 100-103; vgl. Vorster, *Kinderstatuen* 64f.

²⁹ Bouras, *Anastelosis* 144; zur Aufstellung von Weihreliefs vgl. van Straten in: *Le Sanctuaire grec* 249f.

³⁰ Edelmann, *Menschen* 11 zeigt sich skeptisch hinsichtlich der Verwendung des Begriffs Adorant für die Benennung der Menschen auf den Weihreliefs, da sie nicht alle adorierend dargestellt seien. In der vorliegenden Arbeit wird weitergehend der Begriff Adorant verwendet, trotz des Fehlens der dafür nötigen Gesten auf vielen Weihreliefs, da die Gegenüberstellung der Menschen und der Gottheiten eine Verehrung impliziert.

der Göttin³¹. Hinter der Anführerin folgen ebenfalls im Adorationsgestus ein Mann, drei Frauen und zwei weitere Männer. In der Mitte der Darstellung ist auch ein Kind mit einem Ball in der Hand zu sehen, das von einer Frau begleitet wird. Es ist unbekannt, ob weitere Kinder unter dem ersten Paar dargestellt waren, da das Relief fast in der Höhe der Hüfte der ersten zwei Adoranten gebrochen ist. Bemerkenswert ist zunächst, dass eine Frau die wichtige Rolle des Anführers des Zuges einnimmt. Dabei bleibt es fraglich, ob auf dem verlorenen unteren linken Fragment, zwischen der Göttin und der Prozession, ein Altar³² und ein Opfertier dargestellt waren. Auf dem Relief wird das weibliche Geschlecht stark repräsentiert: Von den sieben erwachsenen Figuren sind vier weiblich. Mit Ausnahme der Anführerin tragen alle Frauen eine Sakkos – Haartracht. Der geringe Abstand zwischen dem Adorantenzug und der Göttin soll offenbar die starke Religiosität dieser Menschen betonen. In dieselbe Richtung weist auch die Tatsache hin, dass alle Prozessionsteilnehmer im Profil dargestellt und auf die Göttin ausgerichtet sind. Zwischen den Adoranten und der Göttin besteht nur ein geringer Größenunterschied, was gegenüber der niedrigen handwerklichen Qualität des Reliefs, die eher für eine Zugehörigkeit der Menschen zu einer unteren Gesellschaftsgruppe spricht, bemerkenswert erscheint. Die Familienverhältnisse der Adoranten sind schwer zu erschließen. Eine Ausnahme bilden die Anführerin und der ihr nachfolgende Mann, bei denen es sich wahrscheinlich um ein Ehepaar handelt³³. Das an das Ende des 5. Jhs. zu datierende Weihrelief gehört zu den frühesten Beispielen von Weihreliefs mit mehrfigurigen Adorantenprozessionen, deren Verbreitung vor allem im 4. Jh. zu beobachten ist.

Auf dem Relief B 1 (*Taf. 1,1*) wird die Adorantenprozession von vier Ehepaaren gebildet, die jeweils von einem Kind begleitet werden. Zwei kleine Mädchen sind den ersten beiden Familien zuzuordnen, ein kleiner Junge der dritten und ein noch jüngeres Kind wird von der Frau des letzten Paares in den Armen gehalten. Die Männer sind mit dem typischen Männerhimation bekleidet, das den rechten Arm und den Oberkörper frei lässt. Um den Kopf tragen alle Männer eine Haarbinde. Der erste und der dritte Mann erheben ihre Rechte adorierend. Die Frauen sind mit Chiton und Himation bekleidet. Alle haben den Kopf unbedeckt, außer der Frau des dritten Ehepaares, die einen Teil ihres Himations über den Kopf als Schleier trägt. Zwischen der Göttin und dem Adorantenzug ist in einer hinteren

³¹ Edelmann, Menschen 41ff. behandelt in ihrer Untersuchung zu den Menschendarstellungen auf den griechischen Weihreliefs nur die Männer, die als Anführer der Prozessionen priesterliche Funktionen ausüben.

³² Edelmann, Menschen 164 deutet die Altarwiedergabe auf den Weihreliefs als Trennungsattribut der göttlichen und menschlichen Sphäre und als Hinweis auf die Opferdarbringung richtig. Zusätzlich weist der Altar darauf hin, dass sich die ganze Szene in einem Heiligtum abspielt.

³³ So auch Edelmann, Menschen 116.

Ebene ein Opferdiener abgebildet, der einen Stier am Horn fasst und ihn zum Opfer bereithält³⁴. In der Linken hält er ein Kanoun³⁵. Am Ende der Prozession steht eine Opferdienerin³⁶, die einen zylindrischen Korb, eine Cista, auf dem Kopf trägt. In der Cista waren unblutige Opfertgaben wie Opferkuchen, Obst und Flüssigkeiten für die Libation am Altar aufbewahrt, die die Prozessionsteilnehmer bei den späteren Opferhandlungen

³⁴ Zum Opferdiener in der Vasenmalerei und auf Votivreliefs: van Straten, *Hiera* 168ff. und speziell auf klassischen Weihreliefs: Edelmann, *Menschen* 144f. Der Status des Opferdieners kann der eines Sklaven – ein Hausklave, der mit seinem Herren zum Heiligtum zieht, oder ein Tempelsklave, der beim Opfer mithilft – oder eines freien Mageiros sein, der von dem Stifter angestellt wurde, damit er sich um das Opfertier und die Paraphernalia kümmert: Athenion fr. 1 Kassel-Austin, 40ff; Men. Dysk. 393ff. Vgl. G. Berthiaume, *Les rôles du mágeiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne* (1982); van Straten, *Hiera* 169. Zum Mageiros und seinen Helfern s. auch Gebauer, *Pompe* 338ff. 479ff. In Abwesenheit des Priesters könnte das Opfer vom Neokoros (Herondas VI) oder auch in selteneren Fällen von dem jeweiligen Stifter ausgeführt worden sein; vgl. RE VIII 2 (1913) s.v. *Hiereis* 1411ff. (Plaumann). Über Opferbräuche: P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen* (1910); ders., *Die griechischen Kultusaltertümer*³ (1920) 121ff.; S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer* (1915); Nilsson, *GGR* I 142ff.; van Straten in: *Faith* 65ff.; ders. in: *Gifts for the Gods* 159ff.; ders. in: R. Hägg (Hrsg.), *Early Greek Cult Practice, Symposium Athen 1986* (1988) 51ff.; K.W. Berger, *Tieropfer auf griechischen Vasen* (1998); Burkert, *Religion* 101ff.; J.L. Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne* (1986); E. Kadletz, *Animal Sacrifice in Greek and Roman Religion* (1987); N.I. Zachariaris in: *Πρακτικά του XII Συνεδρίου Κλασικής Αρχαιολογίας Athen 1983* (1988) 259-268; P.A. Meijer in: *Faith* 245ff.; M. Detienne – J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec* (1979) 309ff.; van Straten, *Hiera* 168ff.; J. Bremmer, *Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca*, in: S. Settis u.a. (Hrsg.), *I Greci* (1996) 248ff.; N. Himmelmann, *Tieropfer in der griechischen Kunst* (1997); B. Parodo in: *Iconografia* 2001 251ff.; vgl. *ThesCRA* I (2004) 2.a. *Opfer* 59ff. und 73ff. *Opfer an Artemis* (A. Hermary – M. Leguilloux und Mitarb.). Zu den Sklaven in den archäologischen Denkmälern s. auch N. Himmelmann, *Archäologisches zum Problem der griechischen Sklaverei* (1971); Gebauer, *Pompe* 213ff; ders., *Sklaven beim Opfer*, in: *Griechische Keramik* 111ff.

³⁵ Über dieses Opfergerät: J. Schelp, *Kanoun: Der griechische Opferkorb* (1975); van Straten, *Hiera* 10ff. 30ff. 40ff; Gebauer, *Pompe* 500ff.; *ThesCRA* V (2005) 2.b. *Kultinstrumente* 269ff. (I. Krauskopf).

³⁶ Edelmann, *Menschen* 146 weist auf eine Textstelle in den *Acharneis* (241-246) des Aristophanes hin, bei der die Tochter des Dikaiopolis als die Opfergehilfin erscheint. Sie will somit in der Gestalt mit dem Kanoun auf den Weihreliefs eine Familienangehörige sehen. Es muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass die Opferhandlung des Dikaiopolis und ihrer Tochter sich zu Hause abgespielt wird. Die Gestalt auf den Weihreliefs muss also eine Hausklavin darstellen, da sie immer am Ende der Prozession – manchmal kleiner oder im Hintergrund – abgebildet ist. Ihr minderwertiger Status ist also evident. Ihre Funktion als Korbträgerin differenziert sie von den anderen Mitgliedern des Zuges, die als Betende vor der Gottheit bzw. den Gottheiten stehen. Van Straten, *Hiera* 169 bezeichnet sie somit richtig als "domestic slave"; Zur Cista s. *ThesCRA* V (2005) 2.b. *Kultinstrumente* 274ff. (I. Krauskopf).

gebrauchen würden³⁷. Die Frauen des zweiten und des dritten Ehepaars und der Mann des vierten sind in Vorderansicht abgebildet, so dass eine Art Kommunikation mit dem Betrachter evoziert wird. Nur das erste Ehepaar ist im Profil dargestellt und unterscheidet sich dadurch von den anderen. Zudem steht es aufgrund seiner Schrägstellung und seiner Position gegenüber der Göttin in unmittelbarer Kommunikation mit dieser. Die Frau dieses Paares ist höchstwahrscheinlich die Stifterin des Reliefs, Aristonike, deren Name auf dem Epistyl eingeritzt ist. Von Interesse sind auch die Beziehungen, in denen die abgebildeten Familien zueinander stehen. Wahrscheinlich stehen sie in brüderlichen Verwandtschaftsbeziehungen zueinander. G. Despinis³⁸ will in den dahinterfolgenden Gestalten verschiedene Altersstufen erkennen, und kommt zu dem Schluss, dass die männlichen Figuren und die Frauengestalt, die im Vordergrund abgebildet sind, die Kinder der Aristonike und des Antiphates darstellen. In den kleinen Kindern sieht er die Enkelkinder der beiden. Despinis' Beobachtung, dass die männlichen Figuren von der vordersten zur letzten hin jünger erscheinen, trifft zwar zu³⁹. Der erste Mann hat eine kleine Glatze, eine Stirnfalte und einen im Vergleich zu den ihm folgenden Personen längeren Bart, während der vierte Mann durch das Fehlen eines Bartes deutlich junger gezeigt wird. Gegen Despinis' Deutung der Figuren spricht jedoch, dass das erste Mädchen, welches nach Ansicht von Despinis eines der zwei Kinder des nachfolgenden Ehepaars (i.e. nach der Stifterin Aristonike) gewesen sei, vor Aristonike steht und folglich als ihr Kind angesehen werden muss.

In Hinsicht auf die Stifter des Reliefs und das abgebildete Opfertier gilt es der Frage nachzugehen, ob Aristonike das außergewöhnlich kostspielige Opfertier gestiftet und als Erinnerung an dieses Opfer allein das Relief geweiht hat oder ob alle Familien gemeinsam den Stier dargebracht haben? Eine andere Möglichkeit wäre, dass Aristonike sowohl das Opfertier als auch das Relief geweiht hat und die übrigen Familien bloß am Opfer teilgenommen haben. Zuletzt ist nicht auszuschließen, dass nur die stiftende Familie der Aristonike am Opfer teilgenommen hat, wobei diese auch die anderen mit ihr verwandten Familien dem Schutz der Göttin unterstellen wollte und folglich auf dem Relief abbilden ließ⁴⁰. Wahrscheinlicher erscheint jedoch, dass alle abgebildeten Familien das Heiligtum

³⁷ Aristophan. Thesm. 284 – 5; dazu D.A. Amyx, *Hesperia* 27, 1958, 268-271; van Straten, *Hiera* 60f.

³⁸ In: *Le Orse* 157ff.

³⁹ Ebenda 15.

⁴⁰ Interessant wäre die Untersuchung der Beziehung zwischen der Inschrift und der Darstellung von mehreren Familien, wie es hier bei dem Relief von Aristonike der Fall ist. Leider waren die Inschriften in ihrer Mehrzahl auf den Trägerpfeilen eingeritzt und ein Vergleich der dargestellten Familien mit dem bzw. den Stiftern ist nicht möglich. Einige wenige Beispiele von Weihreliefs mit zwei Ehepaaren weisen als Stifter eine Person auf. Die in

besucht haben und beim Opfer anwesend waren. Die Weihung des Reliefs ist in diesem Sinn commemorativ. Gebet und Darbringung des kostspieligen Opfertiers werden auf dem Relief dargestellt, während die dargestellten Familien sich für immer unter den Schutz der Göttin stellten⁴¹. Dies mag ein wichtiger Grund für die Verbreitung der Weihreliefs mit Adorantendarstellungen gewesen sein: Während bei anderen Votiven entweder die Gottheit oder der Stifter dargestellt sind, werden in der Gattung der Weihreliefs Adoranten und Gottheiten oder Götterfamilien bzw. Götterversammlungen in einem Bild in einer kommunikativen Interaktion gegenübergestellt. Die Stifter werden somit in den beständigen Schutz der jeweiligen Gottheiten gestellt. Dabei können zusätzlich sowohl Opfertiere als auch unblutige Opfer abgebildet werden, so dass sich der Status der Familie auf diese Weise erhöht und das Bild eine Narrativität bekommt. Die Abbildung der oftmals mehrköpfigen Familien auf den Weihreliefs bezweckt den Schutz der Gottheit für die Menschen und ihre Gesundheit. So kann man besser verstehen, warum die meisten Reliefs mit Menschendarstellungen an Asklepios bzw. heilbringende oder rettende Gottheiten geweiht wurden.

Auf B 2 (*Taf. 1,2*) besteht die Adorantenprozession aus einer Kernfamilie. Zunächst tritt der Mann auf, hinter ihm folgt seine Frau. Beide heben ihre Rechte im Adorationsgestus. Hinter der Ehefrau steht in Vorderansicht eine weitere Frau, die wegen ihrer Haltung als Amme⁴² zu deuten ist. Vor ihr stehen zwei Mädchen und zwei kleinere Jungen. Am linken Bildrand ist eine Dienerin zu sehen, die eine Cista auf dem Kopf trägt. Zwischen den Menschen und den Gottheiten steht ein Altar, hinter dem ein in Vorderansicht wiedergegebener Diener einen außergewöhnlich großen Stier zum Opfer bereithält. Es fällt auf, dass die Amme, der Opferdiener und die Dienerin zum Betrachter ausgerichtet sind, während alle Familienangehörigen auf die Götter blicken. Dadurch wird nicht nur der Prozessionszug aufgelockert, sondern auch eine inhaltliche Differenzierung eingeführt. Auf diese Weise werden die zweitrangigen Personen von dem Geschehen getrennt, so dass allein die Mitglieder der Familie zu den Göttern beten und mit ihnen kommunizieren. Der kostbare Opfertier, die Sklaven und die Qualität des Reliefs betonen den hohen gesellschaftlichen

Betracht zu ziehenden Personen könnten jedoch zu dem selben Oikos gehören (z.B. Athen, Fethyie Camii P 11 A; Edelmann, Menschen Kat. Nr. F 6. – Brocklesby Park 110; Edelmann, Menschen Kat. Nr. F 32).

⁴¹ Über die Kategorisierung der Weihgeschenke s. W.H. Rouse, *Greek Votive Offerings. An Essay in the History of Greek Religion* (1902) 283ff.; F.T. van Straten in: *Faith* 81ff.

⁴² Zu den Ammen: S. Pfisterer-Haas, *Darstellungen alter Frauen in der griechischen Kunst* (1989) 16ff.; H. Rühfel, *AW* 19, 1988, 43ff.; Salta, *Grabstelen* 260ff. Über Ammen auf den Weihreliefs s. Edelmann, *Menschen* 44ff. und H. Schulze, *Ammen und Pädagogen. Sklavinnen und Sklaven als Erzieher in der antiken Kunst und Gesellschaft* (1998) 41f. Allg. zu Ammen auf Bildwerken: Schulze, *Ammen passim*.

Rang der Familie. Die Inschrift auf dem Epistyl nennt als Stifterin des Reliefs die Ehefrau Peisis.

Auf dem Relief B 3 (*Taf. 1,3*) sitzt die Göttin an der linken Bildecke und entsprechend sind die Adoranten zu ihrer Seite ausgerichtet. An der Spitze des Zuges befindet sich ein kleiner Junge, auf den eine weibliche erwachsene Gestalt folgt. Auf der Höhe des Kindes, auf einer hinteren Ebene, führt ein Oferdiener eine Ziege zu der Göttin heran⁴³. Auf dem Reliefbild fehlt der Altar, so dass Göttin und Sterbliche näher beieinander stehen. Die Frau hinter dem Jungen muss als die Anführerin des Zuges betrachtet werden, die wiederum das Kind der Gottheit präsentiert. Eine Reihe von männlichen Figuren unterschiedlichen Alters bildet den übrigen Teil des Zuges. Gleich nach der Frau sind drei bärtige Männer zu sehen und am Ende der Prozession steht ein weiterer, indes unbärtiger Mann. Der dritte Mann in der Reihe wird von einem sehr kleinen Jungen und einem Knaben begleitet. Zwischen den beiden letzten Männern ist eine Dienerin mit einer Cista auf dem Kopf dargestellt.

In der Wiedergabe des Adorantenzuges ist wiederum eine Auflockerung festzustellen. Die Mitglieder der Prozession sind nicht alle streng auf die Göttin ausgerichtet. Der zweite Mann ist fast in Vorderansicht abgebildet und wendet sich dem dahinterfolgenden zu, als würde er sich mit ihm in einem Gespräch befinden. Daraus ergibt sich eine Trennung der Frau von den männlichen Prozessionsteilnehmern. Die Anführerin erhält somit nicht nur wegen ihrer Frontalstellung, sondern auch durch diese kompositionelle Besonderheit eine herausgehobene Bedeutung. Es scheint, als befände sie sich in einer persönlichen Kommunikation mit der Göttin. Dabei wird durch die Vorführung des Kindes ihre mütterliche Seite betont. Gleichzeitig spielt auch die Stellung des Kindes am Kopf der Prozession und sein Verhältnis zu der sitzenden Göttin eine genauso wichtige Rolle. Die Göttin richtet ihren Blick auf das kleine Kind, das dadurch eine hervorgehobene Stellung innerhalb der Darstellung einnimmt. Diese besondere Beziehung zwischen Göttin und Kind erklärt sich aus der Tatsache, dass Artemis Brauronia als die Schutzherrin der Kinder galt. Artemis ist eine Gottheit, die als Erfinderin der Kindernahrung überliefert ist und die das Heranwachsen der Kinder vorantreibt. Unter diesem Aspekt ist ihr Heilwesen von großer Bedeutung, da Kinder gegenüber Krankheiten empfindlich sind. Im brauronischen Heiligtum bilden so denn auch die Kinderstatuen eine wichtige Votivgattung innerhalb der Anathemata⁴⁴. Bei den

⁴³ Die Ziege ist das häufigste Tieropfer an die Göttin. Über die Verbindung des Tieres zu Artemis s. Anm. 290.

⁴⁴ Vgl. Vorster, *Kinderstatuen* 57ff. Zu den Kinderstauen: T.C.W. Stinton, *CIQ* 26, 1976, 11ff.; Rühfel, *Kind* 216ff.; Th. Hatzisteliou-Price, *BCH* 54, 1969, 105; Vorster, *Kinderstatuen*; P.C. Bol, *AA* 1981, 643ff.; E.G. Raftopoulou, *Figures enfantines du Musée National d'Athènes. Département des Sculptures* (2000). Themelis,

Ausgrabungen wurden vier Knaben- und zwei Mädchenstatuen gefunden. Von 14 weiteren Köpfen gehören sicherlich sechs zu Mädchenstatuen. Die Deutung der anderen Köpfe hinsichtlich des Geschlechts ist umstritten⁴⁵. Das Sujet Kind bildet also durch die vielen Knaben – und Mädchenstatuen ein zentrales Thema des Votivrepertoires und veranschaulicht somit den wichtigsten Bereich des Einflusspektrums der Göttin, nämlich den Schutz der Kinder.

Nicht ganz klar sind die Familienverhältnisse der abgebildeten Personen zu erkennen. Das erste Paar muss ein Ehepaar bilden. Eine weitere Familie müssen der vierte Mann von links mit den auf seiner Seite abgebildeten Jungen darstellen, der wahrscheinlich der Bruder des Mannes oder der Frau des ersten Ehepaares ist. Der letzte Junge könnte sein Sohn sein, eine brüderliche Beziehung ist jedoch gleichfalls nicht auszuschließen. Die Verwandtschaftsbeziehung der relativ großen in der Mitte der Komposition abgebildeten männlichen Gestalt zu den übrigen Figuren ist schwer auszumachen. Am wahrscheinlichsten handelt es sich um den Vater oder einen Bruder des Mannes oder der Frau des ersten Ehepaares. Auffallend ist, dass die Menschen relativ groß dargestellt sind und den größeren Teil des Bildfeldes einnehmen, wodurch ihre prominente Stellung intensiver zum Ausdruck kommt.

a. Vorderansicht

Im folgenden soll die Darstellungsweise der Prozessionen eingehender untersucht werden. Bei dem an das Ende des 5. Jhs. zu datierenden Relief B 1 sind sowohl Familienmitglieder als auch Sklaven bzw. Dienersonen in Vorderansicht wiedergegeben. Auf dem Relief B 2 stehen die Opferdienerin, die vermutliche Amme und der Opferdiener in Vorderansicht. Die Mitglieder der Familie sind im Profil und auf die Götter hin ausgerichtet gearbeitet. Das differenzierte Darstellungsschema dient, wie schon oben erwähnt, außer zur Auflockerung der Komposition, auch dazu, den jeweiligen Status der Figuren zu kennzeichnen: die Stifter in streng religiöser Haltung sind den Göttern zugewendet, während Diener und Sklaven auf den Betrachter ausgerichtet und somit vom Geschehen distanziert sind. Auf dem Relief B 1 sind

Fuhrer Brauron vertritt die Ansicht, dass die Mädchenstatuen nicht mit dem Arkteiaritus zusammenhängen, weil es auch Knabenstatuen gefunden wurden.

⁴⁵ Zwei von den vier Mädchenköpfen sind in Ergon 1958, 36f. Abb. 39 abgebildet. Weitere vier Köpfe in Prakt. 1950 Abb. 5; 178 Abb. 7 zu finden: Zu diesen Statuen s. Vorster, Kinderstatuen 57ff. Sie vermutet weiterhin, daß nicht alle Mädchenstatuen von Arktoi geweiht wurden. Generell wurden Kinderstatuen neben Artemis, an Asklepios, Amphiaros, Apollon, Artemis Eileithya, Eileithya und Demeter geweiht. Dazu ebenda 57ff.

sowohl die Dienerin mit der Cista als auch drei Mitglieder der Prozession in Vorderansicht wiedergegeben. Die Frontaldarstellung von jeweils einem Ehepartner bringt außer dem Bestreben nach Darstellungsvielfalt auch eine Aussageabsicht zum Ausdruck. Despinis deutet die in Vorderansicht dargestellten zwei Frauen als die Ehefrauen der beiden Söhne der Aristonike und die dritte männliche Figur in Vorderansicht als den Ehemann ihrer dahinter dargestellten Töchter, was jedoch aus den schon besprochenen Gründen nicht plausibel erscheint. Die Vorderansicht eben eines Ehemitglieds von jedem Ehepaar dient dazu, den Status des im Profil dargestellten ersten Paares als Auftraggeber von dem der anderen Personen zu unterscheiden. Auf B 3 treten die Menschen räumlich stärker und souveräner im Reliefbild auf. Hier führt die Frontalstellung des Ehemannes und seine Hinwendung zum daneben stehenden Mann zu einer Betonung der Frau als Anführerin des Zuges und evoziert zugleich den Eindruck einer „internen“ Kommunikation zwischen der Frau und einer weiblichen Gottheit. Der Ehemann befindet sich andererseits mit seinem Verwandten in einer Art dialogischer Beziehung⁴⁶.

Neben diesen formalen und inhaltlichen Aussagen liegt eine weitere Funktion der Frontalität im Erzeugen von Kommunikation⁴⁷. Während auf den Reliefs mit Gott und Menschen im Profil das Bild in seinen räumlichen Dimensionen begrenzt ist, tragen die in Vorderansicht wiedergegebenen Figuren dazu bei, dass der Betrachter an diesem Blickaustausch gewissermaßen teilnimmt, womit eine visuelle Interaktion erzeugt wird. Die im Profil abgebildeten Menschen kommunizieren mit der Gottheit, während die in Frontalstellung dargestellten Figuren sich in einer direkten Kommunikation mit dem Betrachter befinden. Somit entsteht eine Interaktion zwischen den beiden und das Bild wird lebendig. Diese Darstellungsweise führt auch zugleich dazu, die Personen der Prozession von der Kommunikation mit den Göttern auszuklammern und mehr in die Sphäre des Betrachters bzw. der Öffentlichkeit einzubeziehen. Das Ergebnis ist eine Minderung der vom Bild hervorgerufenen Religiosität der Menschen, da nicht alle Personen betend auf die Gottheit blicken.

Allgemein ist unter den Weihreliefs eine Zunahme der in Vorderansicht dargestellten Figuren ab der Mitte des 4. Jhs. festzustellen. Die gleiche Entwicklung findet auch in der

⁴⁶ Zu diesem Schema s. E. Berger, Das Basler Arztrelief (1970) 109ff; N. Himmelmann-Wildschütz, Studien zum Ilissos-Relief (1956) 31ff; Neumann, Probleme 35ff; T. Hölscher in: Festschrift E. Berger, 15 Beih. AntK (1988) 166ff. und mit weiterer Lit.

⁴⁷ In der Gattung der Urkundenreliefs werden die Geherten bei ihrer Bekrängung, neben der Profildarstellung, auch frontal wiedergegeben. Dadurch steigert sich die Repräsentation des Geehrten aber zugleich wird er als Vorbild für den Betrachter präsentiert. Vgl. Meyer, Urkundenreliefs 211 mit den entsprechenden Beispielen.

Gattung der Grabreliefs statt, wobei dort diese Darstellungsweise sowohl den Verstorbenen als auch die Familienmitglieder und das Dienerpersoneel charakterisiert. Hier kennzeichnet die Vorderansichtigkeit oder einfach die Blickrichtung zum Betrachter entweder den Verstorbenen oder auch andere Mitglieder seiner Familie, wobei diese Darstellungsweise der öffentlichen Repräsentation letzterer diente⁴⁸. Selbstbewusstsein und unmittelbare visuelle Interaktion zwischen den abgebildeten Familienmitgliedern und dem Betrachter waren Elemente dieser Kommunikation.

Aus den oben besprochenen Beispielen geht auch hervor, dass die Frauen eine wichtige Rolle im Kult der Artemis Brauronia spielten. Sie treten als Stifterinnen von Weihreliefs auf, wie auf B 1 und B 2, oder besitzen die wichtige Rolle der Anführerin der Opferprozession (B 4 und B 3)⁴⁹. Es ist charakteristisch, dass auf beiden Reliefs, die laut Inschrift von einer Frau gestiftet wurden, ein Mann den Zug anführt. Es entsteht somit ein Gleichgewicht zwischen der Männer- und der Frauenposition⁵⁰.

⁴⁸ Dazu Bergemann, Demos 91ff.

⁴⁹ Auf den meisten Weihreliefs mit Darstellungen von Ehepaaren oder Familiengruppen sind die Anführer des Opferzuges in der Regel Männer. In den seltenen Fällen, in denen Frauen diese Position einnehmen, müssen sie als die Stifter der Reliefs betrachtet werden. Die Frauen sind auf diesen Darstellungen manchmal kniend abgebildet: 1) *als Anführerin einer Familienprozession*: a) stehend: Berlin, Staatl. Mus. 723; Edelmann, Menschen Kat. Nr. D 37 und b) kniend: Athen, Agora Mus. S 1939; Edelmann, Menschen Kat. Nr. D 2. – Athen, Fethyie Camii P 10 A; Edelmann, Menschen D 7. – Athen, Fethyie Camii P 35 B; Edelmann, Menschen Kat. Nr. D 9, 2) *als Anführerin einer Familiengruppe* a) stehend: Athen, Akr. Mus. 2401, 2409, 2672; Edelmann, Menschen Kat. Nr. F 1. – Athen, NM 1407; Edelmann, Menschen Kat. Nr. F 18. – Oxford, Ashmolean Mus. 88; Edelmann, Menschen Kat. Nr. F 37. – Athen NM 2389; Edelmann, Menschen Kat. Nr. U 75. – Athen, Privatbesitz; Edelmann, Menschen Kat. Nr. U 114. – Dresden, Staatl. Kunstsammlungen ZV 2602; Edelmann, Menschen Kat. Nr. U 128. Frauen sind auch inschriftlich als Stifterinnen von Weihreliefs mit Familiendarstellungen bekannt: Athen NM 1431; Edelmann, Menschen Kat. Nr. D 23: Aristarche. – Athen NM 8793, Edelmann, Menschen Kat. Nr. F 5: Lysistrate. Zu den Frauen als Anführerinnen eines Adorantenzuges auf den Weihreliefs vgl. A. Klöckner in: Griechische Klassik 325. Zu den Frauen als Auftraggeber von Weihgeschenken s. R. Hawley (Hrsg.), Women in Antiquity. New Assessments (1995) 97ff.; Ch. Sourvinou-Inwood in: Pandora 118. Zu Frauen als Opferdarbringer s. R. Osborne, CIQ 43, 1993, 392ff.

⁵⁰ Auch in den Fällen, in denen die Inschrift eine Frau als Stifter des Reliefs nennt, geht entweder ihr Ehemann voran (Athen, Epigr. Mus. 8793; Edelmann, Menschen Kat. Nr. F 5. – Athen, Fethyie Camii P 18A; Edelmann, Menschen Kat. Nr. U 37) oder beide treten zusammen als Ehepaar auf (Athen NM 1431; Edelmann, Menschen Kat. Nr. D 23. – Athen, Piräusmuseum 3; Edelmann, Menschen Kat. Nr. D 32). Nur in einem Fall ist eine Frau sowohl inschriftlich als Stifterin bezeugt als auch als Anführerin kniend wiedergegeben.

b. Die Weihreliefs als Familienbilder

Die Familiengruppierungen folgen einem einfachen Aufbau. Auf B 2 ist eine kinderreiche Kernfamilie wiedergegeben und auf B 1 werden vier Familien samt ihren kleinen Kindern parataktisch angeordnet. Die Vorführung eines Kindes auf B 3, das auf diese Weise eine prominente Position innerhalb der Darstellung einnimmt, die Darstellung weiterer Kinder (zwei weibliche und zwei männliche) auf B 2, mindestens eines Kindes auf B 4 (*Taf. 2,1*), und von vier Ehepaaren mit jeweils einem Kind auf B 1, sprechen für die kinderschützende Funktion der Göttin. Mit den Weihungen erhoffen sich die Stifter an erster Stelle die Gesundheit dieser Kinder und dann aller Familienangehörigen. Schwierigkeiten bei der Klärung der Familienverhältnisse bestehen bei B 4 und besonders bei B 3, da die Anzahl der Männer und Frauen unterschiedlich ist. Die Familiendarstellungen auf diesen wie auch auf vielen anderen Weihreliefs sind Zeugnisse der kollektiven Teilnahme von Familien und von Verwandtschaftsgruppierungen an der religiösen Praxis⁵¹. Sie sind keine individuellen Weihgeschenke, sondern betonen die Religiosität der Menschen und auf vielen Reliefbildern die Kollektivität in der Kultausübung.

Die Menschendarstellungen auf den Weihreliefs von Brauron stellen Kernfamilien (B 2) sowie Familiengruppierungen (B 1, B 3, B 4) dar⁵². Das Weihrelief B 4 vom Ende des 5. Jhs. v.Chr. stellt eines der ersten Beispiele aus der Blütezeit der Gattung dar. Die anderen brauronischen Reliefs gehören dem 4. Jh. v.Chr. an und stammen damit aus der Zeit der größten Produktion dieser Gattung. Es muß festgehalten werden, dass diese Weihreliefs wie auch die vielen weiteren Weihreliefs mit Familien von Familien geweiht wurden. Ihre kompakte, prozessionsartige Darstellungsweise bringt den Begriff ‚Familie‘ viel deutlicher als andere Gattungen zum Ausdruck. Während bei anderen Familienweihungen ihr spezifischer Charakter oftmals nur durch die Inschrift eines Mitglieds, das für ein anderes Mitglied eine Weihung unternimmt, zu erkennen ist oder – im Falle von Statuenweihungen – dieser durch die additive Komposition der Bildnisse zum Ausdruck kommt⁵³, werden auf den Weihreliefs

⁵¹ Im Beispiel des Asklepioskultes in Athen s. S.B. Aleshire, *The Athenian Asklepieion* (1989) 63ff.

⁵² Zu *Συγγενεῖς* und *Oikos* s. Löhr, *Familienweihungen* 165ff; Bergemann, *Demos* 31 bemerkt, dass die sukzessive Anbringung der Namen in den Grabstelen nicht den Todesdaten entsprach, sondern auf dem Streben nach Darstellung des familiären Verhältnisses der Verstorbenen beruhte.

⁵³ Das ist bei den Familienweihungen der Fall, auf denen die Mitglieder der Familie dargestellt sind. Löhr, *Familienweihungen* legt seinem Katalog von Familienweihungen hauptsächlich die inschriftlichen Zeugnisse zugrunde. Dabei versteht er u.a. auch solche Denkmäler als Familienweihungen, die nur von bestimmten Familienmitgliedern für andere Mitglieder der Familie gestiftet wurden.

die ganze Familie bzw. der Oikos oder Familiengruppierungen bildlich dargestellt. Somit ist auch offensichtlich, dass diese Bilder für die Stellung der Familie und die Beziehungen zwischen den Verwandten in Athen des 4. Jhs. aussagekräftig sind⁵⁴.

Die Zunahme an Familiendarstellungen findet sich in der gleichen Zeit auch in der Gattung der Grabreliefs⁵⁵. Besonders um die Mitte des 4. Jhs. v.Chr. fallen diese Bilder auf. Das Vorkommen von Familienbildern auf den Grabmonumenten steht zweifelsohne mit der gesellschaftlichen und juristischen Stellung des Oikos in Athen im Zusammenhang. Der Schutz der Familie und die Sorge um die älteren Mitglieder war vom athenischen Staat gesetzlich geregelt, und der Amtsantritt eines jeden Magistrats hatte die Erfüllung dieser familiären Pflichten als Voraussetzung. Die Grabreliefbilder mit Familien waren an zentralen Straßen aufgestellt und stellten den Oikos und seine Mitglieder zur Schau. Freilich dienten diese Bilder nicht nur den Notwendigkeiten der Dokimasie und als Apodeixis der athenischen Abstammung, wie es angenommen wurde⁵⁶. Neben diesen öffentlichen Aspekten spielten gleichzeitig auch andere, mehr private Faktoren eine Rolle. Familiäre Zuneigung und Abschied durch den Tod werden sicherlich weitere Beweggründe gewesen sein⁵⁷. Die Bilder der Grabreliefs waren im Vergleich zu denen der Weihreliefs „öffentlicher“. Während Grabmonumente an Straßen standen, wurden Weihreliefs in den Heiligtümern aufgestellt und wurden daher nur von deren Besuchern gesehen, die nur zu bestimmten Anlässen dort erschienen. Damit war die Zahl der Betrachter von Weihungen deutlich beschränkt. Die Familienbilder präsentierten trotzdem den Oikos und waren Zeugnisse der Religiosität der Familie und der Erfüllung religiöser Pflichten⁵⁸. In dieser Hinsicht werden diese Bilder weniger „politisch“ gewesen sein. Ein weiterer Unterschied der Familienbilder auf Grabreliefs und Weihreliefs ist, dass die Kompositionen der zweiten oftmals mehrfigurig sind. Sie können

⁵⁴ Vgl. T. Hölscher in: R. Bianchi-Bandinelli (Hrsg.), *Storia e Civiltà dei Greci* 3/6 (1979) 374; zu analogen Familienbildern auf den Grabreliefs s. Bergemann, *Demos* 226f. 286. Zu Familienweihungen hellenistischer Herrscher s. A.H. Borbein, *JDAI* 88, 1973, 88ff.; B. Hintzen-Bohlen, *JdI* 105, 1990, 130ff. Zu den Familien auf hellenistischen Totenmahlreliefs s. J. Fabricius, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs. Grabrepräsentation und Wertvorstellungen in ostgriechischen Städten* (1999) 101ff. 325ff. und mit weiterer Lit.

⁵⁵ Dazu Bergemann, *Demos* 123ff. Zu der Zahl der Bestatteten in den attischen Periboloi s. Bergemann a.O. 14f. Die meisten umfassen drei Generationen. Interesse an gemeinsamer Darstellung der Familie: Bergemann a.O. 30. 33. Zu den Familien und dem Staat s. Bergemann, *Demos* 129 mit Anm. 75. Zu Familien auf den Grabreliefs vgl. Salta, *Grabreliefs* 113; Dohrn, *Plastik* 188f.

⁵⁶ So Bergemann, *Demos* 32f.

⁵⁷ Dazu s. N. Himmelmann, *Attische Grabreliefs* (1999) 96ff., der mit Recht die Überbetonung des politischen Charakters der Grabstelen durch Bergemann scharf kritisiert.

⁵⁸ *Isaeus* 5,42-44.

also eine breite Verwandtschaftsgruppe darstellen, die umfangreicher ist, als jene der Grabreliefs. Auf B 4 sind sechs Erwachsene, ein Knabe und ein Kleinkind, auf B 1 acht Erwachsene und vier Kinder, auf B 3 fünf Erwachsene und drei Kinder und auf B 2 zwei Erwachsene und vier Kinder zu erkennen. Die Repräsentation der Menschen in den Heiligtümern durch die Reliefs besaß gleichzeitig, wie angesprochen wurde, auch eine andere Funktion, nämlich die Dargestellten unter den Schutz der Gottheit zu stellen. Die Familie bewegt und präsentiert sich auf zwei Ebenen: vor den Göttern und vor der Öffentlichkeit. Es muss dabei festgehalten werden, dass die brauronischen Weihreliefs vor den Wänden der Banketräume aufgestellt waren, in denen die verschiedenen athenischen Beamten zusammenkamen, um beim Fest der Artemis Brauronia zu speisen. Der penteterische Rhythmus und die Organisation des Festes durch die zehn Hieropoioi zeigt dessen zentrale Bedeutung. Auch wenn die mehrfigurigen Gruppierungen Zeugnisse des Verwandtschaftsspektrums der athenischen Gesellschaft, ihrer Beziehungen und gemeinsamen religiösen Aktivitäten sind, bildete speziell der Kultsektor neben dem Grabbereich einen weiteren Platz zur Formierung der familiären Verhältnisse⁵⁹.

Die Zunahme der Wiedergabe von Familienbildern setzt sich ebenso in den Götterbildern durch⁶⁰. Hier sind die Familienverhältnisse der Götterversammlungen oftmals Spiegel der Verwandtschaftsbeziehungen der Menschen, haben aber zugleich einen paradigmatischen Charakter für die Menschen. Der Heros wird oft mit der Heroine dargestellt, Leto mit den Kindern, Asklepios mit seiner Frau und den Kindern als Exempla der athenischen Familie⁶¹. Freilich können die Darstellungen der Mitglieder einer Götterfamilie durch bestimmte Funktionen dieser Götter für die menschliche Gesellschaft und insbesondere für die Weihenden motiviert sein⁶². Dennoch spielen aber auch die verwandtschaftlichen Beziehungen der Gottheiten untereinander im Sinn einer Familie eine bedeutende Rolle. Die

⁵⁹ Hölscher, Öffentliche Räume 65 betont die Formierung der Familie besonders in den Grabstätten, während er den Zusammenschluss der Menschen in den Heiligtümern nach anderen Faktoren wie dem Geschlecht, den Altersgruppen oder den Berufsgruppen bestimmt. Auch wenn diese Faktoren wichtig sind, bilden die Familienbilder auf den Weihreliefs ein wichtiges Zeugnis der Familie und der familiären Beziehungen in der Kultausübung.

⁶⁰ Vgl. H. Knell, Die Darstellung der Götterversammlung in der attischen Kunst des VI. und V. Jahrhunderts v. Chr. (1965) 70; Neumann, Probleme 52; A.H. Borbein in: W. Eder – Ch. Auffarth (Hrsg.), Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform? Symposium Bellagio 1992 (1995) 440.

⁶¹ Vgl. Löhr, Familienweihungen 129 mit Lit.; 218. 221.

⁶² Zur Deutung der Asklepiosfamilie auf den Weihreliefs s. M. Droste, Die Asklepiaden. Untersuchungen zur Ikonographie und Bedeutung (2001) 36ff. 113ff.

athenische Polis schätzte den Oikos als die Grundlage für das Weiterbestehen der Generationen und des Staatswesens⁶³. Der Oikos war daher dieses Kernelement, und die athenischen Gesetze beabsichtigten dieses Gefüge zu beschützen. Andererseits dürfen auch die ad hoc Elemente der Familienbeziehungen in der Praxis der Familienweihungen nicht außer Betracht bleiben. Die Emotionalität und Zuneigung zwischen den Mitgliedern einer Familie waren sicherlich von Bedeutung.

Darüberhinaus besitzt die Weihung eines Reliefs in ein Heiligtum mehrere Bedeutungsaspekte. Erstens ist das Weihrelief – wie jedes Weihgeschenk – ein *ἀγάλμα* an die Götter. Die Redner des 4. Jhs. v.Chr. betonen diesen Aspekt der Gabe. So preisen sich einige Athener selbst, da ihre Vorfahren ihre *ἀπαρχαί* auf die Akropolis und *ἀγάλματα* den Göttern gestiftet hätten. Hingegen tadeln sie einen gewissen Dikaiogenes, weil er nicht die Gaben, die den Göttern gehörten, dargebracht hätte⁶⁴. Darin spiegelt sich die Religiosität der Athener und die Haltung gegenüber den religiösen Traditionen des Oikos wider. Diese Haltung wurde auch in die Polisgesetze projiziert, wobei die Athener bei der Dokimasie befragt wurden, ob sie einen Apollon Patroos und einen Zeus Herkeios hatten und wo ihre Schreine waren. Die Frage nach den Oikoskulten steht selbstverständlich im Zusammenhang mit der Erhaltung der Traditionen und der Religiosität der Athener. Die Weihreliefs dienten möglicherweise als *ἀγάλματα* an die Gottheit, zur Verschönerung der Heiligtümer und gleichzeitig waren sie Ausdruck der von der Polis hochgeschätzten Religiosität der Familie.

Parallel zur *εὐσέβεια* des Stifters bzw. der Stifterin⁶⁵ war das Anathem durch das Familienbild an die Normen des Staates angepasst. Heirat, Gründung eines Oikos und Zeugung von Kindern waren prinzipiell zentrale Anliegen jedes Athener Bürgers⁶⁶. Dazu

⁶³ Allg. zu den Familien s. V. Siurla-Theodoridou, Die Familie in der griechischen Kunst und Literatur des 8. bis 6. Jhs. v. Chr. (1989); S.B. Pomeroy, Families in Classical and Hellenistic Greece (1997).

⁶⁴ Isaeus 5, 41-45.

⁶⁵ Zu den Weihreliefs als Ausdruck der Religiosität der Athener vgl. Neumann, Probleme 79f.; Vikela, Kulttopographie 170; A. Tillios, Die Funktion und Bedeutung der Reiter- und Pferdefuhrerdarstellungen auf attischen Grab- und Weihreliefs des 5. und 4. Jhs. v. Chr. (2010) 79. Zu der Religiosität in Ehrendekreten s. Chr. Veligianni – Terzi, Wertbegriffe in den attischen Ehrendekreten der klassischen Zeit (1997) 307ff. Zur Religiosität als Motiv von Weihungen in der hellenistischen und römischen Zeit s. E. Stavrianopoulou, "Gruppenbild mit Dame". Untersuchungen zur rechtlichen und sozialen Stellung der Frau auf den Kykladen im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit (2006) 246.

⁶⁶ Zum Oikos allg. s. W.K. Lacey, Die Familie im antiken Griechenland (1983); Brulé, Cité 130ff; Pomeroy, a.O. 20ff.; L.C. Nevett, House and Society in the Ancient Greek World. New Studies in Archaeology (1999) 4ff. Zur Heirat als Ausdruck der Bürgerethik s. Hartman, Heirat 130ff, die auf Klagefälle in den Quellen hinweist, wenn man unverheiratet blieb.

gehörte eine gute Eheführung und die Sorge um die Kinder und die Eltern. Ehebruch und sexuelle Abenteuer wurden missbilligt⁶⁷. Dabei muss betont werden, dass in der Philosophie die Familie entsprechend hoch gepriesen wurde. Durch die Darstellung der Familienmitglieder (Mann, Frau, Kinder oder andere Verwandten) und einer Hausdienerin, die bei der Prozession anwesend war, oder einer Amme repräsentiert sich der Oikos auf dem jeweiligen Weihrelief. Gleichzeitig soll durch das Opfertier und die Weihgeschenke in der Cista seine wirtschaftliche Potenz sichtbar werden⁶⁸. Darüber hinaus wird durch die Darstellung der Amme der soziale Status der Familie betont, d.h. je mehr Diener abgebildet wurden, desto höher ist der Rang der Familie einzuschätzen; zugleich ist es aber auch ein Zeichen der Stellung der Amme in der Familie und ihrer Teilnahme an deren religiösen Aktivitäten. Zudem ist die emotionale Bindung der Kinder und der Eltern an sie nicht weniger bedeutend. Eine Analogie dieser Haltung bilden die Grabepigramme für Ammen, in denen sie für ihre Leistungen von dem Mann und der Frau der Familie gepriesen werden⁶⁹. Auch der Kinderreichtum auf B 2 ist als Präsentation des Reichtums eines Oikos zu verstehen, da das Aufziehen von vielen Kindern eine wohlhabende Familie voraussetzte⁷⁰.

Auf B 2 ist, wie gesagt, eine Kernfamilie, ein Oikos dargestellt. Auf B 1 sind möglicherweise vier Kernfamilien, also vier Oikoi, zu sehen. Eine Definition des Wortes Oikos hinsichtlich der Verwandtschaftsbeziehungen und der Zahl der Athener Bürger ist hier nützlich. Zwar besteht ein Oikos grundsätzlich aus einem Mann, seiner Frau und einem oder mehreren Kindern, allerdings konnten zu ihm auch andere Verwandte, etwa der nicht verheiratete Bruder oder die Eltern des Ehemannes, gehören. Die Familienverhältnisse auf den Weihreliefs könnten die familiäre Konstellation eines Oikos darstellen, zugleich aber können mehrere, miteinander verwandte Oikoi auf dem Relief abgebildet werden. Mit dem Begriff Oikos wird eine Kernfamilie bezeichnet. Der Begriff implizierte gewiss materielle Aspekte wie das Haus, die Felder, die Tiere und die Anzahl der Dienerschaft, aber ab dem Ende des 5. Jhs. ist bezeugt, dass der Begriff sich auf die Mitglieder der Familie bezieht. Charakteristisch ist das Beispiel des Vouelos, dessen fünf Söhne geheiratet und fünf Oikoi gegründet haben⁷¹.

⁶⁷ Lys. 14,28. 41. Vgl. Bergemann, Demos 124.

⁶⁸ Vgl. J.A. Dickmann in: Griechische Klassik 312.

⁶⁹ Ch.W. Clairmont, *Gravestone and Epigram. Greek Memorials from the Archaic and Classical Period* (1970) Nr 18. Nr. 25.

⁷⁰ R.J. Littman, *Kinship and Politics in Athens. 600-400 B.C.* (1990) 101; Löhr, *Familienweihungen* 182ff.

⁷¹ Demost. 43,19. Zu den Vouelidai s. Ch.A. Cox, *Household Interests. Property, Marriage Strategies and Family Dynamics in Ancient Greece* (1998) 4ff. Zum Begriff Oikos s. B.S. Straus in: W.R. Connor (Hrsg.),

In der Weihepraxis findet sich eine Häufung der Anatheme von Angehörigen sowohl innerhalb einer Generation, etwa Weihungen von Brüdern füreinander, als auch zwischen Angehörigen unterschiedlicher Generationen, etwa der Vater weiht für den Sohn⁷².

Die Annahme, dass die Familienbilder auf den Weihreliefs für einen allgemeinen Rückzug der Athener aus dem öffentlichen Bereich der Politik hin zum privaten Bereich der Familie sprächen, muss mit Vorbehalt betrachtet werden⁷³. Zwar betonen diese Bilder die familiäre Sphäre, aber es gilt zu bedenken, dass auch die Polis vitales Interesse an der Erhaltung und der Führung des Oikos hatte, was seinen Ausdruck in ihren Gesetzen findet: Die Polis besteht aus Oikoi. So zweifelt auch J. Bergemann in seiner Untersuchung der attischen Grabreliefs daran, dass die Familienbilder im Grabbereich für einen Rückzug der Athener ins Private sprächen, und erklärt diese Bilder aus der zunehmenden Bedeutung der Familie innerhalb der Polis⁷⁴.

Eines der vier brauronischen Weihreliefs mit Familienbildern ist in das Ende des 5. Jh. v.Chr. zu datieren und bildet eines der frühesten Beispiele mit mehrfigurigen Adorantendarstellungen (B 4). Die anderen drei (B 1, B 2, B 3) stammen aus dem dritten Viertel des 4. Jhs., einer Periode, die von einer Fülle von Weihreliefs mit Familiendarstellungen gekennzeichnet ist⁷⁵. Diese Zeit ist durch die politischen und wirtschaftlichen Reformen des Euboulos und besonders des Lykourg geprägt. Wahrscheinlich kam der Ehe und der Familie in dieser Zeit eine hervorragende Stellung unter der Politik des Lykourg zu. Für Lykourg war Eusebeia das charakteristische Element eines Bürgers⁷⁶. Mit diesem Begriff meinte Lykourg Ehre für die Götter, die Eltern, die Vorfahren und das Vaterland⁷⁷. Der Politiker war eng an religiöse und moralische Werte gebunden, schätzte den

Aspects of Athenian Democracy (1990) 101ff.; D.M. MacDowell, *CIQ* 39, 1989, 10-21; Cox a.O. 130ff.; J. Roy, *GaR*, 1999, 1ff.; Brulé, *Cité* 130ff.

⁷² Löhr, Familienweihungen zählt 51 Weihungen mit Angehörigen einer Generation und 115 Weihungen mit Angehörigen zweier Generationen.

⁷³ Im 4. Jh. wurde ein Desinteresse an der Politik konstatiert. Dazu J. Bleicken, *Die athenische Demokratie* (1994) 404ff.; Pomeroy a.O. 66; Edelmann, *Menschen* 181.

⁷⁴ *Demos* 123. 130.

⁷⁵ Vgl. Neumann, *Probleme* 53f.

⁷⁶ Zu der Eusebeia als Weihungsgrund s. auch Himmelmann, *Bildnisse* 23f.

⁷⁷ Dazu S. Salomone, *Atene e Roma* 21, 1976, 41-59. Zu der Hochschätzung von Werten wie *agathos* und *semnos* vgl. ebenda 43f. Hintzen-Bohlen, *Kulturpolitik* 127; G. Wirth, *Hypereides, Lykurg und die Autonomia der Athener. Ein Versuch zum Verständnis einiger Reden der Alexanderzeit* (1999) 35ff.; M. Vielberg, *RhM* 1999, 49f. bes. 60ff. will in der Politik des Lykurg weniger eine verstärkte Religiosität, sondern den Patriotismus des Politikers sehen.

hohen Wert der Familie und war deswegen besonders streng in Fällen der Zerstörung eines Oikos⁷⁸. So klagte er z.B. im Fall des Ehebruchs und des darauffolgenden erbrechtlichen Streites einen bestimmten Lykophron an und wertete den Fall als eine Gefahr für die demokratische Ordnung⁷⁹. Auch den Göttern der Phratrien, die als Familienverbände zu verstehen sind, wurde in dieser Zeit erhebliche Bedeutung durch die Errichtung des Tempels des Apollon Patroos sowie des kleinen Schreins des Zeus Phratrios und der Athena Phratria als ein Ensemble auf der Agora beigemessen⁸⁰. Bei der Reorganisierung der Ephebie in diesen Jahren wurde die Vertrautheit der Epheben mit den patriotischen Kulturen durch ihre Teilnahme an den Festen und ihre abwechselnde Stationierung in den attischen Grenzheiligtümern zum Ausdruck gebracht⁸¹. Weitere Schritte, wie die Restauration des Tempels der Artemis Aristoboule und anderer Tempel und die Beschaffung von Gefäßen für die Kanephoren für die Panathenäische Prozession, spiegeln gleichfalls diese Politik wieder. Alle diese religiösen Maßnahmen und die Betonung ihrer glorreichen Geschichte dienten sicherlich der Stärkung des attischen Patriotismus. Zugleich kennzeichnen sie die Frömmigkeit des Politikers. Es ist hier von Bedeutung, dass Lykourgos aus dem Genos der Eteoboutaden stammte, einem der prominentesten Priestergeschlechter Athens. Zu seinen religiösen Ämtern gehört auch seine Teilnahme als Hieropoios an der Pythais von 326/5 v. Chr.⁸².

Die Kinder sind meistens in ihrem eng um den Körper geschlungenen Himation abgebildet, was auf ihre gute Erziehung hinweisen könnte⁸³. Darüber hinaus ist in der Regel die Bekleidung der Jungen und Mädchen jener der Erwachsenen angepasst. Dass es bestimmte Regeln für die Bekleidung der Kinder in den Heiligtümern gab⁸⁴, scheint unwahrscheinlich. Die Kinderstatuen z.B. aus Brauron zeigen die Kinder, gleich welchen Geschlechts, in einer gelassenen Haltung. Es scheint, dass die Kinder in dieser Zeit einen hohen Wert in der Familie gehabt hatten. Dies bezeugen sowohl die Grabreliefs mit Kinderdarstellungen als auch die Votivstatuen von Kindern sowie entsprechende Darstellungen auf den Weihreliefs. Dabei muss festgehalten werden, dass die Gesundheit der Kinder einen Beweggrund für die

⁷⁸ Hintzen-Bohlen, Kulturpolitik 126ff.

⁷⁹ Lykurg. Frag. 10-11,1,2; J. Engels, Studien zur politischen Biographie des Hypereides (1989) 192ff; Hintzen-Bohlen, Kulturpolitik 126.

⁸⁰ Dazu s. Knell, Athen 80ff. (Tempel des Apollon Patroos) 91ff.(Oikos der Phatriengötter); Hintzen-Bohlen, Kulturpolitik 45ff.

⁸¹ Vgl. Hintzen-Bohlen, Kulturpolitik 118.

⁸² Zu den politischen und religiösen Ämtern des Lykurg s. Hintzen-Bohlen a.O. 105ff.

⁸³ A. Petridou-Gorecki, Mode im antiken Griechenland (1989) 130.

⁸⁴ So Edelmann, Menschen 38.

Stiftung eines Weihreliefs darstellte. So weihte etwa eine Lysistrate ein Relief mit der Darstellung von Erwachsenen und Kindern laut Inschrift ὑπὲρ τῶν παιδίων, d.h. für die Kinder⁸⁵.

Das Relief B 9 (*Taf. 3,3*) ist das einzige vollständig erhaltene Beispiel, das nicht eine Familie oder eine Familiengruppierung darstellt, sondern eine einzige männliche Gestalt⁸⁶. Der Adorant ist nach links tretend gegenüber der fackeltragenden Göttin abgebildet. Seine Rechte hat er adorierend erhoben. Zwischen der Göttin und dem Adorant ist ein gewisser Abstand gelassen, und es ist nicht auszuschließen, dass dort ein Altar aufgemalt war. Es muss also konstatiert werden, dass Artemis Brauronia zwar besonders von Frauen und Familien, aber zugleich auch von einem Mann verehrt werden konnte. Es fällt schließlich auf, dass, während die Adoranten auf den anderen Weihreliefs deutlich kleiner als die Götter abgebildet sind, auf diesem Relief Göttin und Mensch annähernd die gleiche Größe besitzen⁸⁷.

c. Die Weihreliefs als Votivgattung

Die Auswahl eines Reliefs als Votivform kann aus vielen Gründen geschehen sein. In den verschiedenen Votivgattungen trifft man sowohl anthropomorphe als auch zoomorphe und andere Weihungen. Der Stifter wollte entweder ein menschliches Bild, eine εἰκὼν, ein Götterbild oder ein Tierbild weihen⁸⁸. Manchmal ist allerdings bei den anthropomorphen Weihungen nicht klar, ob der Gott oder der Stifter abgebildet ist⁸⁹. Auch bei den zoomorphen Weihungen ist es schwierig zu bestimmen, ob die Weihung eines Tierbildnisses an sich das eigentliche Votiv war oder nicht auf das Opfer des entsprechenden Tieres hinweisen sollte. Die Darstellungen von Göttern, Adoranten und Opfertieren auf den Weihreliefs vereinen diese Komponenten, was bei anderen Gattungen nicht möglich ist. Darüberhinaus hat das Bild eine erzählerische Kraft, die andere Votive nicht haben. In diesem Zusammenhang ist es von Bedeutung, dass die εἰκὼν eines Menschen im Heiligtum stand, so dass der Gott ihn schützen konnte. Die Darstellungen der Menschen auf den Weihreliefs und die vielen Kinderstatuetten in Brauron müssen auch diese Funktion gehabt haben.

⁸⁵ Athen, EM 8793; Edelmann, Menschen Kat. Nr. F 5 mit Lit.

⁸⁶ Zum Verhältnis einzelner Adoranten gegenüber Gottheiten auf Weihreliefs s. Edelmann, Menschen 54ff.

⁸⁷ Zur Größenvariierung auf den Weihreliefs und in anderen Gattungen s. H. Rauscher, Anisokephalie. Ursache und Bedeutung der Größenvariierung in der griechischen Bildkomposition (1971).

⁸⁸ Dazu s. van Straten in: Faith 81ff.

⁸⁹ Vgl. Himmelmann, Bildnisweihung 21.

d. Auftraggeber der Weihreliefs

Die prosopographische Analyse der Auftraggeber, deren Namen in der auf dem Epistyl erhaltenen Weihinschrift erscheinen, zeigt, dass diese zur oberen gesellschaftlichen Schicht gehörten. Die Reliefs B 1 und B 2 sind von hoher handwerklicher Qualität und auf beiden tritt eine Frau als Stifterin auf. Die Auftraggeberin des Reliefs B 1 ist Aristonike, deren Ehemann Antiphates aus Thoraiai ein wohlhabender Athener gewesen sein muss, da er Syntrierarch im Jahr 356 v. Chr. war.⁹⁰ Der Ehemann der Stifterin des Reliefs B 2, ist Lykoleon, den Despinis mit dem bei Aristoteles (rhet. 1411 b 6) erwähnten Trierarchen identifiziert⁹¹. Die Qualität des Reliefs, seine großen Dimensionen und die Darbringung eines kostbaren Opfertiers, stimmen mit den Ergebnissen der prosopographischen Untersuchung überein.

Ein wohlhabender Auftraggeber ist auch für das Relief B 3 anzunehmen, das von ebenso hoher handwerklicher Qualität ist. Allerdings wird hier anstelle des Stieres ein nicht so wertvolles Opfertier, eine Ziege, dargebracht. Leider ist die Inschrift nicht erhalten, da sie wahrscheinlich auf dem Stützpfeiler eingeritzt gewesen war, so dass weitere Untersuchung des Namens nicht möglich ist.

Bei dem Relief der Götter (B 6) handelt es sich gleichfalls um eine sorgfältige Arbeit; es kann daher keinesfalls als ein billiges Weihgeschenk angesehen werden. Die Verbindung der von hoher bildhauerischer Qualität gekennzeichneten Weihreliefs mit vermögenden Familien spricht dafür, dass diese Motivgattung auch von wohlhabenden Athenern benutzt wurde. Dennoch sind die meisten Weihreliefs von kleinen Dimensionen und mittlerer bis niedriger handwerklicher Arbeit und können daher Stiftern aus ärmeren sozialen Schichten zugeordnet werden⁹². Es gilt allerdings auch zu bedenken, dass ein reicher Athener auch mehrere Weihungen vornehmen konnte. Der Fall des Neoptolemos, Sohn des Antikles aus Melite, ist dafür beispielhaft. Neoptolemos finanzierte die Restaurierung des Tempels der Artemis Aristoboule in Melite⁹³, ließ den Altar des Tempels des Apollon Patroos vergolden⁹⁴,

⁹⁰ Kirchner, PA Nr. 1259 s.v. Antiphates; J.K. Davies, *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.* (1971) 40 Nr. 1259 s.v.; Traill, PAA Nr. 137 800 s.v. Bei ebenda Nr. 137 802 s.v. Aristonike wird anhand der Inschrift des Reliefs Antiphates fälschlich als der Vater der Aristonike gedeutet. Vgl. G. Despinis in: *Le Orse* 154 Anm. 8; ders. a.O. 154ff.

⁹¹ In: *Le Orse* 162. Kirchner, PA Nr. 9226 s.v. Lykoleon; Osborn/Byrne LGPN II s.v. Lykoleon.

⁹² Vgl. Neumann, *Probleme* 74. Zu der verstärkten Religiosität im 4. Jh. vgl. Mikalson, *AthPopRel* 115; Vikela, *Kulttopographie* 170.

⁹³ Demosth. 18,114; vgl. Hintzen-Bohlen, *Kulturpolitik* 115. 123.

⁹⁴ Plut. *mor.* 843F; vgl. Knell, *Athen* 87f.

unternahm eine Weihung auf der Akropolis⁹⁵, stiftete einen Kranz an Athena⁹⁶ und weihte ein Weihrelief an Pan und die Nymphen auf der Agora. Weihreliefs konnten also sowohl von Mitgliedern höherer als auch niedrigerer sozialer Schichten verwendet werden, eine Tatsache, die auch bei der Beurteilung der attischen Bildfeldstelen zu berücksichtigen ist.

Die Weihung eines Anathems muss auch anderen Prämissen unterliegen. So spielen z.B. die punktuellen Ereignisse im Leben der Mitglieder einer Familie (Geburt, Einführung in die Phratrie, Sieg in einem Agon usw.), die Häufigkeit, mit der eine Familie Votive für ihre Mitglieder stiftet, und auch die Platzverhältnisse des Heiligtums eine Rolle. Die Weihung eines großen Weihgeschenkes innerhalb der Hallenanlage von Brauron z.B. wäre unvorstellbar. Wahrscheinlich gab es bestimmte Regeln dafür. Darüber hinaus sind z.T. erhebliche Unterschiede in den Dimensionen und der jeweiligen Ausführung von Weihreliefs festzustellen. Aus diesen Gründen werden auch die Preise unterschiedlich gewesen sein⁹⁷. Der Preis eines Weihreliefs nahm möglicherweise auch mit der Zahl der abgebildeten Figuren zu bzw. ab. Die Auswahl der Reliefs als Weihgeschenk an eine Gottheit könnte auch mit der Absicht des Stifters zusammenhängen, seine Familie oder Familiengruppierungen abbilden zu lassen. Auf dem Reliefbild kann er verschiedene Götter, um deren Schutz er bittet, abbilden, oder die abgebildeten Götter können als Empfänger des möglichen Opfers, also als Xymbomoi, betrachtet werden.

Die Weihung von solchen Familienvotiven spielt eine zentrale Rolle in Brauron und erklärt sich auch aus der wichtigen Funktion der Artemis Brauronia als eine Kinder und Familien beschützende Göttin im athenischen Pantheon. Die penteterischen Brauronien, die Organisation des Festes durch die athenischen Hieropoioi sowie das Ritual der Arkteia belegen dies. Eine analoge Stellung hatte Asklepios, der Heilgott par excellence, in dem Asty, der durch qualitätvolle Weihreliefs von den athenischen Familien verehrt wurde.

e. Weihreliefs „auf Vorrat“?

Die Vielfalt und Individualität der besprochenen Adorantenzüge wie auch bei den übrigen Weihreliefs mit Adoranten zeigen, dass diese nicht auf „Vorrat“ fertiggestellt wurden, wie

⁹⁵ IG II/III² 4901; vgl. Athen. XI 472C.

⁹⁶ IG II/III² 1496 Z. 43f.

⁹⁷ Zu den Preisen von Weihreliefs s. F.T. van Straten, BABesch 49, 1974, 184ff; Meyer, Urkundenreliefs 19ff.; R.S. Bugnall, ZPE 76, 1984, 69ff.; C. Reinsberg, Ehe, Hetärenum und Knabenliebe im antiken Griechenland (1989) 144ff.; Van Straten in: Gifts to the Gods 165ff.

letztens erneut geäußert wurde⁹⁸, sondern auf Forderung und Absprache des Auftraggebers mit dem Bildhauer⁹⁹. Dass zwischen den abgebildeten Personen und den in den Inschriften aufgeführten keine Entsprechung besteht, belegt nicht zwingend die Annahme einer Massenproduktion von Weihreliefs. Auf B 1 z.B. stiftet Aristonike ein Relief und läßt beliebig viele Personen abbilden. Auf Vorrat könnten die sog. Daseinsbilder gearbeitet worden sein, also diejenigen Weihreliefs, die lediglich die verehrte bzw. verehrten Gottheiten darstellen, wie z.B. Kybelenaiskoi, Bilder mit sog. Reiterheroen, der apollinischen Trias, Nymphenreliefs, Weihreliefs mit mythologischen Szenen usw.¹⁰⁰ Bei den Familienreliefs aber muss dem Bildhauer das Alter der Kinder und das der anderen Personen, die ins Heiligtum zogen, bekannt gewesen sein. Fraglich bleibt, ob er die betroffenen Personen selbst kannte. Die Individualität der im Heiligtum gefundenen Kinderstatuen und die differenzierten Gesichtszüge und Alterstufen sprechen dafür. Diese Bilder sind also als Eikones zu betrachten.

1.3. Reliefweihungen und Arkteia

Auf dem Relief B 1 (*Taf. 1,1*) wird das erste Ehepaar von einem Mädchen begleitet. Aus der Votivinschrift geht hervor, daß Aristonike, sehr wahrscheinlich die Frau dieses Paares, das Relief nach einem Gelübde geweiht hat. Daher muss der Frage nachgegangen werden, ob das Gelübde mit diesem Mädchen zusammenhängt. War vielleicht eine Auswahl der Mädchen als Arktos im Heiligtum Grund der Weihung? Eine entsprechende Frage lässt sich auch in Bezug auf das Relief B 2 (*Taf. 1,2*) stellen. Im Bildfeld dieses Reliefs stehen geschützt von der Amme zwei Mädchen, die etwas älter als das Mädchen auf B 1 sind. Alle Mädchen scheinen jedenfalls über fünf Jahre alt zu sein. In der Weihinschrift wird zwar nicht die Formulierung „nach einem Gelübde“ verwendet, aber die Stifterin des Reliefs ist wieder eine Frau, die Ehefrau des Paares. Beide Reliefs haben gemein, dass als Opfertier ein besonders kostbares Tier, ein Stier, der sehr selten auf den Weihreliefs vorkommt, übergeben wird. Gewöhnlich wurden den verschiedenen Gottheiten billigere Tiere wie Schaf, Schwein oder Ziege geopfert. Die Auswahl als Arktos im Dienst der Artemis wird sicherlich sowohl für das Mädchen als auch für die Familie besonders ehrenvoll gewesen sein. Daher erscheint eine Untersuchung

⁹⁸ Löhr, Familienweihungen 167 Anm. 126.

⁹⁹ Vgl. auch Edelmann, Menschen 178f.; G. Despinis in: Le Orse 156f.

des Alters der Arktoi und der Funktionen, die das Ritual der Arkteia in der athenischen Gesellschaft ausübte, von Bedeutung. Die Frage nach dem Alter der Arktoi, die eng mit der Funktion des Rituals zusammenhängt, ist bereits von mehreren Forschern unterschiedlich beantwortet worden. Für eine Untersuchung kann sowohl auf literarische Quellen, die im Gegensatz zu den Überlieferungen über andere athenische Ritualen zahlreich sind, als auch auf archäologische Zeugnisse zurückgegriffen werden. Was letztere betrifft, so sind hier besonders die Krateriskoi zu nennen, die eng mit dem athenischen Ritual verbunden waren. Das Thema stand vor allem wegen des zunehmenden Interesses für die Genderforschung im Blickpunkt vieler Untersuchungen.

Die Arkteia bildete einen wichtigen Bestandteil des Artemiskultes in Brauron, und ihre religiöse, soziale und politische Rolle war besonders wichtig für den athenischen Staat. Wie bei fast allen Ritualen liegt der Einrichtung der Arkteia ein aitiologischer Mythos zugrunde. Demnach spielte ein athenisches Mädchen mit einer gezähmten Bärin und wurde von ihr gekratzt. Die Brüder des Mädchens töteten daraufhin die Bärin, und Artemis, erzürnt über das Geschehen, schickte den Athenern eine verheerende Pest. Auf der Suche nach Rat befragten die Athener das Orakel, das ihnen folgende Antwort gab: Die Pest hätte ein Ende, wenn fortan die Töchter der Athener als Bärinnen dienten¹⁰¹. Archäologisch ist das Ritual ab dem 6. Jh. v. Chr. belegt, seine Wurzeln müssen jedoch in Initiationsritualen viel älterer Zeit liegen¹⁰².

Im folgenden soll zunächst die Frage nach dem Alter der jungen Initiantinnen erörtert werden. Nach einer Forschungsmeinung, die auf den schriftlichen Zeugnissen basiert, seien die Arktoi zwischen fünf und zehn Jahre alt gewesen¹⁰³. Von dieser Forschergruppe bietet Ch. Sourvinou-Inwood die eingehendste Untersuchung. Sie stützt sich bei ihrer Interpretation hauptsächlich auf die literarischen Quellen. Demnach setzt sie die niedrigste Alterstufe der Arktoi in das fünfte und die höchste in das zehnte Lebensjahr. Anhand der rotfigurigen Krateriskoi unterscheidet sie zwei Gruppen von Mädchen: sie umfassen zum einen die Fünf-

¹⁰⁰ Für individuelle Aufträge hält auch J. Fabricius, *Die hellenistischen Totenmahlreliefs. Grabrepräsentation und Wertvorstellungen in ostgriechischen Städten* (1999) 101 die mehrfigurigen Bilder auf den hellenistischen Totenmahlreliefs.

¹⁰¹ s.v. ἄρκτος ἢ Βραυρωνίαις: Scholia Leyden, Scholia Ravenna, Suda.

¹⁰² Die Existenz der Arkteia im 6. Jh. wird aufgrund der Funde von Krateriskoi, die mit dem Ritual verbunden sind, angenommen. G. Thompson, *The Prehistoric Aegean* (1952) 279 und Simon, GG 150, glauben, dass die Wurzeln der Arkteia in der prähistorischen Epoche zu suchen sind. Ähnlich Brulé, Fille 406.

¹⁰³ Jeanmaire, *Couroi* 258; C. Montepaone, SSR 1979, 357; Parke, *Feste* 215; Bodson, *Zoa* 133; M.B. Walbank, CIQ 31, 1981, 279; Bonnechere, *Sacrifice humain* 28; L.B. Zaidman in: *Geschichte der Frauen* 380; als "prepubescent girls" werden sie von Lyons, *Gender* 148 betrachtet; Giuman, *Dea* 119; Aktseli, *Altäre* 30.

bis Sieben bzw. Achtjährigen und zum anderen die etwa Zehnjährigen¹⁰⁴. Eine zweite Gruppe von Forschern, welche die Arktoidarstellungen auf den Krateriskoi ausführlich untersucht haben, vertreten dagegen ein höheres Alter für die Mädchen, das meistens über zehn Jahre lag¹⁰⁵. Zuletzt hat K. Dowden die Meinung geäußert, dass die Mädchen bei ihrem Amtseintritt zwischen fünf bis zehn Jahre und zum Zeitpunkt des Austritts aus dem Dienst 9 bis 14 Jahre alt gewesen wären, ohne dies weiter zu begründen¹⁰⁶. Für eine Prüfung seiner These ist folglich eine kritische Betrachtung der Quellen notwendig.

Durch das Scholion zu Aristophanes *Lysistrata* 645 von Leyden: *ἐπιλεγόμενοι παρθένοι οὔτε πρεσβύτεραι δέκα ἐτῶν οὔτε ἐλάττους πέντε* (ausgewählte Parthenoi nicht älter als 10 Jahre und nicht jünger als 5), erfahren wir zum einen, dass die Mädchen ausgewählt wurden und zum

¹⁰⁴ Sourvinou-Inwood, *Studies* 59; dies. *DialHistAnc* 16/2, 1990, 50; dies. *BICS* 37, 1990, 5. Die Argumente von Sourvinou-Inwood wurden in der Forschung mehrmals angefochten, s. neulich F. Perusino in: *Le Orse* 170ff.

¹⁰⁵ L. Kahil, *AntK* 20, 1977, 86 „entre 8-13 ans“; P. Perlmann, *GrRomByzSt* 24, 1983, 116: zwischen 10 – 14/15 Jahren; Ein Alter über zehn Jahren schätzt auch Vorster, *Kinderstatuen* 57, damit sie heiratsfähig gewesen sein könnten; Mommsen, *Feste* 453 vertritt die Meinung, dass die Mädchen älter als zehn Jahre sein müssten; nach R. Hamilton, *Hesperia* 58, 1989, 458 „the participants seem to range in age from the very young to the fully mature“; Brulé, *Fille* 406, setzt das Alter der Mädchen, wie bei den *Arrephoroi*, auf 7 bis 11 Jahren an; Dillon, *Pilgrims* 116: „between 10 – 14/15 years old“; M.P. Hollinshaed, *AJA* 89, 1985, 426f. ist unsicher, ob 10 Jahre die oberste, die mittlere oder die untere Altersgrenze ist; H. Loyd-Jones, *JHS* 103, 1983, 93 denkt, dass das Alter der Teilnehmer zu einem bestimmten Zeitpunkt erhöht worden sein muss. Dass die Arktoi verschiedene Altersstufen repräsentieren, nimmt K. Waldner in: *Frauenwelten* 67 an; Hoof, *Opfer* 215. 225 (anhand der lit. Quellen) und 227 (anhand des rf. *Krateriskos* II), plädiert für ein Alter ab zehn Jahren. Nach ihm wohnten die Arktoi ein Jahr im Heiligtum. Demand, *Birth* 108ff. bezieht sich auf die Textstelle bei Aristoph. *Lys.* und vertritt die Ansicht, dass bei der *Arkteia* Mädchen verschiedener Altersstufen – vom zehnten Lebensjahr (aristophanische Evidenz) bis zum Heiratsalter (um die fünfzehn Jahre) – dienten. S. Grebe, *MusHelv* 56, 1999, 200ff. versucht die Glaubwürdigkeit der Scholien hinsichtlich der Altersangabe zu minimieren und vertraut mehr der Textstelle bei *Lysistrata*, d.h. sie nahm als Mindestalter für die Arktoi das zehnte Lebensjahr an. Entsprechend der aristophanischen Überlieferung argumentiert auch N. Marinatos (in: *Le Orse* 36ff.) und setzt das Alter der Arktoi anhand des zweiten rf. *Krateriskos* auf über zehn Jahre an. Paradoxerweise behandelt Marinatos nicht den ersten rf. *Krateriskos*, auf dem die Inaugurierung der neuen Arktoi dargestellt wird. Allerdings erklärt keiner der Forscher, die ein hohes Alter annehmen, erstens die Altersangabe bei den Scholien und Lexikographen überzeugend und zweitens die Darstellung auf dem ersten rf. *Krateriskos*, bei der die Arktoi unter zehn Jahre alt zu sein scheinen.

¹⁰⁶ P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*³ (1920) 217; Dowden, *Maiden* 31; ders., *The Uses of Greek Mythology* (1992) 102f.; T.F. Scanlon, *Nikephoros* 3, 1990, 99 meint, dass, sollte es sich um einen vorehelichen Brauch handeln, die Jahresangabe „fünf bis zehn“ die Altersspanne bezeichnet, innerhalb der die Mädchen ausgewählt wurden. Beide Forscher sehen also die Angabe 5 bis 10 in den Quellen als untere bzw. obere Grenze einer Altersklasse, aus der die Mädchen ausgewählt wurden.

anderen, dass sie zwischen 5 und 10 Jahre alt waren. Diejenigen Forscher, die sich in ihrer Interpretation hauptsächlich auf schriftliche Quellen stützen, wollen in dieser Dauer die Altersgrenze der Arkteia verstehen. In der Suda¹⁰⁷ fehlt die Aussage, dass an dem Ritus auserwählte Mädchen teilgenommen haben, aber die Souda enthält nicht alle Informationen, die uns das Leydener Scholion liefert¹⁰⁸. Sowohl die Stelle bei Aristophanes Lys. 645¹⁰⁹ als auch die Darstellungen der Arktoi auf den Krateriskoi stehen in Übereinstimmung mit den Scholien. Der Chor der Lysistrate muss seinen fünfjährigen Dienst (Penteteris) als Arktoi mit zehn Jahren angetreten haben. Fälschlicherweise hat man diese Textstelle als Abschluss des Dienstes des Chores gedeutet¹¹⁰. Diese Deutung kann jedoch nicht zutreffen, weil die Brauronia ein penteterisches Fest war und der Chor folglich im Alter von fünf Jahren das Amt bekleidet hätte¹¹¹. Aber der Chor war ja mit sieben Jahren Arrephoros und dann Aletris. Wie könnte er gleichzeitig Arrephoros, Aletris und Arktos gewesen sein? Die richtige Deutung ist also, dass der Chor im Alter von zehn Jahren den Dienst übernommen hat¹¹².

Eine Serie von rituellen Gefäßen, die sogenannten Krateriskoi, die in der Mehrzahl in Brauron und in anderen attischen Heiligtümern der Artemis gefunden worden sind, bildet eine wichtige Quelle für das brauronische Ritual. Ihre Datierung reicht vom Ende der Archaik bis in die Mitte des 5. Jh. v. Chr., und sie wurden in lokaler Technik gearbeitet. Die Darstellungen auf diesen Gefäßen zeigen Mädchen unterschiedlichen Alters, die bei Prozessionen, beim Tanz und im Wettrennen auftreten¹¹³. Sie sind entweder nackt oder mit

¹⁰⁷ Suda: ἀρκτηυόμεναι γυναῖκες τῇ Ἀρτέμιδι ἑορτὴν ἐτέλουν, κροκωτὸν ἡμφιεσμέναι, οὔτε πρεσβύτειδες ἰετῶν οὔτε ἐλάττους ἐ.

¹⁰⁸ Ausführliche Behandlung dieser Quellen sowie des Ravenna Scholiums bei W. Sale, RhM 118, 1975, 266ff.

¹⁰⁹ ἑπτὰ μὲν ἔτη γεγάσ' εὐθὺς ἡρρηφόρου
εἶτ' ἀλετρις ἢ δεκέτις οὔσα τὰρχηγέτι·
κᾶτ' ἔχουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους
κάκανηφόρου ποτ' οὔσα παῖς καλή' χουσ'
ἰσχάδων ὄρμαθόν.

¹¹⁰ Sourvinou-Inwood, Studies 133. Sie zieht die Version *καταχέουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους* vor. Es besteht kein Zweifel daran, dass die Arktoi am Abschluss ihres Dienstes den Krokotos ausgezogen haben, wie die Darstellungen auf den Krateriskoi zeigen. Es scheint aber unwahrscheinlich, dass die Sprecherin ein solches Ritual bzw. Mysterium angesprochen hätte.

¹¹¹ H. Lloyd-Jones, JHS 103, 1983, 92 spricht von jährlichen Brauronia. Antoniou, Symbole 178 unterscheidet jährliche und vierjährige Brauronia. Aber sowohl bei Aristoph. Pax. 872-76 als auch bei Aristot. Ath. pol. 54,8, wird explizit eine Penteteris erwähnt.

¹¹² J. Henderson, Aristophanes Lysistrate (1987) 157: „κατα could imply that these arktos were older than ten“.

¹¹³ L. Kahil, AntK 8, 1965, 22ff. Krateriskoi wurden auch im Tempel der Artemis Aristoboule, auf der Athener Akropolis, der Agora von Athen, im Heiligtum der Artemis in Munichia und in der Grotte von Pan in Eleusis

einem Chiton bekleidet, und in einigen Fällen halten sie einen Kranz oder eine Fackel. Zwei solche Krateriskoi in einer Privatsammlung in Basel, die in rotfiguriger Technik bemalt sind, können Aufschluss über das Alter der Mädchen und einige Aspekte der brauronischen Kulthandlungen geben¹¹⁴. L. Kahil hat die Gefäße publiziert und treffend mit dem Arkteia-Ritual in Verbindung gebracht. Auf dem ersten Krater ist die Vorbereitung auf das Rennen einer Mädchengruppe dargestellt. Die etwa fünf- bis zehnjährigen Mädchen sind offenbar unterschiedlichen Alters und mit einem kurzen Chiton bekleidet¹¹⁵. In der Darstellung tauchen auch ältere Frauen auf, welche die kleinen Mädchen über das Ritual unterrichten. Sie halten Zweige und Körbe und kümmern sich um die ordnungsgemäße Ausführung des Rituals. Auf dem zweiten Krater kommen ältere nackte Mädchen vor, die beim Rennen in Anwesenheit eines Bären dargestellt sind. Durch die Palmen als Landschaftselemente wird angegeben, daß

gefunden. Sie reichen vom Ende der archaischen Zeit bis in die Mitte des 5. Jhs. Die Herausgeberin der Krateriskoi von Brauron, L. Kahil hat die Vermutung geäußert, dass diese Gefäße für die rituelle Reinigung oder als Thymiateria benutzt wurden, weil in einigen von ihnen Asche gefunden wurde; ähnlich I. Nielsen in: T. Fischer-Hansen – B. Poulsen (Hrsg.) *From Artemis to Diana* (2009) 88; Simon, *Festivals* 83 behauptet, dass die Krateriskoi zur Besprengung mit Wasser dienten und verweist auf einen rotfigurigen Scherbenfund in Brauron, auf dem ein Krateriskos und ein Zweig abgebildet sind. Nach Brulé, *Fille* 251 wurden die Krateriskoi für die Libation auf dem Altar benutzt. Für eine Libation sowie für eine Besprengung plädiert Y. Morizot, *BCH Suppl. XXVIII* (1994) 209 Anm. 24; ähnlich, K. Waldner in: *Frauenwelten* 65; Ch. Sourvinou-Inwood, *BICS* 1990, 12 vermutet, dass die Krateriskoi von Mädchen als Erinnerung an ihren Dienst als Arktos geweiht wurden. Hingegen vermuten Dowden, *Maiden* 26 und G. Arrigoni in: G. Arrigoni – B. Gentili (Hrsg.), *Le Donne in Grecia* (1985) 103, dass die Krateriskoi Weihungen von denjenigen Mädchen sind, die nicht am Dienst der Artemis teilnehmen konnten. Giومان, *Dea* 119 vertritt die Auffassung, dass alle athenischen Mädchen unter zehn Jahre Krateriskoi der Göttin darbrachten und ähnliche mit den auf diesen Gefäßen abgebildeten Zeremonien abhielten. Er vermutet weiterhin eine Verbindung dieser Aufführungen mit den penteterischen Brauronien. Wie bereits erwähnt, nimmt Simon aufgrund der Darstellung auf der rotfigurigen brauronischen Scherbe an, dass eine Besprengung mit Wasser stattgefunden habe. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass das Wasser für diese Besprengungen in großen rituellen Krateren aufbewahrt wurde. Die Krateriskoi sind von kleinem Format und von sehr geringer Qualität. Sie müssen also als eine Anspielung auf die Form dieser Gefäße und die dabei ausgeführten Kulthandlungen angesehen werden. Eine andere, wenn auch attraktive Ansicht wird neuerdings C. Isler-Kerenyi in: *Le Orse* 137 vertreten, wonach die Krateriskoi eine Mischung mit Honig und Wasser oder Honig und Milch enthalten könnten.

¹¹⁴ Basel, Kollektion Lifschnitz; L. Kahil, *AntK* 20, 1977, 86ff.

¹¹⁵ Sourvinou-Inwood, *Studies* 59 sieht in dieser Darstellung Mädchen im Alter von fünf bis sieben bzw. acht Jahren.

das Geschehen im Freien stattfindet¹¹⁶. Während die meisten der Teilnehmerinnen heranwachsende Mädchen im Alter von wahrscheinlich über zehn Jahren sind, wird zugleich ein erheblich jüngeres Mädchen dargestellt. Wahrscheinlich wollte der Maler ein zehn- bzw. elfjähriges Mädchen abbilden, deren weibliche Züge sich noch nicht entwickelt haben¹¹⁷. Beide Darstellungen wurden demnach richtig als Einführungs- und Abschlussritual gedeutet, zwei wichtige Zeremonien, die beim Fest der Brauronien stattgefunden haben¹¹⁸.

Es ist zu bedenken, dass die Mädchen nach dem zehnten Lebensjahr schnell heranwachsen. Die Mehrzahl der Mädchen scheint durch die nur schwach ausgeprägten Brüste und Hüften am Anfang oder während der Pubertät, d. h. über zehn Jahre alt zu sein, im Gegensatz zu dem jüngeren Mädchen, das noch nicht in die Pubertät eingetreten ist. Beim Abschluss des Dienstes schwankte also das Alter der Mädchen zwischen 10 und 15 Jahren¹¹⁹. Das Ritual der Arkteia basierte demnach auf einer fünfjährigen chronologischen Basis. Theoretisch hatte jedes athenische Mädchen im Alter von fünf bis zehn Jahren die Möglichkeit als Arkto

¹¹⁶ Über die Bedeutung der Palme im Bereich des Artemiskultes: H.F. Miller, *The Iconography of the Palm in Greek Art* (Diss. Berkeley 1979); Ch. Sourvinou-Inwood, *BICS* 32, 1985, 339-342; Giunan, *Dea* 127; M. Torelli in: *Le Orse* 139-151.

¹¹⁷ Es ist zu bedenken, dass Mädchen nach dem zehnten bzw. elften Lebensjahr schnell heranwachsen. Auf diese Weise scheint die Mehrzahl der Mädchen aufgrund der Größe ihrer Brüste am Anfang oder in der Pubertät, also über 11 Jahre zu sein, im Gegensatz zu dem jüngeren, das die Pubertät anscheinend noch nicht erreicht hat.

¹¹⁸ L. Kahil, *AntK* 20, 1977, 90. 94; dies., *CRAI* 1988, 805ff; Sourvinou-Inwood, *Studies* 66; dies., *DialHistAnc* 16/2, 1990, 51; weiterhin sind Deubner, *Feste* 91 und R. Hamilton, *Hesperia* 58, 1989, 458 Anm. 18 der Meinung, dass man die brauronische Penteteris von den (Mysterien?) unterscheiden muss, da auch die penteterischen Eleusinia und die Eleusinischen Mysterien nicht gleichgesetzt worden seien. Dies scheint sehr unwahrscheinlich, zumal die Krateriskoi zwei Zeremonien zeigen, die mit der Inauguration und dem Abschluss des Dienstes der Mädchen zu tun haben, Vorgänge, die an den Brauronien stattgefunden haben müssen. Ebenso unbegründet ist zum einen die Ansicht von Hamilton a.O. 471, dass die abgebildeten Rituale private Rituale darstellten und nicht das öffentliche penteterische Fest der Brauronien, als auch die Ansicht von G.F. Pinney, *AJA* 99, 1995, 303, der in den Darstellungen auf den Krateriskoi keine realen Kulthandlungen sieht. Ähnlich skeptisch hinsichtlich der Charakterisierung der abgebildeten Mädchen als Arktoi zeigt sich K. Waldner in: *Frauenwelten* 68.

¹¹⁹ Beim Austritt aus dem Dienst müssen die Arktoi zehn bis vierzehn und nach der Zufügung der Penteteris der Hephaisteia (die Penteteriden waren in der klassischen Zeit vier und dann fünf. Es gab kein penteterisches Fest, das im selben Jahr mit einem anderen stattfand) 10-15 Jahre alt gewesen sein. Es ist davon auszugehen, dass die Inauguration der Mädchen und der Abschluss ihres Dienstes wahrscheinlich am Fest der Brauronien stattfanden. Ein zehnjähriges Mädchen, das an einem Fest der Brauronien das Amt bekleidete, wäre am Abschluss des Dienstes 15 Jahre alt gewesen.

auserwählt zu werden¹²⁰. Mit diesem penteterischen Muster können einige wichtige Probleme geklärt werden. Aufgrund dieses Rhythmus¹²¹ stützte sich das Auswahlssystem nicht auf eine jährliche Basis, sondern auf eine Altersklasse. Auf ein ähnliches Auswahlssystem verweist auch der Ritus der Arrephoria. Für dieses Amt wurden Mädchen zwischen sieben und elf Jahren ausgewählt¹²².

Das Verb *δεκατεῦσαι*, das in den Quellen¹²³ als Synonym zu *ἀρκτηῦσαι* vorkommt, wurde in der Forschung als eine menschliche Steuer, eine *δεκάτη*, gedeutet, die der Artemis gebührt¹²⁴. Die Mädchen hätten demnach eine lange Zeit im Heiligtum von Brauron verbringen müssen, um den Zorn der Göttin zu mildern. Darüber hinaus könnte das Verb *δεκατεῦσαι* auch den Übergang vom zehnten Lebensjahr andeuten, d.h. alle absolvierenden Mädchen wären mindestens zehn Jahre alt gewesen sein. Das zehnte Lebensjahr hätte also als ein wichtiger Zeitpunkt im Leben der Mädchen gegolten. Nach diesem Alter findet im allgemeinen die körperliche Entwicklung von einem Kind zu einem Mädchen statt¹²⁵.

¹²⁰ Wenn z.B. ein Mädchen bei einem Brauronienfest vier Jahre alt war und nicht inauguriert werden konnte, hatte es dazu die Möglichkeit beim nächsten Fest der Brauronien, wenn es neun Jahre alt war usw. Auf diese Weise sind die großen Altersschwankungen der dargestellten Mädchen besser zu verstehen.

¹²¹ Aristoph. Pax 873-876; Aristot. Ath. pol. 54,7. Specht, schön zu sein 129 unterscheidet fälschlich die Arkteia von den Brauronien, die sie für ein Fest der Artemis Lochia hält; s. jedoch die klare Äußerung bei Aristoph. Lys. *ἀρκτος ἢ Βραυρονίους*.

¹²² G. Donnay, Kernos 10, 1997, 198 sieht hingegen in der Angabe '7-11' nicht eine Altersklasse, aus der die Mädchen ausgewählt wurden, sondern vertritt die Ansicht, dass die Arrephoroi mit sieben Jahren in den Dienst eintraten und mit elf aus ihm schieden. Das ist wenig wahrscheinlich, da die Arrephoria ein jährliches Ritual war, und die Arrephoroi nicht länger als ein Jahr auf der Akropolis verbringen mussten; vgl. W. Burkert, Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen (1990) 58 Anm. 45.

¹²³ Hesych. s.v. *δεκατεῦσαι*.

¹²⁴ Mommsen, Feste 453; L. Kahil, AntK 8, 1965, 25; Sourvinou-Inwood, Studies 114; Dowden, Maiden 28; Brulé, Fille 206; Bodson, Zoa 135. Nach Sourvinou-Inwood a.O. 114 könnte das Verb *δεκατεῦσαι* noch eine andere Signifikanz haben: 1) dass nur ein Zehntel einer Altersgruppe als Arktoi dienten, 2) dass jedesmal nur Mädchen von einer der zehn Phylen Arktoi wurden oder ein Mädchen aus einer Gruppe von zehn ausgewählt wurde.

¹²⁵ Das Verb *δεκατεῦειν* wird in einigen Quellen, wie schon oben angeführt, im Zusammenhang mit der Arkteia verwendet. In diesen Quellen wird es dadurch erklärt, dass Mädchen im Alter um zehn Jahre als Arktoi dienten: Harpokr., Etym. m. s.v. *δεκατεῦειν* und Lexica Severiana s.v. *δεκατεῦοντες*. Eine indirekte Bestätigung, dass das Alter von zehn Jahren beim Heranwachsen und bei der Körperausbildung der Mädchen als wichtig beurteilt wurde, bietet Kall. h. III. 13-14:

*δὸς δέ μοι ἐξήκοντα χορίτιδας Ὀκεανίνας,
πάσας εἰνέτεας, πάσας ἔτι παῖδας ἀμίτρους.*

In der Forschung ist zudem umstritten, ob die Textstelle bei Aristophanes Lys. 646 *κακωνηφόρου ποτ' οὔσα παῖς καλή 'χουσ' ἰσχάδων ὄρμαθόν* auf eine Kanephorie im Kult der Athena oder der Artemis hinweist¹²⁶. Natürlich können mehrere Götterfeste in Betracht kommen, an denen der Dienst der Kanephoros vorkommt, aber die Kulte der zwei jungfräulichen Göttinnen spielten eine sehr wichtige Rolle in der Mädcheninitiation, und deswegen muss man einer von beiden diese Kanephorie zuschreiben. Der Ausdruck *ἰσχάδων ὄρμαθόν* gibt in diesem Fall Aufschluß darüber, dass sich diese Kanephorie auf ein Artemisfest bezieht¹²⁷. Die getrocknete Feige (*ἰσχάς*) symbolisierte im antiken Kultbrauch den Abschluss der Vegetation und wurde als Synonym für ein reines und zivilisiertes Leben betrachtet¹²⁸. Das steht in Übereinstimmung mit der Funktion der Arkteia: Die Arktoi galten am Ende ihres Dienstes als gereinigt¹²⁹, körperlich gewachsen (möglicherweise die meisten in der Pubertät) und nach der Erfüllung ihrer Pflicht in der Wildnis bereit für ein zivilisiertes Leben im Rahmen der Polis. Außerdem zeigt das Adverb „ποτ“ (irgendwann), dass eine lange Zeit (fünf Jahre bzw. eine Penteteris) nach ihrer Inauguration als Arktos vergangen ist. Der Umstand, dass der Name des Festes, an dem die Chorine Kanephoros war, nicht explizit genannt wird, ist auch ein Indiz dafür, dass das Fest der Brauronien gemeint ist. In den schriftlichen Quellen werden auch Kanephoroi der Artemis erwähnt¹³⁰.

Dass dieses Verb nicht auf die Altersangabe verweist, sondern nur die Mädchenweihe impliziert, vetricht S. Grebe, *MusHelv* 56, 1999, 196.

¹²⁶ Panathenaia: H. Loyd-Jones, *JHS* 113, 1983, 93; Sourvinou-Inwood, *Studies* 144 Anm. 49; Henderson a.O. 157; Demand, *Birth* 108; Hoof, *Opfer* 242; K. Waldner in: *Frauenwelten* 56.

¹²⁷ Kontis, *Artemis* 183 glaubt mit Recht, dass sich die Kanephorie auf die letzte Phase der Arkteia bezieht; M.B. Walbank, *CIQ* 31 (ii), 1981, 276 schreibt auch die Kanephorie der Artemis zu, zieht aber den falschen Schluss, daß sich die ganze Textstelle von Aristoph. Lys. 645-48 und somit die Ämter der Arrephoros und Aletris auf den Kult der Artemis und nicht der Stadtgöttin Athena beziehen.

¹²⁸ Zu *ἰσχάς* s. *RE* VI 2 (1909) 2100-2151 s.v. Feige (Olck); Deubner, *Feste* 179ff. 196f.; I. Chirassi, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci* (1968) 55f.; Mommsen, *Feste* 458 sieht in der Arkteia eine Pharmakoi-Zeremonie, wie es bei den Plynteria und Thargelia der Fall ist; Chirassi a.O. 67 bringt auch die Kanephorie in Zusammenhang mit den Brauronien; ähnlich Antoniou, *Symbole* 185f.

¹²⁹ Antoniou, *Symbole* 175 weist auf die heilige Quelle, die sich im brauronischen Heiligtum befand, und die damit verbundenen Reinigungen der Mädchen hin.

¹³⁰ Sch. Theokr. II 66-68: *Ἀναξίω κωνηφοροῦσα τῇ Ἀρτέμιδι*; bei Philochorus *FgrHist* 328, 101 wird überliefert, dass die Pelasger während der Brauronien Kanephoren entführt hätten. Bodson, *Zoa* 131 Anm. 29 weist eine Kanephorie dem Artemis-Kult zu, unterscheidet sie jedoch von der großen Prozession, die bei Aristoph. *Pax* 873 erwähnt wird.

In den meisten literarischen Quellen erscheint die Arkteia als eine Pflicht aller athenischen Mädchen¹³¹. Einige Forscher nehmen demnach an, dass alle athenischen Mädchen in dem Dienst der Artemis unterwiesen werden mussten¹³². Der Scholiast von Lys. 645 (Leyden) spricht jedoch explizit von ausgewählten Jungfrauen (*ἐπιλεγόμεναι παρθέναι*). Es ist wohl davon auszugehen, dass alle Kultdienste für die Jungfrauen, wie jener der Arrephoros, der Aletris und der Kanephoros, auf Wahl basierten. Außerdem ist es angesichts des kleinen Maßstabs des brauronischen Heiligtums schwer vorstellbar, dass dessen Areal alle athenischen Mädchen aufnahm¹³³. Die Tatsache, dass die Brauronien ein penteterisches Fest waren und folglich eine Altersklasse für fünf Jahre aufnehmen mussten, schließt diese Vermutung aus. Es ist also anzunehmen, dass nur ein Teil der athenischen Mädchen das „Amt“ der Arktoi antrat¹³⁴. Es muss allerdings offen bleiben, wie viele Mädchen auserwählt wurden¹³⁵. Ein Auswahlssystem jedoch, das auf den zehn athenischen Phylen basierte, wie vorgeschlagen wurde, erscheint möglich¹³⁶. Über die Kriterien, nach denen die Auswahl der Arktoi erfolgte, liegen keine Nachrichten vor. Möglicherweise hat die soziale Stellung der Kandidatinnen eine wichtige Rolle gespielt, wie dies bei den Arrephoren und Aletriden der

¹³¹ Suda, Sch. zu Aristoph. Lys. 645 s.v. ἄρκτος ἢ βραυρονίαις. ἐψηφίσαντο μὴ πρότερον συνοικίεσθαι ἀνδρὶ παρθένον, εἰ μὴ ἀρκτεύσειε τῇ θεῇ; Krateros FGHist 342 F 9. Bremmer, Götter 80 versteht die Existenz des Beschlusses in der Gesetzesammlung von Krateros als Beleg für die „Demokratisierung“ des Rituals der Arkteia. Ähnlich Lonsdale, Dance 178 sieht in der Arkteia ein „egalitarian ritual“.

¹³² P. Perlmann, GrRomByzSt 24, 1983, 128; L. Bodson in: J. Ries (Hrsg.), Les rites d' initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve 1984 (1986) 128; Simon, Festivals 86; Giuman, Dea 115; Demand, Birth 112 schwankt, wegen der großen Anzahl der Krateriskoi, zwischen einer breiten Teilnahme von Mädchen und, aufgrund der elitären Bildungsetappen bei Aristoph. Lys., einem begrenzten, nur von Mädchen aristokratischer Herkunft durchgeführten Ritus; Brelich, Paides 264f. äußert die Vermutung, dass am Anfang alle Mädchen und in späterer Zeit nur adelige Mädchen als Arktoi dienten.

¹³³ L. Kahil, AntK 8, 1965, 27; Bonnechere, Sacrifice humain 29; Hoof, Opfer 194.

¹³⁴ L. Kahil, AntK 8, 1965, 27; R. Hamilton, Hesperia 58, 1979, 460 Anm. 25; S. Guettel-Cole, ZPE 55, 1984, 242 Anm. 53; H. Loyd-Jones, JHS 103, 1983, 93; Parke, Feste 217; Sourvinou-Inwood, Studies 111. 113; Vidal-Naquet, Schwarze Jäger 143; Dowden, Maiden 26; L.B. Zaidman in: Geschichte der Frauen 386; Brulé, Fille 249; K. Waldner in: Frauenwelten 64; Aktseli, Altäre 31; F. Perusino in: Le Orse 169f. Die Ansicht von Kontis, Artemis 180, dass nur die Kinder von im Kindbett gestorbenen Frauen als Arktoi dienten, ist unzutreffend, da im antiken Kultbereich hieratische Ämter für Kinder normalerweise mit Paides amphithaleis, d.h. Kindern noch lebender Eltern, besetzt wurden.

¹³⁵ Sourvinou-Inwood a.O. 114 und S. Guettel-Cole, ZPE 55, 1983, 242 Anm. 53 nehmen das Verb δεκατεύσαι wörtlich und vermuten, dass nur ein Mädchen von zehn auserwählt wurde.

¹³⁶ Sourvinou-Inwood a.O. 113; Brulé, Fille 392f. 403.

Fall war¹³⁷. Mädchen von ehrwürdigen Familien und von aristokratischer Herkunft hatten bestimmt bessere Möglichkeiten, als Arktoi auserwählt zu werden¹³⁸. Die Schönheit der Mädchen dürfte auch ein wichtiger Faktor im Auswahlverfahren gewesen sein. Schönheit hatte im Altertum eine sehr wichtige kultische Funktion, weil schöne Mädchen die Gottheit mehr erfreuen konnten¹³⁹. Außerdem waren die Arktoi der wichtigste Bestandteil der brauronischen Prozession und mussten somit gewissermaßen den Glanz der ganzen Stadt widerspiegeln. Eine Auswahl von schönen Mädchen scheint folglich angebracht.

Zur Klärung von mehreren Aspekten der Arkteia ist die Textstelle von Aristophanes Frieden 873-76¹⁴⁰ von entscheidender Bedeutung. Es besteht kein Zweifel darüber, dass sie auf das brauronische Fest verweist¹⁴¹. Die dort genannte Theoria wurde als die Prozession

¹³⁷ Arrephoroi: δι' εὐγένειαν (Harpokr.); κατ' εὐγένειαν (Anecd. Bekk.; Etym. m.). - ἀλετριδες: Sch. Aristoph. Lys. 643: γίνονται δέ τινες τῶν εὖ γεγονυῖων ἀλετριδες; Eust. (1885, Od. 20, 105): ἀλετριδες ἔντιμοι καὶ εὐδόκιμοι παρθένοι; vgl. Brulé, Fille 114. - Philochorus (328 FGrH) fr. 8 (= Suda. κανηφόροι: ἐν ἀξιόματι παρθένοι; Hesych. κανηφόροι: ...ἐν ἀξιόματι παρθένοι; Anecd. Bekk. s.v. Κανηφόροι...αἱ ἀσταὶ καὶ εὐγενεῖς; Phot. s.v. κανηφόροι... τῶν ἀστῶν καὶ τῶν εὐγενῶν ἦσαν; Sch. Aristoph. Ach. 242: αἱ εὐγενεῖς παρθένοι ἐκανηφόρου.

¹³⁸ Jeanmaire, Couroi 260; Parke, Feste 217.

¹³⁹ Artemis als Göttin der Schönheit: RE II 1 (1895) 1352f. s.v. Artemis (L. Kahil). Im Kult der Artemis Triklaria in Patras hatten ein Mädchen und ein Junge, beide von herausragender Schönheit, die Priesterschaft inne: Paus. 7,19,1-6. Ähnlich war im Kult der Athena Pallene die Priesterin die schönste und die größte der Parthenoi (Polyain. 8, 59).

¹⁴⁰ Tryg. Ἴθι νυν ἀποδοῦμεν τήνδε τήν θεωρίαν ἀνύσαντε τῇ βουλῇ

Oik. Ταυτηί; Τί φήεις;

Αὕτη Θεωρία ἴσθιν, ἣν ἡμεῖς ποτε ἐπαίνομεν Βραυρωνάδ' ὑποπεπωκότες

Tryg. Σάφ' ἴσθι, καλήφθη γε μόλις.

Oik. ὦ δέσποτα, ὅσην ἔχει τὴν πρωκτοπεντετηρίδα.

¹⁴¹ Die Scholia zu Aristoph. Pax 873-76 weisen auf ein dionysisches Fest hin. Brelich, Paidés 258 sieht in der brauronischen Theorie ein dionysisches Ritual, das von Männern ausgeführt wurde und in enger Verbindung mit der Arkteia stand. Eine Zurückführung auf den dionysischen Kreis nimmt auch Hoof, Opfer 169 an. D. Peppas-Delmousou in: R. Hägg – G. C. Nordquist (Hrsg.), Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, Athens 1986 (1988) 255 führt diese Theoria auf die delische Penteteris zurück und sagt, dass „the passage refers to an important penteteric festival and not to a procession from the Athenian Akropolis to the main sanctuary“; dies. in: D. Knoepfler (Hrsg.), Comptes et Inventaires de la cité grecque, Colloque Neuchâtel 1986 (1988) 327ff. Aber die brauronische Theoria ist auch ein Bestandteil einer Penteteris, die eine große Bedeutung für das Weiterleben der Polis hat. Außerdem ist in der Textstelle nur die Rede von Brauron und nicht von Delos vgl. auch die Rezension von Ph. Bruneau, RA 1990, 117. Skeptisch zur Äußerung Delmousous ist auch P. Brulé, DialHistAnc 16/2, 1990, 72; ebenso

vom Brauronion auf der Akropolis nach Brauron am Fest der Brauronien gedeutet¹⁴². Aber Aristophanes spielt in dem Passus nicht nur auf diese Prozession an. Das Fest der Brauronien war, wie alle athenischen Feste, ein sehr vielschichtiges Ereignis. Es bestand zum einen aus öffentlichen Aufführungen, also Prozession, Opfer und Agonen, und zum anderen aus Ritualen, die vielleicht nicht allen Bürgern zugänglich waren. Die Brauronien scheinen darüber hinaus eine besonders komplexe Ausgestaltung gehabt zu haben, da in ihrem Rahmen, allem Anschein nach, die Inauguration und der Abschluss des Dienstes der Arktoi stattfanden. Außer der Prozession von Athen nach Brauron, an der die zu inaugurierenden Mädchen teilgenommen haben, ist noch eine weitere anzunehmen, die mit den absolvierenden Mädchen wieder zurück nach Athen verlief. Die Textstelle von Aristoph. Frieden 873-76 scheint in diesem Punkt aufschlussreich zu sein.

Tryg.: Wir müssen die erst, die Theoria, dem Rate bringen.

Skl.: Welche? Wer ist die? Theoria, dieselbe, die wir einst nach Brauron brachten und im Rausch verzausten.

Tryg.: Du weißt, wir kriegten sie nur mühsam.

Skl.: Was die 'nen Jubiläumshintern hat.

Diese Textstelle informiert uns sowohl über die Theoria mit den absolvierenden Mädchen von Brauron nach Athen, die von den Prytanen empfangen wurden, als auch über dieselbe Theoria, die fünf Jahre vorher nach Brauron führte. Der Sklave fragt Trygaios nach diesem Mädchen – sie stellt eine Personifikation der Theoria dar, – und Trygaios erinnert ihn, dass es sich bei ihr um dasselbe Mädchen handelt, das sie „einst“ – vor einer Penteteris – zum brauronischen Heiligtum führten. Der Sklave entsinnt sich dessen und meint daraufhin erstaunt *ὦ δέσποτα, ὅσην ἔχει τὴν πρωκτοπεντετηρίδα*, womit er auf ihre körperliche Entwicklung nach fünf Jahren Aufenthalt in Brauron anspielt¹⁴³. Diese Pompe, die die initiierten Mädchen nach Athen zu den Prytanen führte, muss die Wichtigste gewesen sein. Die absolvierenden Arktoi waren keine Kleinkinder mehr, sondern sie befanden sich in der

unwahrscheinlich ist die Ansicht von Lambert, Phratres 159ff., dass Aristophanes in dieser Textstelle auf das Fest der Apatouria anspielt.

¹⁴² L. Kahil, AntK 8, 1965, 66: „une procession joyeuse“, wenn man die kleinen Mädchen ansieht; dies., AntK 20, 1977, 87; L. Bodson in: J. Ries (Hrsg.), Les rites d' initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve 1984 (1986) 302; Antoniou, Symbole 174f.; Hoof, Opfer 184f.

¹⁴³ Mit dem Wort *πρωκτοπεντετηρίς*, wie auch mit der ganzen Textstelle, macht er natürlich eine sexuelle Anspielung.

Pubertätsperiode, waren also 10-15 Jahre alt ¹⁴⁴, und standen daher mit ausgeprägten weiblichen Merkmalen in der vorehelichen Phase.

Der zitierte Passus ist zudem aufschlussreich in Hinsicht auf den penteterischen Rythmus der Arkteia. Er bringt die Abschlussprozession eindeutig mit der Institution der Arkteia in Zusammenhang. Es wird deutlich, dass die Bärinnen sich fünf Jahre in Brauron aufhielten. Die initiierten Mädchen hatten eine vitale Bedeutung für die athenische Gesellschaft. In ihnen spiegelte sich die Erneuerung der Gemeinschaft wider. Diese Jungfrauen waren die künftigen Ehefrauen und die potenziellen Mütter, die legitime Kinder gebären würden ¹⁴⁵.

Nach R. Osborne könne die extraurbane Prozession nach Brauron mit der eleusinischen verglichen werden, da beide mit Initiation zu tun hätten. Bei Aristoph. Frieden 873-876 wird noch eine weitere Gemeinsamkeit genannt: In beiden Fällen gab es zwei Prozessionen, welche die außerstädtische Kultstätte mit der innenstädtischen Filiale verband. Bei den Großen Mysterien gab es zwei Festzüge: einen von Eleusis nach Athen, der die *ἱερόα*, die heiligen Gegenstände, ins städtische Eleusinion bei der Agora brachte, wo sie vorübergehend deponiert wurden, und den anderen feierlicheren, bei dem dieselben *ἱερόα* der Demeter von den Mysteren nach Eleusis zurückgebracht wurden. Im Fall der Brauronien wurden bei der Prozession die in den Dienst eintretenden Arktoi nach Brauron gebracht und bei der zweiten wurden die initiierten Arktoi nach Athen zurückgebracht ¹⁴⁶. Aristophanes erwähnt die darauffolgenden Agone – Ringkampf, Pankration, Wagenrennen –, die besonders prunkvoll ausgestaltet gewesen sein müssen, da die Brauronien ein penteterisches Fest waren ¹⁴⁷. Über eine womögliche Teilnahme der Arktoi an diesen Wettbewerben schweigt Aristophanes, und

¹⁴⁴ Es wird somit die sexuelle Anspielung erklärbar.

¹⁴⁵ Ein ähnliches Ritual der Wiedereingliederung ist das Fest der spartanischen Hyakinthia, bei dem eine Prozession von Knaben und Mädchen von Amyklai nach Sparta verlief. Bei dieser Gelegenheit wurden die Knaben und Mädchen vor den spartanischen Bürgern präsentiert: Paus. 3, 19, 5; dazu A. Stewart, *Art, Desire and the Body in Ancient Greece* (1997) 113.

¹⁴⁶ Die Prozessionen zwischen 'Drinnen' und 'Draußen' sind von den vorhandenen Riten bestimmt. Also wieder das gleiche System: zwei extraurbane Heiligtümer, die mit Initiationsritualen verbunden waren und zwei Filialen innerhalb der Stadt, das Brauronion auf der Akropolis und das Eleusinion am Fuß des Burgberges. Hölscher, *Öffentliche Räume* 75 Anm. 92 nimmt an, dass die Prozession nach Brauron durch das Diochares-Tor gezogen sein könnte. Über „sakrale Achsen“ in Athen und anderen griechischen Städten s. ebenda 74ff.; über Prozessionen aus der Stadt an extra-urbane Heiligtümern von Attika s. auch neulich T. Hölscher, in: M.A. Guggisberg (Hrsg.) *Grenzen in Ritual und Kult der Antike*, Internationales Kolloquium Basel 5-6 November 2009 (2013) 62ff.

¹⁴⁷ Die Wiedereingliederung der Mädchen nach ihrem Dienst war Grund genug für einen glänzenden Zug und Wettbewerbe.

auch die anderen literarischen Quellen geben darüber keine Auskunft. Die Krateriskoi zeigen eher Rituale, die im brauronischen Heiligtum abgehalten wurden, wahrscheinlich aber nicht vor den Augen der Öffentlichkeit. Es gibt jedoch Darstellungen auf Gefäßen, die junge Tänzerinnen bei einem Tanz mit oder ohne Krotala zeigen¹⁴⁸. Auf einer Scherbe in Brauron sind Mädchen abgebildet, die mit Krotala einen Tanz aufführen¹⁴⁹. Es sind auch Darstellungen von jungen Pyrrichistinnen bekannt, die an einem Wettkampf teilzunehmen scheinen. Auf einer Pyxis ist sogar eine Pyrrichistin zu sehen, die ihren Tanz vor dem Kultbild der Artemis ausführt¹⁵⁰. In diesem Zusammenhang sind inschriftliche Zeugnisse zu erwähnen, in denen von Siegespreisen der Brauronia zu lesen ist¹⁵¹.

Außerdem lässt die Tatsache, dass die Theoria von den Prytanen empfangen wurde, darauf schließen, dass die feierliche Zeremonie von großem öffentlichen Interesse war. Darauf deutet auch, dass die Brauronien von staatlichen Beamten, den zehn Hieropoioi, organisiert wurden, die ebenso für die großen athenischen Feste bestellt wurden. Auf die zweite Prozession von Brauron nach Athen muss die Textstelle von Aristophanes Lys. 645-6 hinweisen. Nach einer

¹⁴⁸ So auf einer Lekythos in New York, im Privatbesitz (Atlantis Antiquities 1118 V) und auf einer Hydria in London, Brit. Mus. E 185; Beazley, ARV² 1019, 86; CVA Brit. Mus. 5 Taf. 80.4: Die Frau und der Mann tragen einen Kranz; mit Krotala: Hydria in Brüssels, Bibl. Royale- Cabinet des Medailles, 13. – Beazley, ARV² 1016, 37 und eine Oinochoe in Louvre G 574; Beazley, ARV² 1020, 98; Beazley, Paralipomena 44: beide vom Phiale Maler.

¹⁴⁹ Ergon 1960, 16 Abb. 14.

¹⁵⁰ Rf. Pyxis, Neapel, Mus. Naz. 81908; Brulé, Fille 313 schreibt mit Recht diese Darstellung dem Heiligtum der Artemis Brauronia zu; P. Ceccarelli, La Pirrica nell' antichità greco romana. Studi sulla danza armata (1998) 77f. versucht nicht, die Darstellung auf einen bestimmten Kult der attischen Artemis zurückzuführen; ähnlich M. Lesky, Untersuchungen zur Ikonographie und Bedeutung antiker Waffentänze in Griechenland und Etrurien (2000) 119. 122, der die Darstellung als Vorbereitung auf das „Fest der Hochzeit“ ansieht. Der Bezug der Pyrriche zu Initiationskulten macht eine Verbindung mit Artemis Brauronia sehr wahrscheinlich. Die Szene besitzt jedoch den Charakter einer vorbereitenden Handlung, wenn man sie mit der Bildkomposition auf einer attisch-rf. Hydria der Polygnot-Gruppe in Florenz, Mus. Arch. 4014. – Beazley, ARV² 1060, 144; CVA Florenz (2) III I Taf. 57,4. 59 vergleicht, die einen mehr öffentlichen Charakter besitzt. Auf diesem um 430 v. Chr. entstandenen Gefäß sind auch zwei Pyrrichistinnen dargestellt. Die eine ist schon bei ihrem Tanz abgebildet, während die andere auf ihren Auftritt wartet. Die Deutung, dass diese Mädchen an einem Wettbewerb teilnehmen, wird durch den Sockel, auf dem das junge Mädchen tanzt, gestützt. Das Mädchen ist mit einem kurzen Chiton bekleidet. Ferner sind noch vier Frauen abgebildet, drei mit Musikinstrumenten und eine sitzende, die besonders auf das tanzende Mädchen aufpasst. Sie trägt bezeichnenderweise einen Kranz. Bei ihr muss es sich um eine Schiedsrichterin handeln. Hinter ihr steht ein Mann, der ebenso auf die Tanzaufführung konzentriert ist; über die Pyrriche an Festen der Artemis vgl. Brulé, Fille 313.

¹⁵¹ IG II 2729.

Penteteris war Chorine ein schönes Mädchen ¹⁵², *παῖς καλή*, und wurde Kanephoros am Fest der Brauronien.

Im folgenden soll kurz auf das Kleid der Arktoi eingegangen werden. Aristophanes berichtet, dass die Mädchen mit dem Krokotos bekleidet waren. Dieses Kleid wurde in der Forschung mit einem safranfarbenen (Krokus) Gewand identifiziert¹⁵³. Krokotos galt auf diese Weise als Symbol der Föminität, der Liebe und der Sexualität und verwies auf die zukünftige Eheschließung. Die Farbe des Krokotos wurde auch mit der Farbe des Bären verglichen, und man hat das Verb *ἀρκτηεῦσαι* in Zusammenhang mit diesem Kleid gebracht¹⁵⁴. Die literarische Überlieferung erscheint nicht aufschlussreich, was die spezifische Form dieses Gewandes angeht. In den Schriftquellen wird Krokotos mit der zunehmenden Frauensexualität konnotiert¹⁵⁵. Nach Chr. Sourvinou-Inwood ¹⁵⁶ weist der Krokotos einerseits auf die zukünftige Rolle als Ehefrau hin, andererseits erhielt er eine negative Konnotation, da er auf eine unpassende Sexualität der kleinen Mädchen hinweist, eine Sexualität, die kontrolliert werden muss. Betrachtet man die Textstellen, in denen der Krokotos als Symbol der Frauensexualität auftaucht, so ist es nur schwer vorstellbar, dass diese sexuelle Wirkung durch die Farbe ausgelöst wird. Es ist eher anzunehmen, dass diese Sexualität mit der Form des Gewandes zu tun hat und nicht mit der Farbe. Der Krokotos dürfte also ein kurzer bis zu den Oberschenkeln reichender Chiton gewesen sein. Die Darstellungen auf den Krateriskoi zeigen Mädchen bei Ritualen, die solche kurzen Gewänder tragen¹⁵⁷. Diese Chitoniskoi passen besser zu der Funktion der Wildheit und Amazonenhaftigkeit, welche die Arkteia hatte¹⁵⁸. Laut einer literarischen Quelle war es Antigenides, der als erster die Komasten mit

¹⁵² Offensichtlich war die Chorine *δεκέτις* an der ersten Prozession nach Brauron während der Brauronien. Nach dem Abschluss ihres Dienstes war sie an dem Zug von Brauron nach Athen als Kanephoros beteiligt.

¹⁵³ Bodson, *Zoa* 137; dies. in: J. Ries (Hrsg.), *Les rites d' initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve* 1984 (1986) 303; Brulé, *Fille* 344f. bringt das Gewand mit dem Held Kroko in Zusammenhang; Antoniou, *Symbole* 30f. Anm. 39.

¹⁵⁴ L. Kahil, *AntK* 8, 1965, 26; Antoniou, *Symbole* 187.

¹⁵⁵ Aristoph. *Thesm.* 138. 253. 941. 945. 1220; *Eccl.* 332.

¹⁵⁶ Ch. Sourvinou-Inwood, *DialHistAnc* 16/2, 1990, 56.

¹⁵⁷ S. besonders den rf. Krateriskos I; P. Perlmann, *GrRomByzSt* 24, 1983, 118 und G. Arrigoni in: G. Arrigoni – B. Gentili (Hrsg.), *Le Donne in Grecia* (1985) 74 f. halten den Krokotos für ein langes Kleid; ebenso T.F. Scanlon, *Nikephoros* 3, 1990, 75. 79; F. Graf, *SSR* 1978, 72 und Vorster, *Kinderstatuen* 63 halten ihn für ein kurzes gelbes Gewand; K. Waldner in: *Frauenwelten* 67 meint, dass Krokotos ein Epitheton ist, das nur die Farbe und nicht die Form des Gewandes charakterisiert.

¹⁵⁸ Sourvinou-Inwood, *Studies* 124; vgl. das Beispiel der sportlichen Atalante: A. Ley, *Nikephoros* 3, 1990, 31-72.

dem Krokotos-Gewand bekleidet und diese mit Honigfarbe gefärbt hat. In anderen Textstellen ist der Krokotos als durchsichtig (*διαφανής*) bezeichnet¹⁵⁹. In Anbetracht dieser Überlegungen wären alle Konnotationen, die den Krokotos als Hochzeitskleid darstellen und auf diese Weise den Übergangscharakter der Arkteia betonen, einmal zu überprüfen. Auf der anderen Seite wird, wie schon dargelegt wurde, mit dem kurzen Krokotos der dynamische Aspekt des in der „Wildnis“ durchgeführten Initiationsritus‘ der Arkteia stärker betont.

Problematisch ist auch das Verständnis der Textstelle von Aristophanes *Lys. κατέχουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρονίοις*. In der Forschung werden bislang zwei verschiedene Lesungen diskutiert, die inhaltlich stark voneinander abweichen: *Κατέχουσα*· (ΓΒC)¹⁶⁰ und *Κᾶτ’ ἔχουσα*, wie von Ellebodus und Bentley vorgeschlagen wurde, und das Ravenna Manuskript *καταχέουσα*¹⁶¹ mit der Korrigierung von Stinton *καὶ χέουσα*. Bei der ersten Lesung versteht man unter der Formulierung das Anziehen des Krokotos, während bei der zweiten das Ablegen dieses Gewandes gemeint ist. Die zweite Version *καταχέουσα* wird von Sourvinou-Inwood favorisiert¹⁶². Sie ist der Meinung, dass die Textstelle auf ein rituelles Ablegen des Krokotos anspielt, einen Ritualakt, der in der letzten Phase der Arkteia angesetzt werden muss¹⁶³. Als Begründung nennt sie Darstellungen von nackten Mädchen auf den Krateriskoi, die sie in einen Zusammenhang mit Aischylos, Agamemnon 239 *κρόκου βαφᾶς δ’ ἐς πέδου χέουσα* stellt. Zudem betont sie die enge Beziehung des brauronischen Rituals mit dem Ablegen des Gewandes der Iphigenie vor ihrem Opfer. L. Kahil hat zunächst die erste Version akzeptiert¹⁶⁴, änderte jedoch in späteren Artikeln ihre Meinung und entschied sich für die zweite Lesung¹⁶⁵. Beide Lesungen sind von weiteren Forschern akzeptiert worden¹⁶⁶.

¹⁵⁹ Durchsichtiger Krokotos: Athen. 5,28,6. Bei Athen. 2,1,49,21. 2,2,78-31 tragen die Reiter den Krokotos über ihren Panzer.

¹⁶⁰ Γ: Laurentianus plut. 31. 15 und Leidensis Voss. Gr. F. 52. - B: Parisinus inter regios 2715. - C: Parisinus inter Regios 2717.

¹⁶¹ Ravenna Codex 137, 4A.

¹⁶² Ch. Sourvinou-Inwood, *CIQ NS* 21, 1971, 340f.; dies., *BICS* 3, 1990, 5.

¹⁶³ Sourvinou-Inwood, *Studies* 130f.; ähnlich: Hoof, *Opfer* 161f.; Giuman, *Dea* 107 und 122f.

¹⁶⁴ L. Kahil, *AntK* 8, 1965, 25.

¹⁶⁵ L. Kahil, *AntK* 20, 1977, 97 „Il me semble que l’ on pourrait alors reprendre une autre version du texte de la *Lysistrata* d’ Aristophane, v. 644, et faire dire à la jeune athénienne rejetant ma robe, j’ étais Ourse aux Brauronies“; dies., *CRAI* 1988, 806 Anm. 14; ebenso: M.B. Walbank, *CQ* 31 (ii) 1981, 277; Henderson a.O. 156 zieht die Version *καὶ χέουσα* vor, hält jedoch auch die Lesung *κᾶτ’ ἔχουσα* für möglich.

¹⁶⁶ *Καταχέουσα*: Antoniou, *Symbole* 183f.; K. Waldner in: *Frauenwelten* 55; P. Perlmann, *GrRomByzSt* 24, 1983, 118f. glaubt, dass die Lesung von Sourvinou-Inwood problematisch ist, da man statt des Verbes *καταχέουσα* das Verb *ἐκδύω* erwartet hätte, das gewöhnlich bei Aristophanes für das Ablegen eines Gewandes

Gewichtige Gründe sprechen jedoch für die Richtigkeit der ersten Lesung *κατέχουσα* oder *κατ' ἔχουσα*. Das *ἄρκτος ἢ βραυρωνίσις* von Aristophanes' *Lysistrata* bezieht sich auf die Amtsbekleidung (und nicht auf die letzte Phase der Arkteia), da die Choristin schon mit sieben Jahren Arrephoros und später Aletris war. Es war daher nicht möglich, im zehnten Lebensjahr den Dienst zu beenden, weil die Brauronia, wie gesagt, ein penteterisches Fest waren, d.h. die Choristin musste fünf Jahre lang im Heiligtum der Artemis in Brauron leben. Außerdem charakterisieren das Ablegen des Krokotos und die rituellen Handlungen nackter Mädchen die letzte Phase des Arkteia-Ritus, vor dem Eintritt in das Leben der Polis. Ebenso unwahrscheinlich ist, daß Aristophanes auf ein so spezifisches Ritual angespielt hätte¹⁶⁷. Auffallend ist weiterhin, dass bei der Lesung *καταχέουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίσις* keine inhaltliche Kohärenz entsteht: War die Choristin nur in der letzten Phase der Arkteia eine „Bärin“, wie diese Version verstehen lässt, oder hat sie den Dienst mit dem Anziehen dieses Gewandes übernommen, wie es nach der ersten Lesung der Fall wäre? Letzteres erscheint aufgrund der oben genannten Argumente wahrscheinlicher. Für ein solches Ritual wie das Ablegen des rituellen Gewandes, das bei vielen Initiationsriten vorkommt¹⁶⁸, gibt es also in der Textstelle von Aristophanes keine Anhaltspunkte. Das bedeutet jedoch nicht, dass diese Kulthandlung nicht ein Bestandteil der Rituale der Arkteia war, wie die Aufführungen nackter Mädchen auf den Krateriskoi zeigen.

Die aufschlussreichste Quelle über die brauronischen Rituale bildet die Gattung der Krateriskoi. Die auf diesen Gefäßen abgebildeten kultischen Handlungen sind Prozessionen, Tänze und Wettläufe von Mädchen, die gelegentlich einen Kranz oder eine Fackel halten. Es ist jedoch schwer, ein konkretes Ritual zu bestimmen¹⁶⁹. Eine Ausnahme bilden jene rotfigurigen Krateriskoi, die schon zur Bestimmung des Alters der Arktoi herangezogen

benutzt worden sei; ähnlich S. Grebe, *MusHelv* 56, 1999, 197f. und F. Perusino in: *Le Orse* 173f.; R. Hamilton, *Hesperia* 58, 1989, 462 erwägt die Möglichkeit statt „anziehend“ das Verb „halten“ zu benutzen, wie H. Lloyd-Jones, *JHS* 103, 1983, 92 die Textstelle übersetzt.

¹⁶⁷ H. Lloyd-Jones, *JHS* 103, 1983, 92 Anm. 32; Antoniou, *Symbole* 183: „δεν είναι ανάγκη να αναφέρεται από τον Αριστοφάνη στο χωρίο του, γιατί αυτή είναι ασφαλώς μια επιμέρους τελετουργική πράξη“. Damit wird die Ansicht von Demand, *Birth* 109, dass die Riten bei der Arkteia „communal und public“ waren, zurückgewiesen. Öffentlich waren sicher die beiden Prozessionen, aber was die Riten anbelangt, mögen sie in geschlossenem Kreis von Frauen durchgeführt worden sein.

¹⁶⁸ W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (1979) 29f.

¹⁶⁹ Die Schwierigkeit besteht darin, dass die Krateriskoi in lokaler Technik bemalt und größtenteils verschollen sind.

wurden¹⁷⁰. Die Einweisung der jungen Novizinnen in das Ritual wird auf dem ersten Krateriskos dargestellt¹⁷¹. Dass es sich bei dieser Szene um diese erste kultische Handlung handelt, ist aufgrund der Darstellung eindeutig. Das Alter der laufenden Mädchen (fünf bis zehn Jahre), die Belehrung durch die Frauen und die nicht ordentliche Aufführung des rituellen Laufes – die Nervosität einer kleinen Novizin wird deutlich ausgedrückt – sprechen dafür, dass es hier um eine der ersten Aufführungen der noch nicht in den brauronischen Ritualen erfahrenen Mädchen geht. Der wichtigste Moment im Dienst der Arktos wird auf dem zweiten rotfigurigen Gefäß gezeigt. Die Mädchen, die ihren rituellen Lauf ausführen, sind nackt und halten Kränze in den Händen. Die meisten von ihnen scheinen ihre Heiratsfähigkeit erreicht zu haben. Mit dieser Aufführung dürfte ihr Dienst zu Ende sein¹⁷². Die Nacktheit der jungen Initiantinnen ist grundsätzlich sehr außergewöhnlich für athenische Mädchen und Frauen und kann daher nur im Zusammenhang mit der weiblichen Initiation und dem speziellen Abschlussritual erklärt werden. So könnte man sie als ein weibliches Pendant des Ritus der Ekdysia erklären, die in vielen Städten auf der Peloponnes und auf Kreta begangen wurde¹⁷³. Wie bei den Männern das Ziel dieses Rituals die Präsentation der jungen Männer und die Vorführung des nackten Körpers war, so stand auf ähnliche Weise die Präsentation der jungen Mädchen, die Bestätigung, dass sie herangewachsen sind und die

¹⁷⁰ Die Aussagekraft der Krateriskoidarstellungen für das Studium des brauronischen Rituals wurde unbegründet mehrfach bestritten. R. Hamilton, *Hesperia* 58, 1989, 471 deutet die Darstellungen als private Rituale von Frauen und unterscheidet sie von der Penteteris der Brauronien. Lonsdale, *Dance* 191 und G.F. Pinney, *AJA* 99, 1995, 303 verneinen die Wiedergabe von Ritualen auf den Krateriskoi; s. jedoch L. Kahil, *AntK* 20, 1977, 90 und Ch. Sourvinou-Inwood, *DialHistAnc* 16/2, 1990, 47.

¹⁷¹ L. Kahil, *AntK* 29, 1977, 90; Sourvinou-Inwood a.O. 47.

¹⁷² Kahil a.O. 90; Sourvinou-Inwood a.O. 47.

¹⁷³ Dreros: I Cret ix 1, 11f. (*πανάζωστοι*). 99f. (*ἐγδυόμενους*) und 140f. (*άζώστοις*). - Malla: I Cret I xix 1, 17f. (*ἐσδυόμεναν*) und 21 (*περιβλεμαιοίς*). Nikandros bei Ant. Lib. *Metamorphosen*, 17. - Argos: Plut. *De Musica* 1134 b-c (*Ἐνδυμάτια*). - Arkadien: Plut. *De Musica* 1134 b-c (*Ἀποδείξεις*); dazu Bremmer, *Götter* 52ff. und T. Hölscher, *Aus der Frühzeit der Griechen. Räume-Körper-Mythen* (1998) 37ff.; zum Fest auch Waldner, *Geburt* 222ff.; Bremmer a.O. 53 bemerkt, dass es in der historischen Zeit in Athen kein Abschlussfest für die Jungeninitiation mehr gab. Diese Präsentation muss jedoch im Rahmen des Ephebendienstes stattgefunden haben. Nach dem ersten Jahr wurden die Epheben vor den athenischen Bürgern präsentiert: *ἀποδειξάμενοι τῷ δήμῳ* (Aristot. *Ath. pol.* 53,4); vgl. Brelich, *Paides* 187 Anm. 215. J.P. Vernant in: *Mortals* 217 gründet sich bei seiner These auf Platon, *leg.* 794aff. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass Mädchen unter 5 Jahren nackt, diejenigen ab dem 6. Lebensjahr aber mit passender Kleidung hätten üben dürfen. Auf den Krateriskoi deutet er demnach die Nacktheit als Zeichen des vorpubertären Stadiums, während die bekleideten Mädchen sich in der

meisten von ihnen das Heiratsalter angetreten haben, im Mittelpunkt ihres Abschlussrituals. Wie bei den jungen Männern, die nach der Ekdysia ihre Rolle als Krieger und Bürger übernahmen, präsentierten analog dazu die Mädchen ihre körperliche Reife, und damit die wesentliche Voraussetzung, um in eine Lebensphase einzutreten, in der sie durch die Heirat ihre wichtigste Funktion für den athenischen Staat übernehmen können, nämlich die der Mutter, d.h. der Produzentin des legitimen Nachwuchses¹⁷⁴. Die Kränze, welche die Mädchen in den Händen tragen, symbolisieren ihre Fruchtbarkeit und weisen auf eine gedeihliche Ehe hin¹⁷⁵.

Das Rennen der Mädchen wird in Anwesenheit einer Bärin durchgeführt. Das Tier, das auch im aitiologischen Mythos der Arkteia vorkommt, wurde in der Forschung verschiedenartig interpretiert. Die menschlichen Züge der Bärin und die mütterlichen Züge des Tieres wurden schon im Altertum hervorgehoben¹⁷⁶. Eine Reihe von Forschern nimmt eine rituelle Umwandlung und Imitierung der Bärin durch die Arktoi an¹⁷⁷. Durch die Transformation nähmen die Arktoi kultisch an der Wildheit des Tieres teil¹⁷⁸. S.H. Lonsdale deutet wohl mit Recht die gesamte Szene als eine „rituelle Terrorisation“ und behauptet, dass

Pubertät befunden hätten. Das jedoch kann nicht zutreffen, da letztere die Jüngeren sind, während die Nackten sich am Anfang der Pubertät befinden.

¹⁷⁴ Diese Präsentation muss in Anwesenheit von weiblichen Zuschauern stattgefunden haben. Nur in diesem Kontext wäre die Nacktheit eines athenischen Mädchens denkbar. L. Kahil, AntK 8, 1965, 31, sieht in dieser Aufführung eine primitive und keine orgiastische Nacktheit; dies., CRAI 1988, 806 hebt den Initiationscharakter dieser Szene hervor; dazu Rühfel, Kinderleben 103; ähnlich Specht, Schön zu sein 112, die mit Recht den rituellen Tod, die Wiedergeburt und die Bereitschaft zur Aufnahme in die Polisgemeinschaft als junge Frauen betont. Osborne, Demos 169 hält diese Nacktheit dagegen für „the nakedness of birth“. - Bremmer, Götter 46 bemerkt, dass an den spartanischen Hyiakinthia der Prozessionszug von Mädchen geführt wurde, die sich eine Zeit lang in Grenzgebieten aufhielten, und sich dadurch wieder der Polisgemeinschaft zeigten.

¹⁷⁵ T.F. Scanlon, Nikephoros 3, 1990, 83. Scanlon behauptet jedoch fälschlich, dass nicht alle Mädchen Kränze halten. Specht a.O. 115 vermutet, dass diese Kränze als Liebesgabe bei der Initiation zu betrachten sind; allg. zum Kranz s. K. Baus, Der Kranz in Antike und Christentum (1965) und M. Blech, Studien zum Kranz bei den Griechen (1982). Hoof, Opfer 238 betont den erotischen Aspekt der Szene, was aber angesichts der großen Variation der abgebildeten Alterstufen nur bedingt zutreffen kann. Unter den Mädchen sind einige, die keine fraulichen Merkmale erkennen lassen.

¹⁷⁶ Aristot. hist. an. 539b-540a. 579a. 594b; Plut. mor. 494c; Ail. nat. II, 19; Ch. Sourvinou-Inwood, DialHistAnc 16/2, 1990, 55; L. Kahil, CRAI 1988, 806; Bevan, Representations 19f.; E.D. Reeder in: Pandora 301f.; Simon, Festivals 85 hält den Bär für ein neolithisches Überbleibsel im Kult der Artemis. Zu Artemis und dem Bär vgl. Jost, Cultes 404f.

¹⁷⁷ Sch. zu Aristophan. Lys. 645: ἄρκτον μιμούμεναι τὸ μυστήριον ἐξέτελλον; S. Guettel-Cole, ZPE 55, 1984, 241; Ch. Sourvinou-Inwood, DialHistAnc 16/2, 1990, 55; Lonsdale, Dance 179; Scanlon a.O. 85.

es sich um die „agonistic version of a ritual hunt“ handelt¹⁷⁹. In die gleiche Richtung weist T. F. Scanlon, der in dem rituellen Akt nicht ein einfaches Rennen, sondern eine Verfolgungsjagd vermutet¹⁸⁰. In jedem Fall scheint das Rennen der Mädchen auf diesem Gefäß wie in den zahlreichen Verfolgungsszenen in der attischen Vasenmalerei einen konstitutiven Charakter zu haben, der durch die strengen athenischen Gesetze über den Verlust der Parthenia geprägt ist: Das Mädchen muss rennen, um dem potenziellen Liebhaber zu entweichen¹⁸¹.

Ein drittes, gattungsähnliches Gefäß zeigt die apollinische Trias, eine Frau und einen jungen Mann, die mit dem Kopf eines Bären oder mit einer Bärenmaske dargestellt sind, sowie den apollinischen Verein. L. Kahil, die das Gefäß publiziert hat, glaubt, dass hier das „Mysterium“ von Brauron abgebildet sei, nämlich die Transformation des Priesters und der Priesterin, d.h. der Iphigeneia, der mythischen Iereia, von Brauron in eine Bärin¹⁸². Mit überzeugenderen Argumenten tritt E. Simon dafür ein, dass auf der Vase der Mythos der Kallisto und des Arkas zu erkennen sei¹⁸³. Außerdem war auf der Athener Akropolis eine Statue der Kallisto aufgestellt; nach Simon dürfte eine Verbindung der Kallisto mit dem Brauronion sehr wahrscheinlich sein¹⁸⁴. Geht man davon aus, dass dieses Gefäß wie die anderen, die mit Kultdarstellungen illustriert sind, ein Krateriskos ist, könnte man die Äußerung Kahils, die in dem Bild eine heilige Handlung sieht, mit der von Simon

¹⁷⁸ Guettel-Cole a.O. 241; Sourvinou-Inwood a.O. 55.

¹⁷⁹ Lonsdale a.O. 171. 190; Ähnlich Scanlon a.O. 88 und zuletzt K. Waldner in: *Frauenwelten* 66 sprechen von „chase“ und nicht von „race“.

¹⁸⁰ T.F. Scanlon, *Nikephoros* 3, 1990, 88; Scanlon a.O. 87 und A. Schnapp, *Le chasseur et la cité. Chasse érotique en Grèce ancienne* (1997) 461f. behandeln den Fries mit der Tierverfolgung und weisen auf den Symbolismus der Jagd bei der griechischen Initiation hin.

¹⁸¹ Das Rennen stellt einen Teil der Funktionen der Arkteia dar. Darüber hinaus erscheint das Rennen – der sogenannte Dromos – in vielen Mädcheninitiationskulten als Übergangsritual von einem Alter zum anderen. Solche Riten sind im ganzen griechischen Raum zu finden; zu Makedonien s. M.B. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passage en Macedoine* (1994) 55ff. Zur Bedeutung der Jungfräuligkeit bei Artemis s. auch RE II 1 (1895) s.v. 1351f. s.v. Artemis (Wernicke) und Roscher, ML I 1 (1965) 580 s.v. Artemis (Schreiber).

¹⁸² L. Kahil, *AntK* 20, 1977, 92f.; dies. in: *Ancient Greek Art* 237f.; dies., CRAI 1988, 808. So auch Dowden, *Maiden* 32. P. Perlmann, *Arethusa* 22, 1989, 126 Anm. 65 behauptet, dass bei dieser Szene der Hieros Gamos dargestellt ist, die erste Praxis der kultischen Handlungen, bei der die Arktos von einem Mädchen zu einer Mutter wird. Anhand der ikonographischen Indizien scheint jedoch eine solche Deutung sehr unwahrscheinlich.

¹⁸³ Simon, *Festivals* 87; Demand, *Birth* 216 Anm. 33 schließt sich ihrer Meinung an; A. Henrichs in: J. Bremmer (Hrsg.), *Interpretations of Greek Mythology* (1990) 242ff. und 264f.; ähnlich Scanlon a.O. 75; LIMC V (1990) 940ff. s.v. Kallisto (I. Mc Phee).

¹⁸⁴ Paus. 1,25,1; Simon a.O. 85 Anm. 72.

vorgetragenen Deutung kombinieren. Der Mythos von Kallisto könnte also einen Platz im Ritualprogramm von Brauron eingenommen haben, weil sowohl Kallisto als auch der aitiologische Mythos von Brauron mit einer Bärin verbunden sind, und Kallisto als negatives Vorbild für die Arktoi gewirkt haben muss¹⁸⁵.

Demosthenes erwähnt noch ein weiteres Ritual, das im Rahmen des Kultes der Artemis Brauronia begangen wurde: das Hieron Kynegesion¹⁸⁶. Allerdings sind darüber keine Einzelheiten überliefert und eine Rekonstruktion scheint unmöglich. Die Vermutung, dass das Hieron Kynegesion ein Synonym für Arkteia sei, bleibt fraglich¹⁸⁷.

Es ist davon auszugehen, dass die kleinen Bärinnen während ihrer Dienstzeit nicht nur mit der Durchführung ihrer religiösen Pflichten beschäftigt waren¹⁸⁸. Natürlich war die Erlernung der Rituale, die Einweihung in die brauronischen Mysterien und die Festvorbereitungen ein wichtiger Bestandteil der brauronischen Initiation¹⁸⁹. Es ist jedoch anhand der ikonographischen Indizien und der inschriftlichen Belege zudem anzunehmen, dass die Arktoi eine Art von Erziehung erhielten, die einerseits den ‚Idealen‘ der Artemis entsprach und andererseits durch die Bestimmung der Mädchen als zukünftige Frauen und Mütter geprägt war. Eine Inschrift aus dem 3. Jh. v. Chr. informiert über Sporteinrichtungen innerhalb des Temenos von Brauron¹⁹⁰. Es wird ein Gymnasion und eine Palaistra erwähnt, die der Körperertüchtigung der Arktoi gedient haben müssen. Für eine Nutzung dieser sportlichen Anlagen durch die kleinen Bärinnen und nicht nur durch Männer sprechen die folgenden Überlegungen:

¹⁸⁵ So auch neulich N. Marinatos in: *Le Orse* 38f. Ihr Versuch jedoch, die Arktoi auf die abgebildete „maskierte“ Bärenfrau zu projizieren, ist wenig überzeugend. Die dargestellte Metamorphose der Kallisto und des Arkas hatte einen paradigmatischen Charakter und besaß eine wichtige erzieherische Funktion im religiösen Kontext.

¹⁸⁶ Demosth. Or. 25.

¹⁸⁷ Kontis, *Artemis* 187f.; Scanlon a.O. 88; nach Ch. Sourvinou-Inwood, *BICS* 37, 1990, 7 ist das Hieron Kynegesion eine rituelle Äußerung der Wildheit der Arktoi und führt zu ihrer Zähmung als Teil ihrer Übergangsperiode zur Heiratsfähigkeit.

¹⁸⁸ Die Ansicht von Kontis, *Artemis* 183, H. Lloyd-Jones und N. Marinatos in: *Le Orse* 30f. Anm. 7, dass die Arktoi sich in Brauron nur während der Brauronien aufhielten, überzeugt nicht. Vielmehr bedurfte der Vollzug des Initiationsrituals eines langen Aufenthalts im brauronischen Heiligtum, wie es bei der Arrephoria der Fall war; vgl. Hoof, *Opfer* 194.

¹⁸⁹ Man sieht z. B., wie ordentlich und korrekt die initiierten Mädchen die letzte Kulthandlung vollziehen, im Gegensatz zu den jüngeren Novizen, die wahrscheinlich noch keine Ausbildung erhalten haben; Brulé, *Fille* 397 meint, dass die Arktoi sich mit Reinigungen, Prozessionen, Dekoration der Altäre usw. beschäftigten.

1) Die zwei Gebäude sind höchstwahrscheinlich innerhalb des Temenos zu lokalisieren. Daher wird es sich um Dauereinrichtungen gehandelt haben, die von den Bewohnern des Heiligtums d.h. den Arktoi benutzt wurden, und nicht von Jungen oder Männern anlässlich eines Festes und für kurze Dauer¹⁹¹.

2) Ein Hauptanliegen der Mädchenerziehung in Brauron müsste die Heranbildung eines starken und gesunden Körpers gewesen sein. Das entspricht einerseits dem Streben nach Schönheit und andererseits ist es eine wichtige Voraussetzung für die Zeugung gesunder und kräftiger Kinder¹⁹². Cl. Berard, der sich schon früher für eine Benutzung der Sportanlage der Artemis Brauronia durch die Mädchen ausgesprochen hatte, führt eine Reihe von Gefäßen an, auf denen junge nackte Mädchen mit athletischen Attributen (Strigilis und Schwamm) in einer Stoa oder als Schwimmerinnen erscheinen¹⁹³. Der architektonische Kontext könnte auf die Anlagen von Brauron verweisen. Wenn man aber bedenkt, dass die Alterstufen der Arktoi relativ stark variieren, würde man auch die Darstellung jüngerer Mädchen erwarten. Die andere Möglichkeit ist, dass sich viele dieser Darstellungen auf die Welt der Amazonen beziehen. Die Amazonenaktivitäten und die sportliche Atalante, die auf vielen Gefäßen abgebildet sind, mögen einen Vorbildcharakter für die Arktoi besessen haben¹⁹⁴. Von dieser Wechselbeziehung zwischen der Welt der Artemis und der Welt der Amazonen muss die Ausbildung der Arktoi geprägt gewesen sein. Die Amazonenhaftigkeit der jungen Mädchen, die durch ihr Kleid, den kurzen Chiton, unterstrichen wird, fand ihren Ausdruck außerhalb der

¹⁹⁰ A.K. Orlandos, *Ergon*, 1961, 24ff.; G. Daux, *BCH* 86, 1962, 671. 674; J. und L. Robert, *REG* 76, 1963, 134f.; Linders, *Studies* 71f.; Hollinshead, *Legend* 48ff; Giومان, *Dea* 34ff.; Vorster, *Kinderstatuen* 66; über die Inschrift s. zuletzt P. Themelis in: *Le Orse* 112ff.

¹⁹¹ Eine Benutzung der Anlagen nur von Jungen und Männern erwägen Antoniou, *Symbole* 195 und M.B. Hollinshead, *Legend* 63.

¹⁹² Plut. *Lykurg*, 14, 2-3 schildert die Gründe der Sportausbildung der Spartiatinnen: sie diene zur Kräftigung des Körpers angesichts der Schwierigkeiten bei der Entbindung; nach Cl. Berard, *Annali. Sezione di Archaeologia e Storia Antica* 8, 1986, 199 ist die Körperausbildung der Mädchen nötig für „santé, beauté et harmonie des corps“; P. Perlmann, *GrRomByzSt* 24, 1983, 122 bringt die sportliche Ausbildung der Mädchen in Brauron in Zusammenhang mit der Diskussion bei Plat. *Leg.* 832C-834D. Hier gilt es zu fragen, inwieweit diese Überlegungen Platons zur Errichtung der Sportanlagen in Brauron beigetragen haben.

¹⁹³ Cl. Berard in: Cl. Berard - J-P. Vernant u.a. (Hrsg.), *Die Bilderwelt der Griechen* (1985) 132ff. Für eine Sportausbildung in Brauron plädiert auch Specht, *Schön zu sein* 107. 115. Beide vertreten die Auffassung, dass nicht nur Mädchen, sondern auch Frauen Sport trieben. Die Vermutung Berards, anhand der Vasendarstellungen eine Frauenathletik wie in hellenistischer Zeit anzunehmen, ist auf die klassische Zeit nicht übertragbar. Die Existenz einer Frauenathletik, aber nicht als organisierter Frauensport, nimmt auch A. Ley, *Nikephoros* 1990, 59 an. Allg. zu Frauenathletik G. Arrigoni in: G. Arrigoni (Hrsg.), *Le donne in Grecia* (1985) 55ff.

¹⁹⁴ Berard a.O. (Anm. 86) 132; zu Atalante s. auch A. Ley, *Nikephoros* 3, 1990, 31–72.

Polis in der Wildnis unter der Behütung der Artemis. Was Amazonen und Arktoi verbindet, ist die Liebe zum Sport, zur Bildung von starken und schönen Körpern.

Der Tanz muss ebenfalls im Erziehungsprogramm einen Platz eingenommen haben. Tanzaufführungen sind sowohl auf den Krateriskoi als auch auf Scherben von anderen Gefäßen abgebildet¹⁹⁵. Artemis galt im allgemeinen als Göttin des Tanzes¹⁹⁶. Der Tanz war auch eng mit den rituellen Handlungen verbunden, die auf den Krateriskoi abgebildet sind. Bekannt sind auch Darstellungen von Mädchen bei der Pyrriche oder bei Tanzaufführungen mit Krotala, möglicherweise im Kontext des Brauroniafestes¹⁹⁷. Diese Tänze erfordern intensive Übungen, die einen Teil der Ausbildung ausgemacht haben dürften. Außerdem muss betont werden, dass der Tanz und die Musik im Rahmen eines Chores eine starke pädagogische und sozialisierende Kraft besaßen¹⁹⁸. Es erscheint also angebracht, entsprechend der Ausbildung der männlichen Kinder, Musik und besonders den Tanz auch für die Mädchen als unabdingbaren Bestandteil der Paideia zu betrachten.

Die Vorbereitung auf die Haushaltsführung dürfte bei der Arkteia nicht vernachlässigt worden sein¹⁹⁹. Darstellungen auf brauronischen Gefäßen zeigen Mädchen am Brunnen, beim Spinnen und Weben²⁰⁰. Die Beschäftigung mit dem Oikos/Haushalt erscheint als eine wichtige *ἀρετή* einer Frau. Die Frauen werden in den literarischen Quellen als Verantwortliche für die Führung des Oikos gewertet. Es ist auch vermutet worden, dass kleine Epinetra, die in Brauron gefunden wurden, für die Ausbildung der Bärinnen bei der Textilarbeit verwendet wurden²⁰¹. Die Haushaltsführung steht natürlich nicht im konkreten

¹⁹⁵ Calame, Chorusen 99f.; Fragment einer Pyxis um 560 v. Chr. - Brauron Mus. A 3: L. Kahil, AntK Beih 1, 1963, Taf. I, 4; Scherben mit Darstellungen von Kalathiskostänzerinnen Brauron Mus. 526: L. Kahil in: Ancient Greek Art 239 Abb. 15. 11. Vgl. Lonsdale, Dance 171.

¹⁹⁶ Aisopus Nr. 9: *ποῦ γὰρ ἡ Ἄρτεμις οὐκ ἐχόρευσεν*; über Tänze im Kult der Artemis s. RE II 1 (1895) 1353 s.v. Artemis (L. Kahil); Nilsson, GGR I 161f. und Calame, Chorusen 91ff.; L. Kahil, AntK 8, 1965, 28ff.: „La deesse de la dance“; T. F. Scanlon, Nikephoros 3, 1990, 90. Vgl. Roscher, ML I 1 (1965) 574f. s.v. Artemis (Schreiber).

¹⁹⁷ s. oben S. 39.

¹⁹⁸ L.B. Zaidman in: Geschichte der Frauen 383; zur erzieherischen Funktion des Chores s. Calame a.O. 222ff.

¹⁹⁹ Keuls, Reign 314f.; Bonnechere, Sacrifice humain 30f.

²⁰⁰ Vgl. S. Guettel-Cole, ZPE 55, 1984, 239; Keuls a.O. 316.

²⁰¹ Guettel-Cole a.O. 239; P. Benbow, Epinetra (Diss. Harvard Univers. 1975) ist der Meinung, dass diese kleinen Epinetra als Preise in Webwettbewerben dienten; Vasen als Preise bei Spinnwettkämpfen von Mädchen in Tarent: M.J. Milne, AJA 49, 1945, 528-533; vgl. P. Brulé, DialHistAnc 16/2, 1990, 79; auf den ionischen Inseln Lesbos und Tenedos wurden Wettbewerbe in Oikonomia und Sophrosyne abgehalten: Athen.13,609E. Vgl. Specht, Schön zu sein 99. Zu Epinetra aus Brauron und Munichia s. H. Frauke, Epinetron. Aspekte der

Zusammenhang mit dem Wirkungsbereich der jungfräulichen Göttin Artemis, sie ist aber ein Aspekt der ἀρετή einer Frau, zu der die jungen Arktoi gelangen mussten.

Es ist bemerkenswert, dass der größte Teil der Funde im Heiligtum von Brauron mit der Schönheit der Frauen in Verbindung steht (Schmuck, Spiegel, Parfumgefäße usw.). Hier lässt sich ein Eindringen der Artemis in den Bereich der Aphrodite feststellen²⁰². E. Specht erklärt dieses Ausdehnen der Zuständigkeiten der Artemis mit dem Streben einer Frau nach ἀρετή²⁰³. Glanz und Schönheit seien daher als Ausdruck der weiblichen Fruchtbarkeit zu verstehen, die einen Bestandteil der ἀρετή einer Frau bildet²⁰⁴. Die unverheirateten jungen Parthenoi hatten jedoch mehrere Gründe, verschönert zu werden: sie mussten auch liebenswert sein, um gegenüber ihren Bewerbern attraktiver zu erscheinen²⁰⁵.

Chr. Sourvinou-Inwood hat die Arkteia als ein Ritual gedeutet, das der Pubertätsperiode vorausgeht²⁰⁶. Weiter meint sie, dass die Arkteia auf die Zeit der körperlichen Entwicklung vorbereitet und in der Menstruation kulminiert²⁰⁷. Der Dienst der Arkteia würde also in die Periode vor dem biologischen Heranwachsen angesetzt werden. Die Forscher, die ebenso das zehnte Lebensjahr als die oberste Altersgrenze für die Teilnahme eines Mädchen an dem Ritual annehmen, schließen sich dieser Meinung an. Stimmt man dieser Interpretation zu, so ist die Arkteia nicht als „rite de passage“ zu betrachten. Vom fünften bis zum zehnten Lebensjahr passiert keine physische Umwandlung im Leben der Mädchen. Die Übergangsphase fängt natürlich nicht für alle Mädchen gleich an, aber für die meisten im Alter von etwa zehn bis zwölf Jahren²⁰⁸. In dieser Zeit fangen die Mädchen an heranzuwachsen, treten die ersten Frauenmerkmale auf und die erste Menstruation. Die

weiblichen Lebenswelt im Spiegel eines Arbeitsgeräts (2006) 82ff. und zu Wollarbeit und Parthenoi in Athen a.O. 134ff. Zu Miniaturgefäßen vgl. Dally, Canosa 200; G. di Stefano in: Griechische Keramik 38ff.

²⁰² Brulé, Fille 240. Es ist charakteristisch, dass Spiegel die am meisten auf den brauronischen Inventaren erwähnten Weihgaben sind; s. dazu Linders, Studies 28; zu den Funden in Brauron: A.K. Orlandos, Ergon 1956, 27; ders., Ergon 1961, 32f. und Abb. 28; G. Daux, BCH 86, 1962, 679 und Abb. 11; I. Papadimitriou, Scientific American 208, 1963, 115 mit Abb.

²⁰³ Specht, Schön zu sein 93.

²⁰⁴ Ebenda 93.

²⁰⁵ Burkert, Religion 236 (mit Angabe der antiken Quellen) merkt mit Hinweis auf antike Quellen an, dass die Feste der Artemis wichtige Gelegenheiten waren, bei denen junge Männer Mädchen kennenlernen konnten.

²⁰⁶ DialHistAnc 16/2, 1990, 50.

²⁰⁷ Ebenda 50.

²⁰⁸ Oreib. Eccl. Medic. 132,1 setzt die erste Menstruation in das zwölfte Lebensjahr an; s. auch D. Amundsen – C. Diers, The Age of Menarche in Classical Greece and Rome, Human Biology 41, 1969, 125-32.

Forscher, die ein hohes Alter vorschlagen, können hingegen nicht die Altersangabe in den literarischen Quellen und die niedrigen Altersstufen auf manchen Krateriskoi erklären.

A. Mommsen²⁰⁹ hat dagegen festgestellt, dass die Arktoi älter als zehn Jahre sein müssten, damit sie als Jungfrauen bezeichnet werden können. R. Osborne versteht die Arkteia zwar als „rite de passage“, bemerkt allerdings, dass vom fünften bis zum zehnten Lebensjahr die Erscheinung der Menstruation nicht möglich ist²¹⁰. Ähnlich fragt sich J. P. Vernant, ob dieses Alter nicht zu früh sei für ein Ritual, das auf die Vorbereitung zur Ehe zielte²¹¹. Die Mädchen waren, wie oben gezeigt wurde, am Schluss ihres Dienstes zwischen zehn und fünfzehn Jahren alt. Die meisten von ihnen befanden sich also in der Umbruchsphase der Pubertät und nur ein kleiner Teil an der Schwelle dieses Übergangs. Diesen wesentlichen Unterschied, der zwischen einer Zehnjährigen und einer Dreizehn- bzw. Vierzehnjährigen besteht, wollte der Maler des zweiten rotfigurigen Krateriskos deutlich machen, indem er ein Mädchen mit augenfällig kleineren Proportionen abbildete. Daraus ist zu schließen, dass sich die meisten Mädchen am Schluss der Arkteia in dieser besonderen Situation der heiratsfähigen Parthenos befanden²¹². Die körperlichen Veränderungen sowie die erste Menstruation variieren erheblich von Mädchen zu Mädchen und man kann nicht erwarten, dass alle Mädchen nach ihrer Dienstzeit die Adoleszenz erreicht hatten. Es ist jedoch anzunehmen, dass dies einer der Hauptaspekte der Arkteia ist, nämlich dass die Mädchen harmonisch unter dem Schutz der Artemis heranwachsen²¹³. Es ist Artemis, welche die Mädchen von der Kindheit in die Adoleszenz führt und den Übergang kontrolliert. Dies wird auch bei Aristoph. Frieden 873-876 deutlich.

Im Dienst der Arktos wurden sehr komplexe und multifunktionale Transitionsrituale zusammengefasst. Diese Rituale sind Teil einer religiösen Pädagogik und waren für die Athener Polis in sozialer und politischer Hinsicht von existenzieller Bedeutung. Eine Funktion der Arkteia, die in der Forschung viel diskutiert wurde, ist die der Zähmung. Der griechischen Auffassung nach haben die Mädchen wilde Züge. Deswegen müssten sie, bevor sie in die Gesellschaft integriert werden, einen Zähmungsprozess durchlaufen²¹⁴. Die Mädchen weisen gefährliche Züge auf, von denen sie befreit werden müssen. Aber welche

²⁰⁹ Feste 453.

²¹⁰ Demos 165.

²¹¹ Figures 202; ebenso R. Seaford, Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City State (1994) 306 Anm. 106 betont, dass die Mädchen, die das Ritual ausgeführt haben, zu jung wären.

²¹² Vgl. Van Gennep, Übergangsriten (1981) 71.

²¹³ Vgl. Hom. Od. 20. 71: *μηκος δ' ἔπορ' Ἀρτεμις ἀγνή.*

²¹⁴ Sourvinou-Inwood, Studies 128f.; dies., DialHistAnc 16/2, 1990, 54ff.

sind diese gefährlichen Züge und warum muss das Mädchen gezähmt werden? Die aitiologischen Mythen anderer Artemis-Kulte, etwa der der Artemis Triklaria in Patras, zeigen diese wichtige Funktion der Göttin²¹⁵. Im Fall der Artemis Brauronia bemerkt P. Brulé: „L'episode (mit der Bärin) n' est pas un aition secondaire ‚en l' aire‘, il est modele pédagogique pour les fillettes; elles y trouvent la difficulté du contrôle de soi - la Sôphrosynè - et les dangers de la rebellion“²¹⁶. Diese enge Verbindung zwischen Mythos und Ritus spiegelt sich in den brauronischen Kulthandlungen wider. S.H. Lonsdale deutet wohl mit Recht die Arkteia als einen sozialen Mechanismus (Masken, Tänze, Ritual), der die athenischen Mädchen kontrolliert, und hält das Bärenritual für eine „ritual terrorisation“²¹⁷. Die Zähmung erfolgt durch die Terrorisierung. Der Verlust der Parthenia galt nicht nur als sozial untragbar, sondern wurde politisch mit schweren Bestrafungen geahndet²¹⁸. Die Einweisung in die Erhaltung der Jungfräulichkeit muss einen besonderen Platz im Ritualprogramm der Arkteia gehabt haben. Artemis beschützt ihre Dienerinnen, aber bestraft sie, wenn sie ihre Parthenia verlieren, wie etwa im Falle der Kallisto.

Die zähmende Funktion der Artemis findet ihren Ausdruck nicht nur auf symbolischer Ebene, sondern in einer realen biologischen Hinsicht. Viele von den Mädchen hätten menstruiert. Schon Hippokrates und andere Schriftsteller überliefern Krankheiten von Mädchen, besonders die Hysterie, die in diesem Alter wegen des physiologischen Übergangs vom Mädchen zur Frau entstanden, und schlagen Sport und Schwimmen als Heilmittel vor²¹⁹. Die athletischen Übungen, die in Brauron stattgefunden haben müssen, könnten

²¹⁵ Zum Kult der Artemis Triklaria in Patrai s. neulich G. Baudy, Ackerbau und Initiation. Der Kult der Artemis Triklaria und des Dionyos Aisymnetes in Patrai, in: F. Graf (Hrsg.), Ansichten griechischer Rituale (1998) 143-167.

²¹⁶ Fille 397.

²¹⁷ Lonsdale, Dance 171. Auch T.F. Scanlon, Nikephoros 3, 1990, 106, der das Rennen der Mädchen auf den rotfigurigen Krateriskoi eingehend untersucht hat, spricht von „chase“ und nicht von „race“. – Zum rituellen Terror s. auch I. Loucas, Kernos 2, 1984, 97-104. Arkteia wird als „initiation sexuelle“ von P. Brulé, DialHistAnc 16/2, 1990, 62ff. bezeichnet.

²¹⁸ Nach dem solonischen Gesetz konnte ein Vater seine entfallene Tochter noch immer in die Sklaverei verkaufen (Plut. Solon 23,2). Sokrates in Xen. Mem. 1,5,2 hält die Parthenia seiner Töchter und die Ausbildung seines Sohnes für die wichtigsten Voraussetzungen für das Wohlergehen seines Oikos; über die Bestrafung der schuldigen Frau s. auch E.D. Reeder in: Pandora 24; L. Vitaniemi, Parthenia-Remarks on Virginité and its Meanings in the Religious Context of Ancient Greece, in: L. Larson – A. Strömberg (Hrsg.), Aspects of Women in Antiquity, Symposium Göteborg 1987 (1998) 44-56; G. Sissa, Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne (1987).

²¹⁹ Hippokr. Peri Parthenion 1; Plin. nat. 28,10,44; Soran. 1,25,2.

vielleicht in gewissem Maße diesem Zweck gedient haben. Außerdem könnte das brauronische Ritual als Auslösefaktor der Menstruation funktionieren²²⁰. Ein Schock und das Leben in Gruppensituationen (etwa in Brauron) können, wie die Ergebnisse neuer Forschungen zeigen, das Aufkommen der Menstruation beeinflussen²²¹.

Die eigentliche Zähmung wird jedoch durch die Heirat vollzogen²²². Nur durch die Begattung verlässt das Mädchen ihre Altersgenossinnen, die Spielzeuge, und wird in den neuen Oikos integriert. Ferner mussten die Mädchen in der Wildnis einige wilde Züge behalten, besonders was ihre Jungfräulichkeit betrifft. Hier dient der Bär, der durch seine halb menschlichen Züge das ideale Symbol der Artemis wurde, als Vermittler in einer Situation zwischen Wildheit und Jungfräulichkeit einerseits sowie Zähmung und ehelichem Leben andererseits²²³.

Die religiöse Sozialisation ist eine weitere Funktion der Arkteia. Die Mädchen, die diesen Initiationsritus durchliefen, nahmen schon in sehr jungem Alter an einem Staatskult teil und wurden von älteren Frauen unterrichtet. So wurde die kultische Tradition fortgesetzt und das Weiterbestehen in einem wichtigen Polisbereich, nämlich dem Kult, garantiert. Die wichtigste Funktion jedoch, welche die Arkteia innehatte, ist die Einführung in die Vorbereitung auf die Rolle als Ehefrau und Mutter. Der gesamte Komplex von Ritualen und Aktivitäten im Rahmen der Arkteia sowie das erzieherische Modell der griechischen Mädchen tendierten in diese Richtung²²⁴. Der athenische Staat hat großen Wert auf den Kult der Artemis Brauronia gelegt. Die eigenen Interessen der Polis spiegeln sich in den Arktoi wider als Träger der Nachkommenschaft, der Produzentinnen des legitimen Nachwuchses, der die Kontinuität des athenischen Staates sicherstellte²²⁵. Die Arkteia garantierte das Weiterbestehen des Oikos, auf dem die Existenz des athenischen Staates basierte.

Die verschiedenen Initiationsstufen, welche das Leben eines Jungen und eines Mädchens markierten, waren durch die bestehenden Vorstellungen über die Rolle der Jungen/Männer und der Mädchen/Frauen im sozialen und politischen Leben geprägt. Der Pais sollte vorwiegend Bürger und Krieger werden, die Parthenos eine Ehefrau und Mutter. Was die männliche und weibliche Initiation unterscheidet, ist die Tatsache, dass sich nur ein geringer

²²⁰ Osborne, Demos 165.

²²¹ Osborne a.O. 165; Specht, Schön zu sein 79.

²²² Über Arkteia und die Heirat s. auch Gioman, Dea 109ff.

²²³ Lonsdale, Dance 180ff.; E. Reeder in: Pandora 300.

²²⁴ L. Kahil in: Ancient Art and Iconography 243; S. Guettel-Cole, ZPE 55, 1990, 240; Specht, Schön zu sein 129; Ch. Sourvinou-Inwood, DialHistAnc 16/2, 1990, 49; L.B. Zaidman in: Geschichte der Frauen 380.

²²⁵ Sourvinou-Inwood, Studies 112; Specht, Schön zu sein 30; L.B. Zaidman a.O. 381.

Teil der Mädchen diesen Einweihungsstufen unterzogen, während das männliche Initiationsprogramm alle Jungen umschloss. Das Fest, das die neugeborenen Kinder in den Familienbereich einführte, sind die Amphidromia²²⁶. Sie fanden am fünften oder am siebten Tag nach der Geburt des Kindes statt, und bei dieser Gelegenheit wurde die Eingangstür des Hauses feierlich dekoriert: ein Olivenkranz für einen Jungen und Wolle, wenn es sich um ein Mädchen handelte²²⁷. Beide sind als Zeichen der unterschiedlichen Auffassungen über die Geschlechter zu verstehen. Der Kranz weist auf die zukünftigen Bereiche des männlichen Handelns hin, nämlich Bürgerschaft/Agora, athletische Agone, Symposion, Kampf/Sieg. Die Wolle hob die Zuständigkeit der Frau für die Haushaltsführung hervor, die wiederum Wollarbeit, Spinnen und Pflege des Oikos einschloss²²⁸. Am zehnten Tag fand die Namensgebung des Kindes, die sogenannte Dekate, statt²²⁹.

Es folgten zunächst weitere Handlungen, die das männliche Kind in die Phratrie des Vaters einführten. Das geschah im Rahmen des dreitägigen Festes der Apatouria²³⁰. Zwei Opfer sind für den dritten Tag des Festes überliefert, die zwei Einführungsstufen des Kindes entsprachen: das Meion und das Koureion. Es herrscht Unsicherheit in den Quellen und in der Forschung hinsichtlich dieser beiden Opfer. Problematisch ist, ob das Meion außer für männliche auch für weibliche Kinder dargebracht wurde. Im Bezug auf das Koureion, das mit der Einführung des Kindes in die Phratrie zusammenhing, divergieren die Ansichten über das Alter des in die Liste der Phratrie einzutragenden Kindes. Es ist mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass das Meion ein kleines Opfer ist, das an den ersten Apatouria nach der Geburt des männlichen Kindes dargebracht wurde²³¹. Problematischer verhält es sich mit dem Zeitpunkt des Koureion, das möglicherweise die endgültige Aufnahme des männlichen Kindes in die Phratrie sanktionierte²³². In der älteren Forschung waren die Meinungen darüber

²²⁶ RE I 2 (1894) 1901f. s.v. Amphidromia (Stengel); E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer (1901) 59ff.; Furley, Fire 65ff; Golden, Childhood 23; Garland, Life 93; Brulé, Fille 58ff.; ders., Cité 133.

²²⁷ Golden, Childhood 23.

²²⁸ Hesych. s.v. *Σπέφανον ἐκφέρειν*.

²²⁹ Garland, Life 94; Golden, Childhood 23; Brulé, Cité 133.

²³⁰ Der Fall des Apollodoros bei Isaios 7,26, der seinen Adoptivsohn Thrasyllos bei den Thargelia in die Phratrie eingeführt hat, dürfte als Ausnahmefall betrachtet werden, da Apollodoros kurz vor seinem Tod stand und die Legitimation seines Adoptivsohnes schnellstmöglich garantiert haben wollte. Zu den Phratrien und die Einführung der Jungen vgl. R. Parker, Athenian Religion. A History (1997) 104ff.

²³¹ Etym. m. s.v. *ἀπατούρια*; Isaios 8,19; Demosth. 43,11; Samter a.O. 132; G. Busolt, Griechische Staatskunde³ (1920) 960f.; Brulé, Fille 402 plädiert für eine Durchführung des Meion in der frühen Kindheit.

²³² Die Gesetze über die Einführung eines Kindes in die Phratrie des Vaters waren nicht einheitlich. Aus der Demotionideninschrift (IG II² 1237) wird deutlich, dass nach der zweiten Einführung und dem Opfer des

unterschiedlich. Einige Forscher, die sich hauptsächlich auf die Aussagen einiger literarischer Quellen stützen, setzten das Opfer des Koureion, und folglich die Registrierung der athenischen Kinder, in der Kindheit an²³³. Andere waren der Meinung, dass diese Handlungen in der Adoleszenz ausgeführt worden sein müssen²³⁴. Dieser Ansicht schloss sich auch J. Labarbe an, der in besonderem Maße die neuere Forschung beeinflusst hat²³⁵. Er schlug ein bestimmtes Alter des Koureion vor, nämlich 16 Jahre. Das Opfer des Koureion wurde demnach mit Übergangsriten verbunden, wobei sich die Kinder zu den Knaben einreihen und feierlich in die Phratrie eingeführt wurden. Der Vorschlag von Labarbe ist nicht überzeugend, obwohl eine Einführung in die Adoleszenz nicht ganz auszuschließen ist²³⁶. Es hat den Anschein, dass das Opfer des Koureion und damit auch die endgültige Registrierung des

Koureions, eine *διαδικασία* folgte, wobei die athenische Abstammung des Kindes überprüft und daher das Kind endgültig in das *κοινόν γραμματεῖον* der Phratrie eingetragen wurde.

²³³ G. Gilbert, Handbuch der Griechischen Staatsaltertümer (1893) 212f.; L. Beauchet, Histoire du Droit Privé de la République Athenienne (1897) 344; G. Busolt – H. Schwoboda, Griechische Staatskunde³ (1926) 960f; U. Kahrstedt, Staatsgebiet und Staatsangehörige in Athen I (1934) 239. M. Deißman-Merten in: M. Deißmann-Merten – A. Nitschke (Hrsg.), Zur Sozialgeschichte der Kindheit (1986) 285f. nimmt eine Einführung der Kinder im ersten Lebensjahr an.

²³⁴ U. von Wilamowitz-Moellendorf, Aristoteles und Athen II (1893) 271 Anm. 16; G. Glotz – R. Cohen, Histoire Greque I (1925) 393: „les garçons de seize ans“; M. Guarducci, Le Istituzione della Fratria nella Grecia Antica e nelle Colonie Greche d’ Italia I (1937) 38. M. Polito, Su IG II² 1237: Le procedure di ammissione alla Fratria, Miscellanea Greca e Romana XXI, 1997, 159. Deubner, Feste 234, Guarducci a.O. 37 und anschließend Parodo in: Iconografia 2001 244. 246 basieren auf Prokl. Tim. Plat. (Tim. 21 B, I S. 88, 18 Diehl) und nehmen weiterhin außer Meion und Koureion noch eine weitere Präsentation bzw. Registrierung während der Choen an. Ich halte jedoch eine Verbindung des Koureion mit dem Fest der Choen aufgrund des in der Textstelle erwähnten Alters für unzutreffend. Eine dritte Eintragung in die Phratrie ist daher nicht anzunehmen. Parke, Feste 131ff. plädiert für eine Vorführung des Kindes in der Phratrie im ersten Lebensjahr und dann für eine Registrierung im Erwachsenenalter. Diese jedoch hängt mit der Einschreibung in den Demos und nicht mit der Phratrie zusammen. Weitere Lit. bei Bergemann, Demos 32 Anm. 275.

²³⁵ J. Labarbe, BAB 39, 1953, 358-394 bes. 369ff. - Pro: Vidal-Naquet, Schwarze Jäger 135; R. Zöpfel in: E. Wilhelm (Hrsg.), Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung (1985) 376; Brulé, Fille 402; F. Schröder, MDAI (A) 101, 1986, 176; S.C. Humphreys, JHS 94, 1974, 92 Anm. 12; O.W. Reinmuth, TAPhA 83, 1952, 5; Waldner, Geburt 182. - Contra: M. Golden, Phoenix 33, 1979, 36: “All Athenian children were enrolled, at an early but varying age, in phratries“. Auch Lambert, Phratries 165f. mit Anm. 128 ist nicht von der These Labarbes überzeugt und lehnt eine Darbringung des Koureion zu einem festen Zeitpunkt ab. Er nimmt allerdings an, dass das Koureion und die darauffolgende Eintragung der athenischen Knaben in die Phratrie während der Adoleszenz anzusetzen ist.

athensischen Kindes in die Phratrie nicht in einem bestimmten Alter erfolgen musste. Die in der älteren Forschung vertretene Ansicht einer Eintragung der athenischen Kinder in der frühen Kindheit scheint wahrscheinlicher, da die literarischen Angaben eine Einführung in die Phratrie in diesem Alter implizieren²³⁷. Außerdem könnte das Haaropfer beim Koureion - viele haben das Koureion mit *κείρειν* (Haarschneidung) in Zusammenhang gebracht - nicht nur während der Adoleszenz sondern auch früher durchgeführt werden²³⁸.

Ein Haaropfer ist mit dem Fest der Oinisteria verbunden, das die jungen Athener im Alter von 18 Jahren, bevor sie in den Ephebendienst eintraten, dem Herakles darbrachten²³⁹. Die Einschreibung des Epheben im Lexiarchikon Grammateion des Demos wurde nach den Archaisien vorgenommen, d.h. nach der Überprüfung durch die Demoten, ob der Kandidat

²³⁶ Dazu Lambert, Phratries 164ff. mit Anm. 128, der mit überzeugenden Argumenten gegen den komplizierten Vorschlag von Labarbe eintritt. Lambert lehnt ferner jeden Versuch ab, ein bestimmtes Alter des Koureion auszusuchen.

²³⁷ Prokl. ad. Plat. Tim. 21b: *τριετείς ἢ τετραετείς ὄντες*. In Verbindung mit der Einführung der Kinder am Fest der Apatouria steht, wenn auch nicht explizit, die Überlieferung bei Plat. Tim. 21b, dass Kritias im Alter von zehn Jahren Hymnen am Tag Koureotis gesungen hätte; POxy 31.2538, fr. 1, col. 2.23-28: *ὡς εἰσήγαγε με εἰς τοὺς φράτερας ἔτη γεγονότα τρία ἢ τέτταρα μάρτυρας ὑμῖν παρέξομαι*. Die Herausgeber des Papyrus neigen dazu, diese Rede dem Lysias zuzuschreiben. Wahrscheinlich steht die Rede hinter der Überlieferung bei Prokl. Tim. 21b. Lambert, Phratries 163 Anm. 116 hält die Textstelle nicht für aussagekräftig. Die im Papyrus erwähnte Einführung bringt er mit dem ersten Opfer des Meion in Zusammenhang. Das Meion und die darauffolgende erste Eintragung des Kindes fanden jedoch an den ersten Apatouria nach der Geburt statt, offensichtlich damit die legitime Geburt und später das Alter des Kindes geprüft werden konnten.

²³⁸ Vor der Reform des Kleisthenes, in der die Registrierung in die Phratrie zusammen mit der Einführung in das Heer und der Verleihung des Bürgerrechts vorgesehen war, dürften diese Handlungen in die Zeit der Ephebie fallen und eng mit Initiationsritualen verbunden gewesen sein; vgl. Jeanmaire, *Couroi* 379 und K.-W. Welwei, *Athen. Vom neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Polis* (1992) 118; W. Wyse, *The speeches of Isaeus* (1967) 358 betont, dass die Haardarbringung der Kinder auch bei anderen Gelegenheiten hätte durchgeführt werden können. Hier wäre der Fall der Kinder, die bei den Pythaisfeiern teilgenommen haben, von Bedeutung. Üblicherweise wird in der Forschung angenommen, dass es diesen Kindern zukam, sich an der Pythaistheoria zu beteiligen und Götterhymnen zu singen. Bei dieser Gelegenheit mögen jedoch weitere Riten, wie ein Haaropfer der Kinder, begangen worden sein. Dafür scheint die Darstellung auf einem attischen Weihrelief im Museum Barracco (Ap 6) zu sprechen. Alle vier Kinder, die auf dem Relief abgebildet sind, haben ihr langes, in Zöpfen gebundenes Haar um den Kopf gelegt. Es ist demnach sehr wahrscheinlich, dass die Haare der Kinder während der Zeremonien geschnitten und Apollon geweiht wurden. Nach einer Überlieferung von Theophr., *Charakt.* 21 sollen die eitlen Athener ihre Kinder nach Delphi geführt haben, um die ersten Locken der Kinder dem Gott zu weihen. A. Boethius, *Die Pythais* (1918) 28 hingegen lehnt eine Haardarbringung der kindlichen Pythaisten ab.

²³⁹ Athen. 9,494f.; Poll. 3,52. 4,22; Hesych., Phot. s.v. *Οἰνοστήρια*; dazu RE XVII 2 (1937) 2229f. s.v. (Hanslik).

die Voraussetzungen (athenische Abstammung und Alter) erfüllte. Danach folgte ein zweijähriger Dienst in den Grenzgebieten Attikas. Im ersten Jahr besuchten die Epheben die attischen Heiligtümer²⁴⁰. Sie legten weiterhin einen Eid im Heiligtum der Aglauros auf der Akropolis ab und unterzogen sich einer militärischen Ausbildung in Munichia und Akte. Am Anfang des zweiten Jahres bekamen sie in einem feierlichen Akt ihre Waffen, einen Schild und zwei Lanzen. Von nun an sollten die Epheben, die jetzt Peripoloi hießen, auf die Grenzgebiete aufpassen. Nachdem ein Ephebe seinen Dienst vollzogen hatte, opferte er an Hermes.

Die Ephebie enthält klare Initiationselemente und ist daher nicht als rein militärische Institution anzusehen²⁴¹. Ihre Wurzeln liegen möglicherweise in der prähistorischen Epoche²⁴². Ihr Handlungsbereich befindet sich in den Grenzgebieten Attikas, d.h. außerhalb der Stadt, in der Wildnis. Dieses abgetrennte Leben markierte den Übergang von der Ephebie zur Mannbarkeit, von einem Pais zu einem Neos. Nur nach diesem Dienst erhielt der junge Athener die bürgerlichen Rechte und konnte als Polites handeln²⁴³. Die Ephebie dürfte folgerichtig mit der Arkteia vergleichbar sein. Beide markierten einen sehr wichtigen Einschnitt im Leben der Jungen und Mädchen, beide bereiteten sie für ihr zukünftiges Leben vor. Der Pais wurde nach dem Ephebendienst ein Neos und ein Bürger, die Arkteia ist als Vorbereitung auf das eheliche Leben zu betrachten. Nach dem Dienst als Arktos trat das Mädchen ins heiratsfähige Alter ein²⁴⁴.

²⁴⁰ Dadurch wurden die Epheben sowohl mit den wichtigen heimatlichen Kultstätten in der Peripherie als auch mit dem attischen Territorium vertraut gemacht; zu den Ritualen der Ephebie s. M. Bile in: A. Moreau (Hrsg.), *L' Initiation. Actes du Colloque international de Montpellier* (1991) 11ff.; A. Chaniotis, *Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit* (1996) 124ff.

²⁴¹ Rein militärisch: Pelekidis, *Ephebie* 83ff.; Brelich, *Paides* 216-227; Vidal-Naquet, *Schwarze Jäger* 138ff.; R. Zoepfel in: E. Wilhelm (Hrsg.), *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung* (1985) 377; anders: Brulé, *Cité* 142ff., der außer der institutionalisierten Ephebie von 18-20 Jahren noch eine zweijährige „pre-ephebie“ von 16 (Zeitpunkt, zu dem er das Opfer des Koureion ansetzt) bis 18 Jahren annimmt.

²⁴² Ebenda 141f.

²⁴³ Aristot. *Ath. pol.* 42; vgl. Garland, *Life* 125, der sich allerdings fragt, ob alle Athener als Epheben dienen mussten.

²⁴⁴ Sourvinou-Inwood, *Studies* 111 stellt im Rahmen dieses Vergleichs das von Vidal-Naquet konstruierte antithetische Paar Ephebe/Antihoplit – Bürger/Hoplit dem weiblichen Pendant wilde Arktos – gezähmte Ehefrau gegenüber. Der Versuch von S. Guettel-Cole, *ZPE* 55, 1983, 233ff. Arkteia mit Koureion zu vergleichen, geht fehl, da das Alter des Koureion nicht zu bestimmen ist. Wenn man aber das Koureion in die Adoleszenz ansetzt, kann man schwer beim Opfer des Koureion diejenigen Initiationselemente erkennen, die die Initiationsperioden der Arkteia und Ephebie besaßen. Vgl. P. Brulé, *DialHistAnc* 16/2 1990, 62.

Umstritten ist die Frage, ob auch die Mädchen in die Phratrie des Vaters eingeführt wurden²⁴⁵. Über diesen Vorgang berichten nur wenige Quellen²⁴⁶. Die literarischen Zeugnisse erwähnen im Zusammenhang der Verbindung eines Mädchens mit der Phratrie explizit das Opfer der Gamelia, das entweder in der Phratrie des Vaters oder des Ehemannes für seine jung verheiratete Frau dargebracht wurde²⁴⁷. Es scheint allerdings, dass es auch in diesem Fall keine einheitlichen Gesetze bei den Phratrien gab und dass bei manchen Phratrien das Opfer der Gamelia durch Gesetze bestimmt war, bei anderen nicht²⁴⁸. Während also eine Einführung in die Phratrie des Vaters nur bei einigen Phratrien stattfand, scheint die Mitteilung der Geburt eines Mädchens und dadurch die Bestätigung, dass sie von rechtmäßiger athenischer Abstammung ist, durch die Gamelia ersetzt worden zu sein²⁴⁹. Dieses Opfer dürfte sehr früh dargebracht worden sein und als eine Art Legitimation des Mädchens gegolten haben²⁵⁰.

²⁴⁵ Dagegen: A. Ledl, WS 29, 1907, 173-227; J. Gould, JHS 100, 1980, 40-42; S. Guettel Cole, ZPE 55, 1984, 233-244. - Dafür: Momsen, Feste 335; C.W. Hedrick, The Attic Phratry (1984) 152. 168f.; M. Golden, CIQ 35, 1985, 9-13; E. Kearns, The Heroes of Attica (1989) 77; Brulé, Fille 406; Lambert, Phratries 178f.; O. Palagia, Hesperia 64, 1995, 497. Eine beschränkte Einführung gibt Price, Religions 90; Pomeroy, Families 76, vertritt die Auffassung, dass sich die literarischen Quellen, die eine Einführung der Mädchen in die Phratrie des Vaters überliefern, entweder auf die hellenistische Zeit oder auf andere Städte als Athen beziehen.

²⁴⁶ Isaeus 3,37. 76; Sch. zu Aristoph. Ach. 146 s.v. *ἀπατούρια κουρεῶτις*; Poll. 8,107.

²⁴⁷ Die antiken Quellen sind nicht einstimmig hinsichtlich der Gamelia. Für eine Darbringung in der Phratrie des Vaters: Samter, Familienfeste 74; Brulé, Fille 403. - Von dem Ehemann in seiner Phratrie: Mommsen, Feste 334; RE I 2 (1894) s.v. Apatouria 2672 – 2680 (Toepffer); Busolt – Schwoboda a. O. 960; Deubner, Feste 233; M.P. Nilsson, Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece (1986) 167; X.D. Schutter, AQL 56, 1987, 106 ist der Ansicht, dass Frauen in die Phratrie ihres Mannes während der Gamelia eingeführt wurden; ähnlich Mikalson, Popular Religion 85. Bei der Gamelia wird jedoch keine Einführung und Eintragung der Mädchen in die Phratrie erwähnt. Wenn die Mädchen eingetragen worden wären, hätten die Oratoren dieses Argument für die Legitimation eines Mädchens benutzt. Vielleicht wurden nur bei einigen Phratrien die Mädchen registriert.

²⁴⁸ Das bedeutet nicht, dass bei den Phratrien, bei denen das Opfer der Gamelia nicht durch gesetzliche Verpflichtung bestimmt war, keine Gamelia stattfand.

²⁴⁹ Deubner, Feste 233, ist der Ansicht, dass das Meion für männliche wie weibliche Neugeborene durchgeführt wurde. Dass das Meion gleichfalls Mädchen betraf, nimmt auch Lambert, Phratries 181 Anm. 205 an. Seine Ansicht a.O. 170 hingegen, dass das Meion nicht im ersten Jahr nach der Geburt sondern in der frühen Kindheit dargebracht wurde, ist unwahrscheinlich; s. dazu Isaeus 8,19. Außerdem wäre eine Einführung der neugeborenen Kinder notwendig, damit die Demoten bei der Eintragung der Jungen in die Demenliste ihr Alter überprüfen konnten.

²⁵⁰ Zöpfel a.O. 375 schließt aus der Existenz der Mädcheninitiation auf eine Aufnahme des Mädchens in die Phratrie des Vaters; Brulé, Fille 406 bringt die Gamelia und die Darbringung des Haares an Artemis mit der Eintragung in die Phratrie im Alter von sieben Jahren in Zusammenhang. Eine Durchführung der Gamelia in

Die Mädcheninitiation war im Gegensatz zu jener der Knaben von substituierendem Charakter. Nur zwei ausgewählte Mädchen dienten als Arrephoroi pro Jahr²⁵¹. Sie wurden erstens dazu bestellt, das Weben des Athena-Peplos feierlich zu beginnen²⁵². Ihre zweite Aufgabe war die Durchführung von Geheimriten. Bei einer nächtlichen Prozession trugen sie eine Kiste mit geheimen Objekten zum Heiligtum der Aphrodite in den Gärten am Nordabhang der Akropolis, ließen dort die Kiste zurück und nahmen etwas Eingehülltes wieder mit. Die Arrephoroi waren zwischen sieben und elf Jahren alt, trugen ein weißes Gewand und hielten sich fast acht Monate auf der Akropolis auf²⁵³.

Die Arkteia umfasste wahrscheinlich eine erheblich höhere Anzahl von Mädchen. Ob ein Mädchen von zehn oder zehn Mädchen pro Phyle ausgewählt wurden, wie manche Forscher behaupten²⁵⁴, ist nicht zu beantworten.

Der Initiationscharakter der Arrephoria und der Arkteia wurde von einigen Forschern in Zweifel gezogen. So wurde von «Aufgaben oder Funktionen» gesprochen, die keinen Bezug auf die Übergangsphasen im Leben der Mädchen hätten²⁵⁵. Manche erkennen Übergangselemente nur bei der Arkteia, während sie die Arrephoria als Initiationsritual

einer jüngeren Altersstufe nimmt Brulé an, da die Mädchen für den Dienst der Arktos frühzeitig geprüft werden müssten. Zu der Gamelia s. auch Hartmann, Heirat, 90ff.

²⁵¹ Die literarischen Quellen wurden, was die Anzahl der Arrephoren anbelangt, nicht einhellig interpretiert. Eine Auswahl von zwei Arrephoren nahmen F.R. Adrados, *Sobre los Arreforias o Erreforias*, Emerita 19, 1951, 117-133 und W. Burkert, *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen* (1990) 42 an. Dagegen sind andere Forscher der Auffassung, dass es vier waren: Deubner, *Feste* 12; N. Robertson, *HSPH* 87, 1983, 276f. vertritt die Ansicht, dass zwei Arrephoroi für die jährlichen und vier für die Großen Panathenaia ausgewählt wurden, von denen sich zwei mit der Inauguration des Peplos zu beschäftigen hätten; ähnlich Brulé, *Fille* 392, der behauptet, dass die für die Großen Panathenaia ausgewählten Arrephoroi sich drei Jahre und neun Monate auf der Akropolis aufhielten; G. Donnay, *Kernos* 10, 1997, 198 ist der Meinung, dass vier Mädchen ausgewählt wurden, die vier Jahre auf der Burg verbrachten: zwei wurden für den Kult der Athena bestellt und zwei für den Kult der Demeter und Kore.

²⁵² Suda χ 25 *Χαλκεία*; Burkert a. O. 42.

²⁵³ Paus. 1,27,3; Harpokr., *Et. M.* 149,18 und *Anecd. Bekk.* I 202,3 s.v. *ἀρρηφορεῖν*; dazu RE VI (1907) 549-551 s.v. *Errephoroi* (F. Hiller v. Gartringen); Deubner, *Feste* 9ff.; Nilsson, *GGR* I 441f.; Brelich, *Paidés* 231ff.; Brulé, *Fille* 79ff.

²⁵⁴ Sourvinou-Inwood, *Studies* 114 und S. Guettel-Cole, *ZPE* 55, 1983, 242. Den zweiten Vorschlag hat Brulé, *Fille* 392 aufgrund eine späteren Inschrift mit einer ähnlichen Anzahl von Ergastinai gemacht.

²⁵⁵ Zaidman – Schmitt-Pantel, *Religion* 69f.; Price, *Religions* 94. Die Arkteia als Initiationsritual wird auch von A. Faraone, in: D.B. Dodd – A. Faraone (Hrsg.) *Initiation in Ancient Greek Rituals und Narratives* (2003) 43ff. mit nicht begründeten Argumente bestreitet. Siehe jedoch die überzeugenden Argumente in die entgegengesetzte Richtung von F. Graf im selben Band 3ff.

ablehnen²⁵⁶. W. Burkert hat jedoch überzeugend dargelegt, dass auch der Ritus der Arrephoria Initiationselemente besaß, etwa die Seklusion der Arrephoroi für eine beträchtliche Zeit, die Beschäftigung mit der Textilarbeit, die Durchführung von Kulthandlungen mit einem Fruchtbarkeitsaspekt, die den Übergang von einem Mädchen zu einer Frau symbolisieren²⁵⁷. Es ist jedoch eine gewisse Skepsis geboten in Hinsicht auf den Übergangscharakter der Arrephoria auf biologischer Ebene²⁵⁸.

Jedes athenische Mädchen musste vor ihrer Hochzeit, dem Übergangsritus, der die Parthenos zu der Welt der Frauen führt, der Artemis (oder Athena und Moires) ein Opfer darbringen, die sog. *Proteleia*²⁵⁹. Bei dieser Gelegenheit opferte das Mädchen alle Objekte, die sie an ihre Vergangenheit, d.h. ihre Kindheit, erinnerten: z.B. Haare, Kleider und Spielzeuge²⁶⁰.

Die Weihung eines Reliefs könnte aufgrund eines persönlichen Ereignisses stattgefunden haben. Die verschiedenen Übergangsetappen boten dafür Anlässe. Nach einer erfolgreichen Geburt weihte man ein Relief, wie die Beispiele Fu 1 und das Relief aus Echinon (Ech 1) bezeugen. Die Einführung in die Phratry, die die erste Etappe zum Vollbürgerstatus war, bildete einen weiteren Anlass²⁶¹. Möglicherweise bezeugten jedoch diese Reliefs die

²⁵⁶ Vidal-Naquet, *Schwarzer Jäger* 141f.; Garland, *Life* 90f. Die Arrephoria als Initiationsritual hat W. Burkert, in: *Wilder Ursprung* 40-58 eingehend behandelt. Brulé, *Cité* 146 erkennt zwei Typen von Mädcheninitiation: eine zentrale (Arrephoria) auf der Athener Akropolis, die mit der Frauenarbeit im Oikos verbunden war, und eine in der Peripherie (Arkteia), die als Initiation in die Sexualität der Frauen zu sehen ist.

²⁵⁷ Burkert a.O. 40f. Den Initiationscharakter der Arrephorie nehmen auch Giuman, *Dea* 108 und Hoof, *Opfer*, 199ff. an.

²⁵⁸ Vidal-Naquet, *Schwarzer Jäger* 141f.; Garland, *Life* 90f. Nach Donnay a.O. 201 handelte es sich bei der Arrephorie nicht um ein Initiations- oder ein Polisritual, wie vorgeschlagen wurde, sondern um eine Priesterschaft, bei der sich die Arrephoroi vier Jahre auf der Akropolis aufhielten.

²⁵⁹ Hesych. s.v. *γάμων ἔθνη. Προτέλεια*; Poll. 3,38; Eur. *Iph. A.* 433. 717; Burkert, *HN* 75 Anm. 20; ders., *Religion* 390ff.; H. Loyd-Jones, *JHS* 103, 1983, 94; s. auch W. Burkert in: *Le Orse* 25ff. Burkert, ebenda 25 identifiziert die Göttin auf der Akropolis, die nach einer Überlieferung im Lexikon von Photios s.v. *Proteleia*, ein Opfer von den Eltern und der Tochter vor ihrer Ehe empfängt, mit Artemis. Diese Ansicht ist jedoch nicht zwingend, da die angesprochene Göttin auch Athena sein kann. Nach einer Überlieferung stellte die Priesterin der Athena die Aigis auf den Kopf der Braut und des Bräutigams, um sie dem Schutz der Göttin zu unterstellen.

²⁶⁰ Epigramm an Artemis Limnatis: *Anth. Pal.* 6,59. 277. 280; *Poll.* III 38; *Plut. qu.R.* 264 B; vgl. Rouse, *Votive Offerings* 249ff.; Burkert, *Religion* 70; Nilsson, *GGR* I 493; Brulé, *Fille* 317ff.; Golden, *Childhood* 72. 75; M.P.J. Dillon, *ZPE* 124, 1999, 73f.; ders., *Girls* 215ff.

²⁶¹ In diesem Kontext müssen ein Relief an Apollon (Kopenhagen) und ein weiteres an Athena (*Akr. Mus.* 3030; A. Comella in: *Iconografía* 2001 245) gedeutet werden. Das archaische Relief *Akr. M.* 581, das von O. Palagia, (*Hesperia* 64, 1995, 493ff.) mit der Einführung in die Phratry in Zusammenhang gebracht wurde, muss aufgrund

endgültige Aufnahme in die Phratie und nicht die vorläufige, wie es schon oft in der Forschung angenommen wurde²⁶². Die Einführung der Knaben ins Gymnasion oder die Ephebie könnten ebenso Gründe für eine Reliefweihung gewesen sein²⁶³. Im Leben der Mädchen waren solche Weihanlagen nicht vorhanden, weil sie von der Teilnahme an öffentlichen Angelegenheiten ausgeschlossen waren. Hingegen waren Reliefweihungen nach einer erfolgreichen Geburt bestimmt eine Angelegenheit der Frauen. Aber auch die Bekleidung eines kultischen Amtes oder die Unterweisung in Initiationsetappen und natürlich die Eheschließung stellten sicherlich wichtige Weihanlagen für die Mädchen dar²⁶⁴. Während jedoch die Parastasis-Szenen d.h. der Knaben, welche von ihren männlichen Erwachsenen zu der Gottheit bzw. Gottheiten geführt werden, eine starke Argumentationsbasis für die Verbindung dieser Szenen mit der Eintragung in die Phratie bieten, fehlen entsprechende Bilder z. B. von Frauen, die ihre Töchter anlässlich des Antritts eines Dienstes zu der Gottheit führen könnten²⁶⁵. Dagegen ist die Struktur der Prozessionsbilder auf den brauronischen Weihreliefs B 1 und B 2 nicht so leicht zu entziffern. Frauen treten zwar allein oder zusammen mit anderen Frauen auf Weihreliefs auf, aber diese Bilder sind Ausnahmen. Die mehrfigurigen Familienbilder bilden auf den Weihreliefs das am häufigsten dargestellte Schema.

Der jeweilige Weihanlass der Reliefs B 1 und B 2 könnte in der Auswahl der Tochter der betreffenden Familien als Arktos liegen. Wie schon oben gezeigt wurde, wurden für den Dienst der Arkteia Mädchen zwischen fünf bis zehn Jahren ausgewählt. Das Alter der

des Fehlens eines Jungens nicht in diesem Kontext gedeutet werden. Das erste Kind ist ein Sklavenjunge, während das andere ein Mädchen ist, deren Einführung in die Phratie zweifelhaft ist. Gegen eine Verbindung mit den Apatouria äußert sich auch A. Comella in: *Iconografia* 2001, 244f.

²⁶² Als Zeugnisse einer vorläufigen Aufnahme der 3 bis 4-jährigen in die Phratie ihres Vaters deutete die Denkmäler Walter, *Akropolismuseum* 32 Nr. 46; Rühfel, *Kind* 214ff. und Edelmann, *Menschen* 104ff. (auf der Basis einer breiteren Materialaufnahme).

²⁶³ Zu den Weihungen von Weihreliefs an Herakles und seinem Verhältnis zu den Epheben s. Tagalidou, *Weihreliefs* 32ff.; Edelmann, *Menschen* 107f.; A. Comella in: *Iconografia* 2001 241ff.

²⁶⁴ Edelmann, *Menschen* 51ff. identifizierte zwar die weibliche Gestalt auf einem Relief (Athen, *Agora Mus.* S 851; Edelmann, a.O. B 1) als Arrephoros und die Göttin als Aphrodite, aber es ist schwer, das Alter der Menschenfigur zu erkennen. Es könnte sich auch um eine erwachsene Frau handeln. Außerdem kann das kleine Weihgeschenk schwer die Weihung einer Arrephoros sein, da diese Mädchen, wie schon angesprochen wurde, von den vornehmsten Familien stammten. Man erwartete in diesem Fall wohl eher eine kostspieligere Weihung, die den Status der Familie entsprechend repräsentierte. Über die verschiedenen Weihanlagen s. van Straten in: *Faith* 88ff. Vgl. Edelmann, *Menschen* 90 Anm. 534.

²⁶⁵ Zu Parastasis-Szenen auf Weihreliefs s. Edelmann, *Menschen* 104ff.

abgebildeten Mädchen, die sich in der frühen Kindheit befinden, stimmt mit der Altersklasse, aus der die Mädchen ausgewählt wurden, überein.

Darüber hinaus stellt sich die Frage nach der Art der abgebildeten Adorantenzüge. Sind sie privat oder als Teil einer größeren öffentlichen Prozession zu verstehen? Die abgebildeten Menschenreihen weisen Unterschiede im Vergleich zu den Prozessionen auf den Vasenbildern auf. Die Pompai auf den Vasendarstellungen²⁶⁶, obwohl meistens schematisch wiedergegeben, stellen möglicherweise in ihrer überwiegenden Zahl öffentliche Zeremonien dar. Eine offizielle Prozession wird als solche dadurch gekennzeichnet, daß sie entweder von einer Kanephoros, die mit einem reich dekorierten Kleid auftritt, d.h. einem freien Mädchen von vornehmer Geburt mit einem Kanoun auf dem Kopf, von Aulosbläsern und anderen Instrumentenspielern oder von Thallophoroi angeführt wird oder andere charakteristische Zeichen eines speziellen Festes wie das Mitführen des Schiffskarrens mit dem Bild des Dionysos aufweist. Da die Opferszenen auf den Weihreliefs stark abgekürzt wiedergegeben werden, kann der öffentliche oder private Charakter der Szene nicht bestimmt werden²⁶⁷. Die Tatsache etwa, dass alle Männer auf B 1 eine Haarbinde tragen, könnte für ein offizielles Ereignis sprechen²⁶⁸.

Es ist auch charakteristisch, dass in den Prozessionsszenen auf den Vasenbildern ein wesentlicher Bestandteil der Weihreliefbilder, die Cistophoros, fehlt. Bei der Kompositionsstruktur der Weihreliefs dagegen fehlt das unmissverständliche Kennzeichen einer offiziellen Kultprozession, die Kanephoros. An ihrer Stelle ist ein Opferdiener zu sehen, der in einigen Fällen das Kanoun in der Hand hält. Die Opferdienerin am Ende der Menschenreihe mit der Cista auf dem Kopf, die Utensilien und andere Opfergaben enthält, weist auf eine private Opferhandlung hin.

Außerdem zeigen die öffentlichen Prozessionen eine andere Anordnung hinsichtlich der Teilnehmer. In diesen Pompai²⁶⁹ werden die Teilnehmer gewöhnlicherweise nach Geschlecht

²⁶⁶ Zu Festeaufzügen auf attischen Vasen: K. Lehstaedt, Prozessionsdarstellungen auf attischen Vasen (Diss. 1979); Laxander, Fest 7ff. 139ff.

²⁶⁷ Vgl. Edelmann, Menschen 92f.; Laxander, Fest 147; Gebauer, Pompe 486; ThesCRA I (2004) 1. Prozessionen, gr. 1ff. (M. True, J. Daehner, J.B. Grossman, K.D.S. Lapatin mit Beitrag von E.M. Nam).

²⁶⁸ Dazu s. Krug, Binde 132. Männer mit Binde auf Weihreliefs: Edelmann, Menschen 37.

²⁶⁹ Das bekannteste bildliche Zeugnis ist der Fries des Parthenon. Die Vasendarstellungen, wie schon angesprochen, sind wenig aussagenkräftig. Die wohl detaillierteste Darstellung zeigt eine Bandschale in der Slg. St. Niarchos in Paris (Inv. A 031; Laxander, Fest Kat. OZ 1 mit Lit.); zu Pompai allg.: RE XXI (1952) 1878-1994 s.v. Pompa (F. Bömer); J. Köhler, Pompai. Untersuchungen zur hellenistischen Festkultur (1996) 18ff. (klassische Zeit) und 35ff. (hellenistische Zeit).

(z.B. Männer und Kanephoroi: unverheiratete Mädchen), Alter (Kinder, Epheben) sozialer Gruppe (Ippeis, Hopliten), Beamten und rituellen Besonderheiten des jeweiligen Kultes, z.B. die Teilnahme der Mysterien an der Prozession nach Eleusis, unterschieden. Im Gegensatz zu dieser Aufteilung der offiziellen Pompe sind auf den Weihreliefs Kinder unterschiedlichen Geschlechts und Alters zusammen mit Erwachsenen gruppiert wiedergegeben.

B. Vierneisel-Schlöb²⁷⁰ stützt sich bei ihrer Interpretation insbesondere auf die Darstellung der Stiere und hält die Adorantenprozessionen auf den brauronischen Weihreliefs für „Ausschnitte der festlichen Pompe oder Theoria“. Einen „offiziellen Weih Anlass“ vermutet aufgrund der Wiedergabe des Rindes und der Dienerdarstellungen G. Günthner²⁷¹. Der Stier als aufwendiges Opfertier wurde sehr oft, etwa bei den Panathenäen, bei der Opferprozession mitgeführt. Es ist jedoch nicht sicher, ob Stiere oder andere Tierarten wie die Ziege, die das Lieblingstier der Artemis war und mit Sicherheit am Fest der Artemis Agrotera geopfert wurde, bei den Brauronien der Göttin dargebracht wurden. Die Außergewöhnlichkeit der Rinderopfer wurde schon betont. Außer den zwei brauronischen Reliefs sind Rinderopfer auf einem Relief an Asklepios und auf drei Reliefs an Herakles dargestellt²⁷². Zwar sind die staatlichen Festzüge strikt nach Geschlecht, Alter, und Klasse geordnet, doch könnten bei einer Pompe außer den vom Staat bezahlten Tieren auch solche von Privatleuten mitgeführt worden sein. Wie eine Inschrift aus Eretria informiert, können auch Privatleute an diesem Festzug teilgenommen haben und private Opfertiere mitgeführt worden sein²⁷³. Die

²⁷⁰ Glyptothek München. Katalog der Skulpturen III. Klassische Grabdenkmäler und Votivreliefs (1988) 138 Anm. 7.

²⁷¹ Göttervereine 64. Die Behauptung von Edelmann, Menschen 151, dass die Brauronia einen „anderen Charakter als den eines feierlichen Umzuges,“ hatten und die „offiziellen Aktivitäten von größeren Privatgruppen, nicht aber von der Demosverwaltung getragen wurden“ ist nicht zutreffend. Die Brauronia waren ein penteterisches Fest, das von einem Staatsgremium, den zehn Hieropoioi, verwaltet wurde. Edelmanns Versuch, in den Stiftern der Weihreliefs Bewohner von Brauron zu sehen, schlägt fehl, da schon der Mann der Stifterin des Weihreliefs B 1, Aristonike, aus dem Demos Thorieus stammt. Während Edelmann das Opfer von größeren Tieren, wie die eines Stiers, als Anspielung auf ein größeres Fest versteht (ebenda 179), nimmt sie als Weih Anlass der brauronischen Weihreliefs persönliche Motive an (ebenda 151).

²⁷² Diese Opfer werden von Edelmann, Menschen 150ff. mit offiziellen Ereignissen in Verbindung gebracht.

²⁷³ Am Festzug der Artemisia in Eretria: IG XII 9, 189 Z. 36-37. Aus der Inschrift wird nicht klar, ob die privaten Opfertiere in der Gruppe der staatlichen Opfertiere bzw. als selbständige Gruppe integriert wurden oder von den jeweiligen Opfern mitgeführt wurden. Die Gewohnheit, private Opfer neben dem staatlichen zu vollbringen ist auch in anderen Fällen überliefert, so etwa in Figaleia, und beim gemeinsamen Fest der boiotischen Städte Daidala. Dazu s. Paus 9,3,7-9. Auch in einer Inschrift aus dem 3. Jh. v. Chr. (ASAtene 39-40, 1961-1962, 312-313 Nr. 161-162) wird die Weihung von 120 Opfertieren am Fest der Artemis von einem gewissen Hermesandros überliefert. In dieser Hinsicht ist eine Überlieferung des Pherekydes zu erwähnen,

Teilnahme der Menschen an einer solchen Pompe wäre angebracht, damit auch das städtische Publikum das Heiligtum besucht, am Fest teilnimmt und der Göttin die entsprechende Ehre erweist. Für ein öffentliches Fest spricht die Größe des Tieres. Wenn eine einzige Familie einen ganzen Stier opferte, wie auf B 2 der Fall ist, wer soll ihn verzehrt haben?

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass die kleinen Bärinnen in einer solchen Pompe, die sie nach Brauron und dann wieder zurück nach Athen führte, intergriert waren. Auch in diesem Fall mögen die Mädchen als besondere Prozessionsgruppe mitgezogen sein. In diesem Kontext stellt die Prozession die ‚Staatsfamilie‘ dar, welche die Arktoi von Athen hinaus und wieder hineintransportiert. Auf den Reliefs bilden die Adorantenzüge eher private Prozessionen, die besonders den Familiencharakter der Weihung zum Ausdruck bringen²⁷⁴.

Die in Betracht zu ziehenden Reliefdarstellungen B1 und B2 stellen genau wie die große Anzahl der gesicherten Weihreliefs mit Familiendarstellungen unmissverständlich Familienprozessionen dar. Wäre der Weih Anlass die Auswahl der Mädchen als Arktoi und ihre mögliche Teilnahme an den brauronischen Staatstheoria gewesen, hätte man eher eine Komposition wie bei dem Relief der Kinderpythaisten (Ap 6), wo die stiftenden Kinder als bestimmte Gruppe in Begleitung eines älteren Mannes, nämlich eines Beamten,- auftreten, erwartet. Aber auch eine Einbindung der Arktoimädchen in eine Familienprozession kann, obwohl wenig wahrscheinlich, letztendlich nicht ausgeschlossen werden²⁷⁵. Die Möglichkeit, dass die Reliefs B 1 und B 2 anlässlich des Dienstes der Mädchen als Arktoi gestiftet worden sein könnten, kann also aufgrund des Fehlens inschriftlicher Belege und deutlicher ikonographischer Indizien nicht geprüft werden. Schwierig ist auch eine Verbindung der Familienprozessionen mit der brauronischen Theoria herzustellen. Obwohl die Möglichkeit einer Teilnahme von Privatleuten und die Mitführung eines Opfertieres, wie oben erwähnt, besteht, kann dies in den gegebenen Fällen nicht mit Sicherheit bestätigt werden.

wonach der Peplos der Athena bei den Panathenaien *ὑπὸ πάντων*, d. h. von allen mitgeführt wurde; vgl. van Straten in: *Gifts to the Gods* 68f. Zu griechischen Prozessionen s. auch Ch. Tsochos, *Πομπὰς πέμπειν*. Prozessionen von der minoischen bis zur klassischen Zeit in Griechenland (2002). Tsochos a.O. 219 zieht jedoch nicht die schriftlichen Zeugnisse, die über eine Teilnahme der Bürgermasse an den Festzüge informieren, in Betracht.

²⁷⁴ Papachatzis, Attika 435 Anm. 1 und Antoniou, *Symbole* 174 sind der Ansicht, dass die Eltern ihre Kinder führten, damit sie in den Dienst der Göttin traten. Eine ähnliche Ansicht vertritt F.T. van Straten in: *Gifts to the Gods* 47. Seine Meinung, dass die Kinder für immer im Heiligtum geblieben wären, ist abwegig.

²⁷⁵ Dass die Mädchen auf den Reliefbildern von ihren Familien begleitet werden, könnte mit der Absicht erklärt werden, die Herkunftsfamilien aufzuzeigen und dem Oikos in der Öffentlichkeit einen Ehrenplatz für seinen Beitrag zum Kultgeschehen einzuräumen.

1.4. Artemis als Potnia Theron

Das Relief B 5 (*Taf. 2,2*) aus Brauron zeigt Artemis in ihrer Eigenschaft als «Herrin der Tiere». Die Göttin ist auf dem rechten Bildfeld stehend abgebildet und trägt einen Peplos. Ihr gegenüber stehen drei Zicklein und eine Ziege, auf deren Schnauze die Göttin ihre rechte Hand legt²⁷⁶. Das ikonographische Schema ist auch aus der Vasenmalerei bekannt, allerdings nicht mit einer Ziege, sondern mit einem Reh oder einem Schwan²⁷⁷. Es ist wahrscheinlich, dass der Hintergrund mit einer Landschaft bemalt war, so daß Göttin und Tiere in einem natürlichen Ambiente erschienen²⁷⁸. Somit ist Artemis inmitten ihrer Tierwelt als Potnia Theron dargestellt²⁷⁹, ein Aspekt, der besonders häufig in archaischer Zeit auftaucht und orientalische und minoisch-mykenische Wurzeln hat²⁸⁰. In der klassischen Zeit dagegen dominiert die Ikonographie der Göttin als Jägerin, während sie als Herrin der Tiere seltener erscheint. Die ikonographische Überlieferung in archaischer Zeit zeigt die Potnia Theron

²⁷⁶ Hoof, *Opfer* 186 meint, dass die Göttin die Ziege füttert, aber es ist offensichtlich, dass der Gestus der Göttin eine 'Intimität' gegenüber dem Tier zeigen will.

²⁷⁷ Mit einem Reh: rf. Oinochoe, Paris, Petit Palais 315; Beazley, *ARV*² 307, ii; CVA Paris, Musée du Petit Palais 20, 22 *Taf.* (659. 660) 19. 1-6. 20. 3; LIMC II (1984) Nr 618* s.v. Artemis (L. Kahil). – rf. Lekythos, Syrakus, NM 23611; Beazley, *ARV*² 308, 20; LIMC a.O. Nr. 619* s.v. Artemis. - Mit einem Schwan: Weissgrundige Lekythos, Ermitage, Mus. Б 2363; Beazley, *ARV*² 557, 121; LIMC a.O. Nr. 969* s.v. Artemis.

²⁷⁸ Vgl. S. Karuzu in: *Festschrift von Blanckenhagen* 112 Anm. 10. Wie die ursprüngliche Bemalung gewesen wäre, zeigt ein Urkundenrelief aus Demetrias: A. Batziou-Efstratiou, *Demetrias* (2002) 46 Abb. 58.

²⁷⁹ Potnia Theron bei Hom. II. 21,470.

²⁸⁰ Dazu RE II 1 (1896) 1344 s.v. Artemis (Wernicke); Roscher, *ML I 1* (1965) 564f. s.v. Artemis (Schreiber); Wilamowitz, *Glaube I* 178ff.; Ch. Christou, *AEphem III*, 1953-54, 194ff; Nilsson, *GGR I* 273f.; ders., *The Minoan-Mycenean Religion and its Survival in Greek Religion*² (1950) 506ff. Gallet de Santerre, *Délos* 131. 256f.; Farnell, *Cults II* 521f. hält den Aspekt der Artemis als Herrin der Tiere für griechisch aber sieht in der geflügelten und von Tieren flankierten Artemis orientalische Einflüsse (speziell hinsichtlich der Artemis mit Flügeln weist er auf den Kult der Anaitis hin); zur Potnia Theron: Chr. A. Christou, *Potnia Theron. Eine Untersuchung über Ursprung, Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt einer Gottheit* (1968); vgl. LIMC II (1984) 748f. s.v. Artemis (L. Kahil); N. Marinatos, *Goddess and Monster. An Investigation to Artemis*, in: F. Graf (Hrsg.), *Ansichten griechischer Rituale, Festschrift W. Burkert, Symposium, Castelen bei Basel 1996* (1998) 114-125; dies., *The Goddess and the Warrior* (2000) 93ff. plädiert für eine Differenzierung der Potnia Theron und der Artemis während der archaischen Zeit. Nach ihrer Meinung wäre die Potnia Theron, deren Darstellungsweise von orientalischen Typen abstammt und durch einen emblematischen Charakter geprägt wäre, mit der Bezwingung der Tiere verbunden. Dagegen wäre Artemis auch in dieser Zeit mit Jagdattributen ausgestattet und besäße somit einen anderen Funktionsbereich. Die Verschmelzung dieser beiden Göttinnen hätte, so Marinatos anhand der Funde von Brauron und Kerkyra, die die zwei Funktionen der Potnia und der Jägerin kombinieren, am Ende der archaischen Zeit stattgefunden.

geflügelt oder ungeflügelt mit einer Vielfalt von Tieren, so etwa mit Vögeln, Fischen, Löwen und Hirschen. Die Göttin packt dabei entweder die Tiere oder wird von ihnen flankiert. Artemis ist als direkte Nachfolgerin dieser Göttin anzusehen, wenngleich auch andere Göttinnen ihre Wesenszüge teilen²⁸¹. Die brauronische Göttin scheint also außer ihrer Hauptfunktion als Initiationsgöttin und Beschützerin der jungen Menschen, ihre altertümlichen Charakteristika als Herrin der Tiere beizubehalten. Sie ist die Göttin der wilden und zahmen Tiere, der freien Natur und der Fruchtbarkeit²⁸². Ihr Kultbezirk, wie es bei ihren Heiligtümern die Regel ist, befindet sich an einem wasserreichen Ort mit reicher Vegetation, in direkter Nähe des Flusses Erasinos²⁸³. Im Heiligtum befand sich auch eine heilige Quelle²⁸⁴.

In den Bereich der Potnia Theron gehört auch der Aspekt der Jägerin, als welche Artemis sehr häufig auftritt. Bogen und Köcher zählen dabei zu ihren wichtigsten Attributen. Nach Meinung einiger Forscher wurde die Potnia Theron in die Jagdgöttin umgewandelt, hat aber gleichzeitig ihre Züge als Herrin der Tierwelt beibehalten²⁸⁵. E. Simon sieht dagegen in Artemis die prähistorische Jagdgöttin, die zur Herdengöttin wurde²⁸⁶.

Die Funktion der Artemis Brauronia als Jägerin kommt deutlich auf den brauronischen Weihreliefs zum Ausdruck. Auf dem Relief B 7, von dem nur der rechte Teil erhalten ist, ist die Göttin in Laufbewegung nach links dargestellt. Sie ist mit einem bis unter die Knie reichenden Gewand bekleidet, das schwer zu bestimmen ist. Mit ihrer gesenkten Linken rafft

²⁸¹ So etwa Hera und Aphrodite: Christou a.O. 201; L. Kahil in: Greece and Italy 82.

²⁸² Hoenn, Artemis 93f. Zu Artemis als Göttin der Viehzucht vgl. RE II 1 (1896) 1345f. s.v. Artemis (Wernicke); Roscher, ML I 1 (1965) 564ff. s.v. (Schreiber); zu Artemis und der Tierwelt s. auch Jost, Cultes 401.

²⁸³ RE II 1 (1896) 1343. 1384. s.v. Artemis (Wernicke). Artemis Limnatis: ebenda 1392f.; Farnell, Cults II 427f.; Nilsson, Feste 210ff.; ders., GGR I 463f.; Gallet de Santerre, Délos 131; Simon, GG 158; Jost, Cultes 397f.; Muthmann, Quelle 255f.; Calame, Choruses 142ff.; Roscher, ML I 1 (1965) 559ff. s.v. Artemis (Schreiber). Über die Lage der Artemisheiligtümer: Y. Morizot in: L' eau, la santé et la maladie dans le monde grec. Kolloquium Paris 1992 Suppl. BCH 28 (1994) 201ff.; F. de Polignac, Cults, Territory and the Origins of the Greek City-State (1995) 55-60; M. Jost in: Placing the Gods 219f.; F. Frontisi-Ducroux, RHR 198, 1981, 25-56; J.-P. Vernant in: I. Froma-Zeitlin (Hrsg.), Mortals and Immortality, Collected Essays (1991) 195-206 bes. 197f.; A. Schachter in: Le sanctuaire grec 50f.; S. Guettel-Cole, Landscapes of Artemis, CW 93, 2000, 471-481; auf Kreta: Sporn, Kulte 324.

²⁸⁴ Dazu Muthmann, Quelle 234f.

²⁸⁵ Nilsson, GGR I 482; Christou a.O. 135; L. Kahil in: Ancient Greek Art 238; Christou a.O. 177 vertritt die Auffassung, dass der größte Schritt zur Umwandlung der Potnia Theron in die Jägerin Artemis in der Zeit Anakreons unter dem Einfluss der homerischen Dichtung gemacht wurde.

²⁸⁶ Simon, GG 149. Sie glaubt ferner, dass die Darstellungsweise der Artemis mit Raubtieren (etwa Panther oder Löwen), die sie bezwingt, aus dekorativen Gründen zu erklären seien.

sie ihr Gewand. Ein Loch in dieser Hand verweist auf ein verloren gegangenes Attribut aus Metall; mit hoher Wahrscheinlichkeit ist hier ein Bogen zu ergänzen. Vor ihr ist der Hinterteil ihres Jagdhundes zu sehen, der ebenfalls in Bewegung ist. Leider ist der linke Teil des Reliefs weggebrochen und es bleibt unbekannt, ob dort ein erjagter Hirsch abgebildet war. Auf dem Relief B 1 ist Artemis mit ihren Jägerattributen ausgestattet. Die in einen hochgegürteten Peplos gekleidete Göttin hält in der gesenkten Linken einen Bogen, während sie mit der Rechten eine Phiale vorstreckt. Hinter der rechten Seite der Göttin ist der Kopf eines Rehes zu sehen, das allgemein auf die Tierwelt und vor allem auf die Jagd hinweist. Das Relief B 3 zeigt die Göttin sitzend auf einem fast orthogonal eingeschlagenen Felsen. Die mit einem Peplos bekleidete Göttin wird an ihrer linken Seite von einem Hirsch begleitet. Das Tier hat seinen Kopf zur Göttin gedreht, als ob es in Kommunikation mit ihr wäre. Es ist das einzige Weihrelief, auf dem Artemis nicht ein Reh, sondern einen Hirsch als Begleittier hat.

Auf den klassischen Weihreliefs kommt Artemis oft mit Tieren vor, die sie in ihrer Funktion als Jägerin oder Potnia-Jägerin identifizieren²⁸⁷. In Begleitung eines Rehs wird sie auf den Reliefs B 1, B 4, A 1, A 4, G 1, Fu 4, Ap 12, Ap 13 und Ap 15 dargestellt. Die Göttin wird auch oft mit einem Hund dargestellt, der ebenfalls auf den Jagd-Aspekt hinweist. Auf der Jagd mit einem Hund taucht Artemis auf A 2 und A 3 auf, obwohl das gejagte Tier nicht zu sehen ist; wahrscheinlich war es auf der fehlenden Partie der Reliefs abgebildet. Auf A 6 erlegt sie einen Hirsch mit der Lanze, und auf einem Weihrelief in Megara (M 1) verfolgt sie in einer dynamischen Bewegung mit ihrem Hund einen Hirsch, der einen steilen Abhang hinaufgestiegen ist. Ein Hund begleitet die stehende Göttin auch auf B 7, Fu 3. Auf A 5 ist die Göttin sitzend abgebildet mit dem Hund an ihrer linken Seite.

Im ikonographischen Repertoire von Brauron tritt Artemis weiterhin auf einer Reihe von Terrakotta-Reliefs mit Tieren auf. Auf einigen hält sie auf dem Schoß entweder einen Faun, einen Löwen oder einen Hirsch²⁸⁸, auf anderen tritt die Göttin als Tauropolos auf²⁸⁹.

Es ist bemerkenswert, dass auf dem Relief B 5 in Brauron der Göttin ihre Jagdattribute sowie die Fackel nicht beigegeben wurden, offenbar um ausschließlich ihre enge Beziehung zu den Tieren und ihre Eigenschaft als Herrin der Tiere zu betonen. Zudem hat die Göttin auch eine besondere Beziehung zu den Ziegen, da das Tier als ihr Lieblingsopfer gilt²⁹⁰. Auch

²⁸⁷ s. auch LIMC II (1984) 740. 745f. s.v. Artemis (L. Kahil).

²⁸⁸ Löwe: LIMC a.O. Nr. 663* s.v. Artemis. - Faun: ebenda Nr. 665*; Hirsch: ebenda Nr. 60*.

²⁸⁹ Ebenda Nr. 700*. 701*.

²⁹⁰ Eine Ziege tritt im aitiologischen Mythos des Kultes der Artemis Mounichia im Piräus auf: Hesych. s.v. *ἐμβάρος εἶμι*. Nach der Schlacht von Marathon opferten die Athener wegen eines Gelübdes 500 Ziegen jährlich

auf dem Relief kommen drei Zicklein vor. Die schützende Funktion der Artemis für junge Tiere ist bekannt²⁹¹. Die Göttin behütet die jungen Tiere, wenn sie in Not sind. Der besondere Kontakt zu der Ziege weist natürlich auf ihre mütterliche Eigenschaft hin: Die Göttin schützt die Tiere und deren Jungen, wie sie auch Mütter und junge Menschen behütet²⁹². Die Besonderheit des Reliefbildes ist, dass Artemis als Patronin der gezähmten Tiere dargestellt wird. Die Darstellung von drei Zicklein könnte etwas zur Erschließung des Weihannes beitragen. So könnte das Relief als eine Weihung für die Fruchtbarkeit einer Herde betrachtet werden, entweder als Dank für einen schon umfangreichen Bestand oder als Bitte um die zukünftige Geburt von Jungtieren. Diese Weihung könnte also eine Dekate gewesen sein. Es gibt Inschriften, die solche Dekateweihungen bekannt geben²⁹³.

Artemis war also sowohl mit der Fruchtbarkeit der Herde als auch mit jener der Erde verbunden. In den Inventaren der Artemis Brauronia von der Athener Akropolis sind Sicheln als Weihgeschenke erwähnt, die mit der Ernte zu tun haben müssen²⁹⁴.

1.5. Artemis als Göttin der Webarbeit

Die Textilarbeit bildet einen weiteren Einflussbereich der Artemis. Diese Beziehung wird durch das einzigartige Relief B 8 (*Taf. 3, 2*) bezeugt. Die Göttin sitzt auf einem Felsen und scheint bei der Webarbeit zu sein. Ein Epinetron ist auf ihrem rechten Schenkel befestigt, auf

an Artemis Agrotera: Xen. an. 3,2,11; Plut. De Herodoti malignitate, 862a; Ael. var. 2,25. Der Marmorkopf einer Ziege von einem großen Relief wurde im Tempel der Artemis Brauronia gefunden: Kontis, Artemis 189. Auf dem Relief B 3 bringen die Adoranten eine Ziege als Opfer heran; Hesych. s.v. brauronis, paroem. I 402, li 397; Eusth. II. 331,26; S. Emp. Adv. Pyrrh. Hypoth. III 221: *αἴγας Ἀρτέμιδι θύειν εὐσεβές*; Eine Ziege opferten die Spartaner Artemis vor der Schlacht: Xen. Hell. IV 2,20; Lak. pol. 13,7; Plut. Lyk. 22; Wide, Kulte 109. Zu den Tieren der Artemis Brauronia s. auch A. Antoniou, 'Η Βραυρωνία "Αρτεμις καὶ τὰ ἱερά ζῷα τῆς, 'Ηπειρωτικὴ Ἔσπια 1976, 697-699; zu Artemis Agrotera und den Ziegen vgl. auch Ellinger, Légende 224; S. Guettel-Cole, CW 93, 2000, 478f. (Ziege als Grenzopfertier).

²⁹¹ Aischyl. Ag. 141-143.

²⁹² Die Schutzfunktion der Artemis für alles wehrlose junges Leben erklärt Simon, GG 158 aus dem Verhalten der Jäger gegenüber jungen Tieren. Zu Artemis als Kourotrophos vgl. E. Simon in: Matronen 159f. Bremmer, Götter 21 führt anhand ethnographischer Parallelen die Funktion der Artemis als Göttin der Übergangsriten der Mädchen auf ihren Aspekt als Herrin der Tiere zurück.

²⁹³ BE 1976, 261: *Τιμαίνετος ἀνέθηκεν Ἀνάκοιν δεκάταν αἰγῶν*; zu solchen Weihungen s. F.T. van Straten in: Gifts to the Gods 92f. 104.

²⁹⁴ IG II/III² 1526 Z. 3-8.

dem sie die Wolle weiter verarbeitet²⁹⁵. Links unten ist eine in kurzem Gewand gekleidete kleine Figur in heftiger Schrittstellung wiedergegeben, die ihren Kopf nach hinten dreht. Sie zeigt m.E. sehr wahrscheinlich einen Opfersklaven. Die Kopfdrehung wäre dadurch zu erklären, dass er der Göttin ein Opfertier darbringt. Im Bereich des Bildfeldes unter der Göttin war vielleicht ein Wollkorb aufgemalt, ähnlich wie bei Darstellungen von Frauen beim Weben. In der Vasenmalerei ist das Thema auch präsent als eine Stufe der Verarbeitung der Wolle²⁹⁶. Auf einer Reihe von Vasenbildern vom Ende des 6. Jhs. sind Frauen in ihren Gemächern zu sehen, die mit der Textilproduktion beschäftigt sind. Dass die Webarbeit als Zeichen der *ἀρετή* einer Frau gilt, wird auch durch die Darstellung eines Kalathos auf den Grabdenkmälern verstorbener Frauen bestätigt²⁹⁷. Auch mythische Gestalten, wie etwa Penelope, werden bei der Webarbeit dargestellt.

Das außergewöhnliche Bildschema des Reliefs B 8 führt in einen anderen Bereich der Artemis-Welt, nämlich jenen der Textilarbeit, die im Oikos von den Frauen ausgeführt wurde. Die Weihung ist sehr bedeutend, da sie die einzige bildliche Darstellung der Göttin ist, welche die Verbindung der Artemis mit der Webarbeit bezeugt. Die Sicherung des Fundortes erscheint auch in diesem Fall durchaus wichtig. Wäre das Relief von einem anderen Ort nach Brauron verschleppt worden, wäre die Identifizierung mit Artemis nicht so eindeutig, da die Göttin keinerlei Attribute besitzt.²⁹⁸

Auf dem Relief findet die Webarbeit im „Haus“ der Göttin statt, in der freien Natur. Die Göttin ist mit keinem der für sie sonst typischen Attribute, wie Bogen und Köcher oder Fackel, ausgestattet. Auch auf einigen Terrakottapinakes aus dem Brauronion wird eine sitzende Gottheit, wahrscheinlich Artemis, auf einer Kline beim Spinnen dargestellt²⁹⁹.

²⁹⁵ L. Kahil in: *Ancient Greek Art* 240 nimmt an, dass die Göttin einen Kleiderstoff hält, aber nicht bei der Wollarbeit ist. Wegener, *Elemente* 97f. denkt an eine Moira, die den Lebensfaden spinnt, und will aufgrund ihrer Dreizahl noch zwei Moiren rekonstruieren. Am Schluss deutet sie sie allerdings als Artemis.

²⁹⁶ Über Frauen und Wollarbeit s. H. Killet, *Zur Ikonographie der Frau auf attischen Vasen der archaischen und klassischen Zeit* (1994) 115ff.; E. Keuls in: *Ancient Greek Art* 209ff.; L.B. Zaidman in: *Geschichte der Frauen* 390ff.

²⁹⁷ Vgl. H. Lohmann, *Grabdenkmäler auf unteritalischen Vasen*, *Archäologische Forschungen* (1979) 165 und Anm. 1442-1447; E. Berger (Hrsg.), *Antike Kunstwerke aus der Sammlung Ludwig III. Skulpturen* (1990) 39-41; Scholl, *Bildfeldstelen* 95; Bergemann, *Demos* 84.

²⁹⁸ Zur Verbindung der Artemis mit der Textilarbeit vgl. Roscher, *ML I 1* (1965) 572f. s.v. Artemis (Schreiber); dazu s. auch P. Brulé, *DialHistAnc* 16/2, 1990, 74ff.

²⁹⁹ Zu diesen Tonpinakes s. Chr. Vlassopoulou, *Αττικοί ανάγλυφοι πίνακες της αρχαϊκής εποχής* (2003) 51f.

Vlassopoulou lässt die Identifizierung der spinnenden weiblichen Gestalt offen.

Artemis Brauronia ist eng mit der Textilarbeit und der Bekleidung besonders der Frauen verbunden. Frauenkleider waren ein sehr häufiges Motiv an die Göttin. Es gibt eine Reihe von Inventaren von der Athener Akropolis, die wahrscheinlich im Brauronion oder in seiner Nähe standen und als Kopien von analogen Inschriften aus dem brauronischen Heiligtum aufzufassen sind. Die publizierten Inventare von der Akropolis informieren über eine breite Auswahl u.a. weiblicher Kleider. Die Kleidungsstücke müssen die Frauen zu bestimmten Zeitpunkten ihres Lebenszyklus der Göttin dargebracht haben³⁰⁰. Ein weites Spektrum der Frauengarderobe wird dort aufgezählt, wobei diese Kleider als sehr luxuriöse Weihgaben an der Göttin gegolten haben müssen. Schon Hippokrates berichtet, dass der Göttin die luxuriösesten Kleider dargebracht wurden. Artemis Brauronia wurden nicht nur fertiggestellte Kleider geweiht, sondern auch unvollendete und sogar nur Wolle im Korb³⁰¹. Ob die Göttin in Brauron mit dem Beinamen Chitone verehrt wurde, wie in anderen ihrer Kulte, etwa in Milet und in Syrakus³⁰², lässt sich nicht mit Sicherheit sagen³⁰³. Jedenfalls spricht die große Zahl der Kleiderweihungen dafür, dass Artemis und ihre erste mythische Priesterin Iphigeneia in enger Verbindung mit den Textilien standen, und es ist nicht auszuschließen, dass sich ein Teil des religiösen Repertoires des brauronischen Kultes auf diese Eigenschaft der Göttin und ihrer mythischen Priesterin bezog. Auf den Bereich der Textilarbeit muss auch das Epitheton

³⁰⁰ T. Linders, *Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia found in Athens*, *Acta Atheniensia* 19 (1972); vgl. Demand, *Birth* 90.

³⁰¹ Hippokr. 1,38; Nach Kontis, *Artemis* 189 hat man solche Gewänder dargebracht, damit sie von der Göttin „in übertragenem Sinne“ zur Vollendung gebracht werden. Brulé, *Fille* 230 verweist auf eine Textstelle bei Euripides *Iphig. T.* 1464, wonach Iphigeneia die Empfängerin der Kleider von den im Kindbett gestorbenen Frauen gewesen sein soll, und glaubt, dass die in den Inschriften erwähnten unvollendeten Gewänder das Werk derjenigen Frauen waren, die wegen ihres vorzeitigen Todes bei der Entbindung diese nicht fertigstellen konnten.

³⁰² Milet: Kall. h. an Diana 225-226 (*Χιτώνη*). - Syrakus: Athen. 14,21,16 (*Χιτωνέα*). P. Perlman, *Arethusa* 22, 1989, 127 stützt sich auf die Aussagen von Poll. 7,49 und Hesych. s.v. *Καταγωγίς*, nach denen sich die Epiklese der Artemis *Καταγωγίς* (SEG IX 13 Z. 12-13) auf ein Frauenkleid beziehen soll, und bringt folgerichtig diese Hypostase der Göttin mit der Artemis Chitone in Zusammenhang; so auch P. Brulé, *DialHistAnc* 16/2 1990, 76. Zu Artemis Chitone auch Simon, *GG* 154; W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (1979) 131; W. Günther in: D. Knoepfler (Hrsg.) *Comptes et Inventaires dans la cité grecque. Actes du Colloque international d' Epigraphie tenu à Neuchâtel du 23 au 26 Septembre 1986 en l'honneur de J. Tréheux* (1988) 21-37; Brulé a.O. 74ff.

³⁰³ Kontis, *Artemis* 184 vermutet, dass dieses Fest entweder bei den Brauronien oder zu einem anderen Zeitpunkt gefeiert wurde. Er behauptet ferner (a.O. 185f. mit Anm. 99) dass in der Himatiotheke spezielle Tänze zu Ehren der Artemis Chitone stattfanden und dass das Kleideranlegen der Kultstatuen von Brauron ein Teil dieses Kultes bildete.

χρυσηλάκατος (mit dem goldenen Spinnrocken) verweisen, mit dem Artemis bezeichnet wurde³⁰⁴. Auf einer Inventarliste von der Athener Akropolis wird auch die Weihung eines Spinnrockens erwähnt³⁰⁵.

Die Verbindung der Artemis mit der Wollarbeit könnte auch einen indirekten pädagogischen Vorbildscharakter haben. Die heiratsfähigen Mädchen sind emotional belastet und die Wollarbeit könne, wie eine Quelle berichtet, sie ruhig halten³⁰⁶. Die beruhigende Funktion, die Artemis auf die kleinen Mädchen ausübt, könnte in diesem Fall über die Beschäftigung mit dem Spinnen und Weben wirksam werden. Darüberhinaus war die Web – und Spinnarbeit ein Zeichen der *ἀρετή* und *σωφροσύνη* einer Frau, da diese Beschäftigungen für den Oikos wichtig waren³⁰⁷. Diese Werte werden auch in der Frauenikonographie auf den Grabstelen zum Ausdruck gebracht, indem oftmals die Verstorbene mit einem Kalathos dargestellt ist³⁰⁸.

Zu welchen Anlässen der Göttin Kleider geweiht wurden, ist durch die literarischen Quellen und durch ein neugefundenes Weihrelief bekannt. Eine speziell mit Brauron verbundene Überlieferung von Euripides berichtet, dass Peploi von im Kindbett verstorbenen Frauen der Iphigeneia, der mythischen Priesterin der Artemis Brauronia, dargebracht wurden³⁰⁹. Nach Kontis waren diese Kleidungsstücke in der Parastas aufgehängt³¹⁰. Hippokrates (*Peri Parthenion*) berichtet, dass Kleider von Mädchen bei der Menstruation sehr oft Artemis geweiht wurden. Der Übergangscharakter der Heirat und der Geburt bildete wahrscheinlich einen wichtigen Anlass für Kleiderweihungen an die Göttin, besonders von

³⁰⁴ *Χρυσηλάκατος*: Hom. Il 16,183; Od. 4,122; eine andere Erklärung gibt Hesych. s.v. *καλλιτοξος*. *Ἥλακάτη γὰρ ὁ τοξικός κάλαμος*. Dass dieses Epitheton sich auf den Pfeil bezieht, nimmt auch Nilsson, GGR I 483 an.

³⁰⁵ IG II/III² 1517 Z. 209.

³⁰⁶ Lak. pol. 1,3.

³⁰⁷ L. Larson-Loven in: dies., *Aspects of Women in Antiquity* 1997 (1998) 85ff. Vgl. Webewettkämpfe: M.J. Milne, *AJA* 49, 1945, 528-33 und P. Brulé, *DialHistAnc* 16/2, 1990, 79f.

³⁰⁸ Scholl, *Bildfeldstelen* 95; Bergemann *Demos* 84; Salta, *Grabstelen* 260 bemerkt dagegen, dass die Inschriften der Grabstelen mit Weberinnen fremden Frauen gehörten. Somit weise dieses Schema auf den Beruf der verstorbenen Frau hin.

³⁰⁹ Eur. *Iph. T.* 1464. Antoniou, *Symbole* 209, glaubt, dass Artemis Kleiderweihungen von lebenden Frauen erhielt, während Iphigeneia die Kleider von im Kindbett verstorbenen Frauen bekam und deswegen einen chthonischen Charakter besaß. Sheer, *Gottheit* 56 vertritt hingegen ohne Begründung die Auffassung, dass die Kleider der bei der Geburt verstorbenen Frauen Artemis geweiht wurden.

³¹⁰ Kontis, *Artemis* 174f.

Gürteln, wie es das Epitheton der Artemis Lysizonos nahelegt³¹¹. Sehr verbreitet muss die Weihung von Kleidungsstücken von Frauen nach einer erfolgreichen Geburt gewesen sein³¹². Ein Weihrelief an Artemis aus Echinon (Ech 1) in Lamia stellt sozusagen die bildliche Übersetzung der Quellenüberlieferung dar. Auf dem Relief wird ein neugeborenes Kind der Göttin überreicht, während im Hintergrund eine Reihe von Frauenkleidern abgebildet ist. Die oben genannten Anlässe mögen die wichtigsten gewesen sein, sie waren aber nicht die einzigen. Bei jeder Gelegenheit dürfte eine Kleiderweihung möglich gewesen sein³¹³.

Im Artemisheiligtum von Brauron wurden auch andere Gegenstände gefunden, die zu dem Bild der Artemis als Göttin der Webarbeit passen, etwa viele kleine rotfigurige und

³¹¹ Anth. lyr. 6, 59 Z. 2; A.S. Gow – L.D. Page (Hrsg.), *The Greek Anthology I* (1965) 2863; Anth. Pal. 6. 200. 272; vgl. J. Treheux, *AntK* 30, 1987, 92; M.P.J. Dillon, *ZPE* 124, 1999, 73.

³¹² Kall. h. an Zeus 77: *τικτομένων τῶν βρεφῶν ἀνέθεσαν τὰ ἱμάτια τῇ Ἀρτέμιδι*; S. Guettel-Cole, *ZPE* 55, 1984, 239; Specht, *Schön zu sein* 129; F. T. van Straten in: *Faith* 99; vgl. Demand, *Birth* 90.

³¹³ G. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (1961) 279 weist darauf hin, dass die Mysteren bei den Eleusinischen Mysterien nach der Vollendung der Kulthandlungen ihre in der Einweisung getragenen Kleider im Heiligtum geweiht haben mussten; vgl. Parke, *Feste* 108f. In Milet sind in den Tempelinventaren Ephebenkleider aufgezeichnet, bei denen es sich vielleicht um jene beim Ephebendienst getragenen Gewänder handelte. Analog könnte man die in den brauronischen Inventaren erwähnten Krokotoi als die während der Arkteia getragenen Initiationskostüme deuten (vgl. Kontis, *Artemis* 223). Es sind also - ausgenommen der Weihungen von Wolle in Kalathoi - insgesamt drei Kategorien von Kleidern zu erkennen, welche der Göttin dargebracht wurden: 1) die unvollendeten Kleider (*ἡμιωφή*), 2) Kleider, die getragen wurden und einen mehr persönlich-religiösen Charakter besaßen. Sie waren heilig, wenn sie bei einer Initiation oder Kultpraxis benutzt wurden, und apotropäisch, wenn sie im Kindbett verstorbener Frauen gehört hatten und vielleicht zur Reinigung dargebracht wurden, 3) neue Kleider, die besonders reich verziert waren. Diese Kleider mögen auch die Statuen der Göttin getragen haben. Es wäre natürlich eine große Ehre für eine Adorantin, wenn ihr geweihtes Kleid von einer Statue der Göttin getragen werden würde. Vielleicht gab es zwischen den Adorantinnen eine Konkurrenz. Andererseits behauptet Linders a.O. 12, dass die meisten Kleider der Inventare schon benutzt worden waren. Dies ist insofern wahrscheinlich, als die getragenen Kleider den persönlichen Charakter der Weihung hervorheben. Weiht man ein benutztes Kleid, so beschützt die Göttin die Person, die dieses Kleid getragen hat. Einige von den Kleidern wurden auch bei verschiedenen Ritualen getragen. Demosth. 25,1 spricht in einer Rede von Kleidern aus dem Heiligtum, die beim Hieron Kynegesion getragen werden sollten. Die Einkleidung der Kultbilder der Artemis mit privaten Kleiderweihungen unterscheidet sich von der Peplos-Weihung an Athena Polias. Bei diesem intramuralen Kult wurde sowohl das Weben des Peplos als auch die Bekleidung des Kultbildes kollektiv von der Gemeinschaft durchgeführt. Dagegen stellt die Einkleidung der Kultbilder der Artemis Brauronia einen mehr privaten Vorgang dar, da hier die Kultstatuen Kleidungsstücke trugen, die von Privatpersonen gestiftet worden waren. Scheer, *Gottheit* 56 hingegen hält die Kleider, die die Kultstatue trug, für Staatsweihungen. Allg. zur Bekleidung von Götterstatuen s. Scheer, *Gottheit* 54ff. und G. Despinis, *AM* 119, 2004, 301f.

schwarzfigurige Epinetra, Spinngewichte, Spinnwirtel, und epigraphisch bezeugt ist die Weihung eines Spinnrockens³¹⁴.

E. Vikela setzt den Weih Anlass für das Relief B 8 nach einer Geburt an. Sie spricht von einer „ausladenden Bewegung“ der Stifterin und interpretiert sie „als mühsames Fortbewegen nach schwerer, aber erfolgreicher Entbindung“³¹⁵. Diese Begründung erscheint abwegig, aber was den Weih Anlass selbst betrifft, so trifft ihr Vorschlag sehr wahrscheinlich zu. Die Stifterin hätte also, statt Kleidungsstücke oder auch mit diesen zusammen, ein Relief geweiht, das die vorhandene Weihungstradition bildlich formuliert: die Göttin, die mit der Textilarbeit beschäftigt ist.

Die Verbindung der Artemis mit der Frauenarbeit und der Textilherstellung scheint dem allgemeinen Bild der Göttin zu widersprechen³¹⁶. Einerseits ist Artemis die dynamische Jägerin, die Göttin der freien Natur, andererseits erscheint sie als eine städtische Göttin, nicht im politischen, sondern im sozialen Sinn durch ihre Verbindung mit dem weiblichen Geschlecht und dem Haushaltsbereich. Das Bildschema ist also ein weiterer Beleg dafür, dass in Brauron neben dem „ungebändigten“, wilden, amazonenhaftigen Mädchen das Bildideal einer „gezähmten“ in der Ehe lebenden und mit Haushaltsarbeiten beschäftigten Frau existierte. Die letztgenannte Rolle kam den athenischen Frauen zu und zu diesem Status sollten auch die Arktoi gelangen.

1.6. Artemis in Verbindung mit Leto und Apollon

Die Mehrheit der brauronischen Weihreliefs zeigt Artemis als Empfängerin der Adorantenverehrung. Eine Ausnahme bildet das Relief B 2 (*Taf. 1,2*), auf dem die apollinische Trias dargestellt ist. Leto³¹⁷ ist sitzend auf einem im oberen Teil gekrümmten Felsensitz³¹⁸ abgebildet und wird von den neben ihr stehenden Kindern umrahmt. Artemis

³¹⁴ Kontis, Artemis 189; IG II/III² 1517 Z. 209. Auch aus dem Artemision auf Delos informiert ein Inventar von 145/4 v. Chr. über eine Anzahl von 47 Spinnrocken und Silberspindeln (ID 1442 B 54-6). D.G. Hogarth, *Excavations at Ephesus. The Archaic Artemision* (1908) 157-8, Taf. 24, 1a-b: Statuette mit Spindel; vgl. Brulé, Fille 229. Zu Epinetra s. auch P. Badinov in: *Griechische Keramik* 88ff.

³¹⁵ Vikela, *Kulttopographie* 227.

³¹⁶ Brulé, Fille 229 bezeichnet diese Funktion der Göttin als paradox.

³¹⁷ Diese Figur wird in Ergon 1958, 35 fälschlich als Iphigeneia gedeutet.

³¹⁸ Güntner, *Göttervereine* 65 deutet den Felsen als Omphalos, obwohl er formal nicht einem Omphalos ähnelt. Außerdem wird in Bildkunst nur Apollon, als Gott des delphischen Orakels, auf einem Omphalos dargestellt und in keinem Fall seine Mutter. Ebenso unzutreffend ist die Ansicht von Mitropoulou, Ergasteria 23, dass es sich

steht links von ihr als Hauptgottheit des Heiligtums an erster Stelle und empfängt die Adoranten. Sie ist in einen Peplos gekleidet und hält mit beiden Händen eine Fackel diagonal vor dem Körper. Rechts von Leto steht Apollon, bekleidet mit einem Himation, das den Oberkörper befreit lässt. In der erhobenen Linken hält er einen Lorbeerzweig³¹⁹. Sowohl Leto als auch Apollon sind auf einem weiteren brauronischen Weihrelief, dem sog. Relief der Götter, das an anderer Stelle eingehender behandelt wird, dargestellt. Es stellt sich somit die Frage, ob neben der Hauptgöttin Artemis auch Leto und Apollon verehrt wurden³²⁰. Die literarischen Quellen geben für keine der beiden Gottheiten Aufschluss darüber. Eine Reihe von Forschern nimmt aufgrund der Reliefdarstellung eine Mitverehrung beider Gottheiten an³²¹. E. Vikela betont hingegen, dass das Bild nicht zwingend auf die Existenz eines eigenen Kultes der Gottheiten hinweist³²². Neben der Darstellung von Leto und Apollon auf dem bereits genannten Relief der Götter wird Leto in Brauron auf einem Altar vom Anfang des 5. Jhs. v. Chr. zusammen mit anderen Göttern abgebildet³²³. Apollon scheint sogar eine eigene Kasse im brauronischen Heiligtum besessen zu haben. Eine noch unpublizierte brauronische Inventarliste informiert über heiliges Geld des Apollon³²⁴. Merkwürdig ist allerdings die hohe Geldsumme, die Apollon besaß (3008 Drachmen und 4 Oboloi), im Vergleich zu jener der Artemis, die als Hauptgottheit eigentlich die höhere Geldsumme besitzen müsste (nur 460 Drachmen und fünfeinhalb Oboloi)³²⁵.

bei dem Sitz um eine zylindrische Cista handele. Unwahrscheinlich ist auch die Ansicht von Edelmann, Menschen 159, dass der Sitz der Leto als nach der Geburt ihrer Kinder zu verstehen sei.

³¹⁹ Hoof, Opfer 187 sieht in den Attributen von Leto und Apollon fälschlich einen Palmenzweig und deutet ihn als eine Anspielung auf die Niederkunft der Leto unter einer Palme. Mit einem solchen Attribut ist jedoch Leto und Apollon bislang nicht überliefert.

³²⁰ Zu Leto: LIMC VI (1992) 216-264 s.v. Leto (L. Kahil).

³²¹ I. Papadimitriou, Ergon 1958 (1959) 37; Antoniou, Symbole 213f.; Muthmann, Quelle 231; P. Brulé, DialHistAnc 16/2, 1990, 74.

³²² Vikela, Kulttopographie 266.

³²³ A.K. Orlandos, Ergon 1962, 32 mit Abb. 43; G. Daux, BCH 87, 1963, 706 mit Abb. 15; Ch. Rider-Long, The Twelve Gods in Greek and Roman Art (1982) 29ff.

³²⁴ J. Papadimitriou, Ergon 1961 (1962) 24-26; G. Daux, BCH 86, 1962, 675 Abb. 8; J. und L. Robert, BE 1963, 91; Linders, Studies 35.

³²⁵ D. Peppas-Delmousou in: D. Knoepfler (Hrsg.), Comptes et Inventaires de la cité grecque, Colloque Neuchâtel 1986 (1988) 330ff. vermutet, dass die Geldsumme von Apollon einen Teil des Schatzes der Alliierten, der 454 v. Chr. von Delos nach Athen transferiert wurde, ausmachen soll. – Wenn im brauronischen Heiligtum auch Apollon verehrt wurde, und das scheint sehr wahrscheinlich, stellt sich die Frage, ob die im Heiligtum gefundenen zahlreichen männlichen Kinderstatuen an Apollon und nicht an Artemis geweiht wurden, da Apollon als Beschützer besonders des männlichen Nachwuchses galt. Eine Trennung allerdings der Statuenweihungen

Artemis wurde häufig entweder nur zusammen mit ihrem Bruder Apollon oder mit Apollon und Leto verehrt. Es gab Orte innerhalb sowie außerhalb Attikas, wo Apollon zusammen mit Artemis, und Orte, wo die apollinische Trias verehrt wurde³²⁶. Zudem gab es mehrere Apollon-Heiligtümer, in denen an erster Stelle Artemis und in einigen Fällen auch Leto Mitverehrung genossen und in denen auch Standbilder dieser Gottheiten aufgestellt waren³²⁷. Parallelen dieser Mitverehrung sind auch aus jenen Kultstätten bekannt, in denen Artemis als Hauptgottheit auftritt, wenngleich in geringerem Maß³²⁸.

Die Mitglieder der apollinischen Trias waren bekanntlich durch verwandtschaftliche Beziehungen untereinander verbunden. Wann diese Verbindung entstand, ist unklar. Über ihre Gründe lassen sich jedoch Aussagen machen³²⁹. Bremmer hat wahrscheinlich recht, wenn er ihre gemeinsame Schirmherrschaft über die Übergangsriten der jungen Menschen als Grund annimmt³³⁰. Die Verbindung von Leto mit Initiationsriten ist wohl bekannt. Überliefert ist der Ritus der Ekdysia, der im kretischen Phaistos stattfand und dieser Göttin zugeschrieben wird³³¹. Sowohl Leto als auch Artemis und Apollon waren mit den attischen Phratrien

nach Geschlecht und Gottheit, im dem Sinne, dass die Mädchenstatuen an Artemis und die Knabenstatuen an Apollon geweiht wurden, ist wenig sinnvoll, da Artemis nicht nur Mädchen sondern alle jungen Menschen beschützte, wie ihr Epitheton Philomeirax (Paus. 6,23,8) bezeugt.

³²⁶ Eine erste Zusammenstellung der inschriftlichen und literarischen Zeugnisse der Verbindung der drei Gottheiten hat Farnell, *Cults* 577ff. vorgelegt; zu dem Familiären Verein s. Gallet de Santerre, *Délos* 141ff.; Antoniou, *Symbole* 214.

³²⁷ Zu den Orten der Kultverbindung der Gottheiten s. im Kapitel über die Weihreliefs an die apollinische Trias.

³²⁸ Diese Ungleichmäßigkeit, die K.O. Müller, *Geschichte hellenischer Stämme und Städte* 1 (1969) 372 beobachtet hat, muss ihre Gründe in dem Charakter der Artemis als Göttin des Frauengeschlechts haben. Da die bei diesen Kulte ausgeführten Kulthandlungen eng mit den Frauen verbunden waren, hätte die Koexistenz eines männlichen Gottes sie gestört.

³²⁹ Nilsson, *GGR* I 500, identifiziert Apollon mit dem bogentragenden Herr der Tiere und führt auf diese Weise die Beziehung der Artemis (Herrin der Tiere) zu Apollon (Herr der Tiere) auf die minoische Epoche zurück.

³³⁰ Bremmer, *Götter* 15; ders. in: M.W. Padilla (Hrsg.) *Rites of Passage in Ancient Greece* (1999) 188. Abzulehnen ist dagegen die Ansicht von Wilamowitz, *Glaube* I 324, dass die apollinische Trias keine religiöse Bedeutung gehabt hätte.

³³¹ Leto Phytia in Phaistos: *Ant. Lib.* 17; dazu Jeanmaire, *Couroi* 442; F.R. Willetts, *Cretan Cults and Festivals* (1982) 175f.; Brelich, *Paides* 201f.; Burkert, *Religion* 392; Sporn, *Kulte* 200f. In der frühhellenistischen Zeit sind Mädchenwettkämpfe im Kult der Leto auf Chios nachweisbar: Chios, *Mus. Inv.* 598 *τὴν θυγατέρα νικήσασαν*; dazu Graf, *Kulte* 60ff., der auf den griechischen Ursprung der Göttin hiweist: a.O. 61f. und Anm. 108 mit Lit. und Diskussion.

verbunden³³². Apollon ist auch Schirmherr der Knabeninitiation. In Delphi weihten ihm wahrscheinlich die Knaben ihre ersten Locken³³³. Auf solche Übergangsrituale bzw. auf die Einführung in die Phratrie des Vaters mag ein attisches Weihrelief an Apollon Kitharodos hinweisen. Auf dem nur fragmentarisch erhaltenen Relief in Kopenhagen³³⁴ sind noch zwei Väter und ihre zwei Söhne zu erkennen, die etwa fünf bis acht Jahre alt zu sein scheinen. Die Tatsache, dass nur die Väter und die Söhne und keine anderen Mitglieder der Familien bzw. andere Söhne oder Angehörige weiblichen Geschlechts abgebildet sind, spricht dafür, dass der Schwerpunkt der Darstellung auf diesen Knaben liegt und der Weihanlass mit einem wichtigen Ereignis in ihrem Leben zusammenhing. Ein solches Ereignis war ihre Einführung in die Phratrie des Vaters. Natürlich steht ihr Alter nicht im Einklang mit der in der jüngeren Forschung verbreiteten Ansicht, nach der die athenischen Kinder während der Adoleszenz in die Phratrie eingeführt wurden. Wie jedoch oben betont wurde, stand es sehr wahrscheinlich dem Vater frei, wann er seine Söhne in seine Phratrie aufnehmen ließ. Eine Einführung in der frühen Kindheit wäre also möglich³³⁵.

Apollon Patroos (Kitharodos) galt ferner als ein Gott der Phratrien. Seine Existenz neben Zeus Phratrios und Athena Phratria, die als Hauptgottheiten der Phratrien galten, ist kein Zufall. Apollon Patroos war der Vatergott aller Ionier. Seine Verbindung mit den Phratrien, die als Stammes- und/bzw. Verwandtschaftsverbände zu sehen sind, ist daher verständlich. Apollon als Initiationsgott der Knaben galt als Gott der Phratrien, da er die Initiation und das Heranwachsen der Knaben beschützte. Die Einführung in die Phratrie markierte auf diese Weise einen wichtigen Übergang im Leben der männlichen Kinder. Die schützende Funktion des Apollon und sein Beitrag zum Heranwachsen der Knaben sicherte die Übergangsphasen zum Vollbürger. Apollon selbst erscheint in seiner Ikonographie in der Übergangsphase von

³³² Leto-Heiligtum der Phratrie Demotionidai/Dekeleieis, wo Dekrete dieser Phratrie aufgestellt wurden (IG II² 1237). - Heiligtum des Apollon Ebdomeios der Phratrie Axniadai (IG II² 4974). - Heiligtum des Apollon Patroos der Phratrie Therrikleidai (IG II² 4973).

³³³ Theophr. Charact. 21.

³³⁴ Glypt. Ny Carlsberg 2309: F. Poulsen, Catalogue of Ancient Sculpture in the Ny Carlsberg (1951) 172-173 Nr. 232a.

³³⁵ Ein weiteres, allerdings stark ergänztes Weihrelief zeigt auch zwei Kinder und einen Vater, die der apollinischen Trias entgegentreten. Die Inschrift nennt die Kinder als Stifter des Reliefs. (Kopenhagen NY Carlsberg Glyptothek I.N. 2309; B. Moltesen, Greece in the Classical Period. NY Carlsberg Glyptothek (1995) Nr. 77 mit Lit.) Natürlich, wie schon bereits erwähnt, waren auch andere Götter mit den Phratrien verbunden.

einem Pais zu einem Epheben oder im Übergang von einem Epheben zu einem Neos³³⁶. Mit Initiationsriten war auch der Kult des Apollon Delphinios in Athen verbunden³³⁷.

Auf dem Relief in Brauron ist die apollinische Trias Empfänger der Weihung, aber die Hauptgottheit ist Artemis. Das Reliefbild spricht dafür, dass die apollinische Trias sowohl in ihren Verwandtschaftsverhältnissen als auch in ihrer Funktion als Initiationsgottheiten und Beschützer der jungen Leute betrachtet werden müssen. Die Komposition betont die Gegenüberstellung der Adoranten- und der Götterfamilie³³⁸. Die Tatsache, dass die Stifterin des Reliefs eine Frau namens Peisis ist –ihr Mann ist lediglich Anführer des Adorantenzuges – und mit den Mädchen den Göttern entgegenkommt, spielt auf die Stellung der Leto an. Peisis ist eine Mutter wie Leto eine göttliche Mutter ist: Beide Ebenen werden gegenübergestellt und ihre Bezugssysteme hervorgehoben.

1.7. Das Relief der Götter

Das sog. Relief der Götter (B 6 *Taf.* 2,3) wurde 1958 in der Stoa des Artemisheiligtums in Brauron gefunden³³⁹. In der Nähe des Fundortes ist im Fundjahr des Reliefs ein kleiner weiblicher Kopf zutage gekommen. Er ist nach links gewendet und gehört anscheinend aufgrund der Maße, des Fundortes und seines Stils zu der fehlenden Partie des Reliefs³⁴⁰. G. Neumann nimmt an, dass das qualitätvolle Relief aus dem Kreis des Agorakritos stammt³⁴¹.

Die linke Seite des Reliefs nimmt eine bärtige männliche Figur ein. Sie wendet sich nach rechts, sitzt auf einem kistenförmigen Felsen und ist mit einem Himation bekleidet. Seine rechte Hand ist erhoben und möglicherweise auf ein Szepter gestützt. Rechts von ihm steht eine weibliche Gestalt mit Peplos und Mantel bekleidet, die sich gleichfalls nach rechts wendet. Mit der erhobenen Linken umfasst sie ein heute verlorenes Szepter, das ursprünglich aus Metall eingesetzt war. Rechts von der weiblichen Gestalt steht ein halbbekleideter Mann

³³⁶ Vgl. W. Burkert, *RhM* 118, 1975, 1-21.

³³⁷ An diesem Kult hatte auch Artemis Anteil, da eine Mädchenprozession stattfand (*Plut. Thes.* 18,2); dazu Jeanmaire, *Couroi* 318; Deubner, *Feste* 201. In Hinsicht auf einen Initiationskult s. die eingehende Behandlung von F. Graf, *MusHelv* 36, 1979, 2-22.

³³⁸ Die Darstellungsweise ist für die Gattung der Weihreliefs in ihrer Blütezeit im 4. Jh. sehr charakteristisch. Adorantenfamilien werden oft Götterfamilien gegenübergestellt, oder Götter treten zusammen mit Familienmitgliedern auf, etwa die Asklepiosfamilie, Demeter und Kore oder Heros und Heroine.

³³⁹ I. Papadimitriou, *Ergon* 1958, 33 Abb. 35; *BCH* 83, 1959, 596 Taf. 31a.

³⁴⁰ Brauron, *Mus.* 1179; L. Kahil in: *Greece and Italy Taf.* 32b; dies., *CRAI* 1988 Abb. 8.

in Vorderansicht, der wie die vorhergehenden Figuren nach rechts blickt³⁴². Zu ihm eilt stürmisch eine mit Peplos bekleidete weibliche Gestalt, die ihren Kopf in die entgegengesetzte Richtung dreht. In der zur Seite hin ausgestreckten rechten Hand hielt sie ein aus Metall eingesetztes und heute nicht mehr erhaltenes Attribut. Rechts von ihr ist das Relief schräg abgebrochen. Es sind nur Teile der Beine und die Hufe von zwei herannahenden Tieren zu erkennen, wahrscheinlich von zwei Hirschen.

Die ersten drei Gottheiten wurden sehr wahrscheinlich zutreffend als Zeus, Leto und Apollon identifiziert³⁴³. Problematisch ist hingegen die Deutung der vierten Figur und der auf dem Gespann befindlichen Gestalt. I. Kontis, G. Neumann und P. Themelis haben in der nach links eilenden Person Artemis gesehen³⁴⁴. L. Kahil äußerte die Vermutung, dass es sich bei dieser Szene um die „triumphale Ankunft der Artemis in ihrem brauronischen Heiligtum“ handelt, und deutete die Szene als eine „Epiphanie“ der Göttin auf einem von den Hirschen gezogenen Wagen³⁴⁵. Die verlorenen, aus Metall eingesetzten Attribute der laufenden Gestalt rekonstruiert Kahil als zwei Fackeln³⁴⁶. Sie identifizierte folglich die Figur als Iphigenie/Hekate und versuchte auf diese Weise, Iphigenie als Priesterin der Artemis mit Hekate, die die Göttin führt und ihre Ankunft anmeldet, zu kombinieren³⁴⁷. G. Güntner deutete die Gestalt auf dem Wagen als Dionysos, dessen Verbindung mit der brauronischen

³⁴¹ Neumann, Probleme 62 Taf. 39 a.b. Einem Schüler des Pheidias weist L. Kahil in: *Ancient Greek Art* 235 das Relief zu.

³⁴² Die Rekonstruktion von M.S. Venit, *AntK* 46, 2003, 52 der von den meisten Forschern als Apollon gedeuteten Gestalt mit einem Lorbeerzweig in ihrer Linken ist sehr wahrscheinlich; ähnlich auch G. Despinis, *AM* 119, 2004, 245.

³⁴³ Hoof, *Opfer* 186 bringt die Darstellung mit der Szene bei Eur. *Iph. T.* 1446f. in Zusammenhang und sieht in den Gestalten Zeus oder Poseidon, Athena, Orestes und Iphigeneia, eine Deutung, die sowohl motivisch als auch ikonographisch zweifelhaft erscheint. Die von P. Themelis in Erwägung gezogene, hauptsächlich motivisch begründete Annahme (in: *Le Orse* 110), dass es sich bei der ersten weiblichen Gestalt außer um Leto auch um Hera handeln könnte, ist nicht überzeugend, da diese Göttin zum apollinischen Kreis keinen Bezug hat. Im Gegenteil, sie steht ihm geradezu feindlich gegenüber; s. etwa den Versuch Letos, wegen der Verfolgung durch Hera einen sicheren Ort für die Geburt ihrer Kinder zu finden.

³⁴⁴ Kontis, *Artemis* 194; Neumann a.O. 62; P. Themelis, *Brauron. Guide du site et du Musée* (1971); Neils – Oakley, *Coming of Age* 116f.

³⁴⁵ L. Kahil in: *Eumusia* 115; dies. in: *Ancient Greek Art* 235.

³⁴⁶ L. Kahil in: *Greece and Italy* 78; dies., *CRAI* 1988, 809.

³⁴⁷ L. Kahil a.O. 115ff.

Artemis durch eine Darstellung auf einem in Brauron gefundenen Altar des 5. Jh. v. Chr. bezeugt ist³⁴⁸.

E. Vikela interpretierte hingegen die nach links eilende Gestalt als Artemis und die Figur auf dem Wagen als Iphigenie³⁴⁹. Sie vertritt die Meinung, dass die schreitende Figur wegen der Isokephalie mit Leto und Apollon nicht Iphigenie sein könne, sondern Artemis als Mitglied des apollinischen Vereins sei³⁵⁰. Sie stellt somit Iphigenie in den Wagen. Vikela zieht auch die von den meisten Forschern vertretene Deutung der sitzenden Figur als Zeus in Zweifel³⁵¹. Sie sieht in der Darstellung „den Demos der Philaiden, der die ankommende Iphigeneia im Namen der Gemeinschaft begrüßt“³⁵². Die Benennung der sitzenden sowie der herannahenden Figur überzeugt jedoch nicht. Einerseits ist das Kriterium der Isokephalie nicht ausschlaggebend für die Deutung der nach links eilenden Figur als Artemis und nicht als Iphigenie. Andererseits ist das Argument, der Felsensitz spräche gegen eine Deutung der sitzenden Gestalt als Zeus, unzureichend. Da Heroen auf Weihreliefs in dem gleichen Maßstab wie Götter wiedergegeben werden, kann auch Iphigenie als Heroine im gleichen Maßstab neben Leto und Apollon stehen³⁵³. Die Tatsache, dass alle anwesenden Götter sich der auf dem nicht erhaltenen Gespann heranfahrenden Figur zuwenden, macht es unwahrscheinlich, dass eine so große Ehre der Iphigenie zugeteilt wird. Eine solche Ehre seitens ihres Familienkreises kann nur Artemis erhalten, welche die Hauptgottheit des Heiligtums ist. Auch die Deutung der sitzenden Gestalt als die Personifikation des Demos der Philaiden ist problematisch. Zeus, wenn auch als Meilichios, kann ebenfalls auf Felsen sitzend erscheinen³⁵⁴. Außerdem ist seine Anwesenheit nötig, damit der Familienkreis der Artemis vollständig ist.

³⁴⁸ Brauron, Museum; zum Altar s. E. Vikelas – W. Fuchs, *Boreas* 8, 1985, 41-48; Güntner, *Göttervereine* 65. Güntner stellt weiterhin den Weihcharakter des Reliefs in Frage. Nach ihrer Meinung könne das Relief eine Metope sein, weil es konkav ausgebildet sei.

³⁴⁹ Vikela, *Kulttopographie* 266.

³⁵⁰ Ebenda 266.

³⁵¹ Ebenda 266; M.S. Venit, *AntK* 46, 2003, 47ff.

³⁵² Vikela a.O. 266. Ihre Annahme basiert auf eine mündlich geäußerte Deutung von W. Fuchs.

³⁵³ Über Größenunterschiede auf Weihreliefs s. H. Rauscher, *Anisokephalie* 1-2 (1971).

³⁵⁴ Hausmann, *Weihreliefs* Abb. 57. In dem Lexikon von Photios, *Photii Patriarchae Lexikon I (A-Δ)* (Hrsg.), Chr. Theodoridis (1982) s.v. *Βραυρωνία* heißt es, dass Brauron seinen Namen von einem Heros namens Brauron erhielt. Man könnte daher in der sitzenden Gestalt den Heros Brauron sehen, wodurch der Ort bezeichnet wäre, zu dem sich Artemis hinbewegt. Diese Ansicht vertritt auch M.S. Venit, *AntK* 46, 2003, 47ff. Dagegen spricht jedoch die Tatsache, dass die Gestalt sitzend abgebildet ist und somit innerhalb der Darstellung prominent

P. Themelis hat zuletzt die umstrittenste weibliche Figur der Gruppe als Artemis identifiziert. Er unternimmt eine graphische Rekonstruktion, wonach Artemis kein Gespann führt sondern einen auf den Hinterbeinen stehenden Hirsch am Geweih packt. Iphigenie soll neben dem Hirsch dargestellt gewesen sein, so dass das Ganze als die wunderbare Rettung der Heroine durch die Göttin zu deuten sei. Das ikonographische Motiv begündet Themelis mit römischen Nachbildungen einer hellenistischen Statuengruppe der Göttin, die einen Hirsch an Stelle der zum Opfer bereitstehenden Iphigenie heranbringt und auf diese Weise die Heroine rettet³⁵⁵. Die Rekonstruktion von Themelis scheint jedoch unwahrscheinlich, zumal er in den Hufen Spuren nur eines Hirsches sieht, während de facto die Überreste zwei Hirsche bezeugen. Dass diese Figur auch nicht Artemis sein kann, wurde schon bei der kritischen Betrachtung anderer Deutungsvorschläge dargelegt. M.S. Venit identifizierte kürzlich die bewegende Gestalt mit Iphigenie und ergänzte in ihren Händen die Zügel des Hirschgespannes, die sie mit ihrer erhobenen Linken greift und die an der rechten Hand befestigt seien³⁵⁶. Der Durchmesser des Loches in der rechten Hand ist aber zu groß für eine solche Rekonstruktion. Die Löcher für die Einsetzung der metallenen Zügel der Pferde auf dem Fries des Parthenon weisen z.B. einen viel kleineren Durchmesser auf als diejenige auf dem behandelten Relief.

Von den angeführten Interpretationsvorschlägen ist der von L. Kahil zu favorisieren³⁵⁷. Ihre Deutung müsste jedoch modifiziert werden, da die zweifache Deutung der herankommenden Figur als Iphigenie-Hekate nicht überzeugend ist. Vielmehr erscheint es wahrscheinlicher, dass diese Figur nur Iphigenie, die mythische Priesterin der Artemis von Brauron darstellt. Die Epiklesis Hekate, die Kahil der Iphigeneia zukommen lässt, käme somit nicht in Betracht. Ebenso abzulehnen ist die Fackel, die Kahil in der ausgestreckten Rechten der Figur rekonstruiert. Statt der Fackel wäre hingegen ein Tempelschlüssel zu ergänzen, der als ikonographisches Attribut der Iphigenie belegt ist. Der Tempelschlüssel bezeichnet Iphigenie als die erste Priesterin der Artemis Brauronia. In der Vasenmalerei der klassischen Zeit kommt sie fast immer mit dem Tempelschlüssel vor. A. Mantis³⁵⁸ bemerkt in seiner Untersuchung zu Priester- und Priesterinnendarstellungen auf klassischen Denkmälern, dass

erscheint. Außerdem hält der sitzende Gott wahrscheinlich ein Szepter, das zu Zeus passt. Der Sitz des Zeus ist auch nicht nur ein naturbelassener Felsen, sondern ein kistenförmig aus dem Fels gearbeiteter Sitz.

³⁵⁵ P. Themelis in: *Le Orse* 111f., der vermutet, dass die hellenistische Gruppe auf ein in einem Heiligtum der Artemis-Iphigenie aufgestelltes klassisches Vorbild zurückgehen könnte.

³⁵⁶ *AntK* 46, 2003, 52.

³⁵⁷ Der Vorschlag von Güntner a.O. 65 ist ganz unwahrscheinlich.

³⁵⁸ *Προβλήματα της εικονογραφίας των Ιερέων και των Ιερείων στην αρχαία ελληνική τέχνη* (1990) 55f.

Iphigenie in der klassischen Zeit einen Tempelschlüssel hält, während sie in späteren Darstellungen auf römischen Sarkophagen das Xoanon der Artemis und nur einmal eine Fackel hält. Außerdem spricht die Schräglage der geballten rechten Hand eher für einen Tempelschlüssel. Wäre es eine Fackel, würde man die Stellung der Hand eher nach oben erwarten. Das Fehlen des nötigen Abstands zwischen Iphigenie und der Hüftpartie von Apollon, der nötig gewesen wäre, um den unteren Ansatz der Fackel darzustellen, spricht ebenfalls gegen die Rekonstruktion einer Fackel als Attribut. Dass der Durchmesser des Loches relativ groß für die Ergänzung mit einem Zügel ist, zeigen analoge Löcher für die Befestigung von aus Metall eingesetzten Zügeln in verschiedenen Reliefgattungen³⁵⁹.

Diese Darstellung könnte in konkretem Zusammenhang mit der Textstelle in der Tragödie „Iphigenie in Tauris“ des Euripides gesehen werden, in der folgendes steht: „Du Iphigenie werde Tempelschlüsselträgerin der Artemis an Braurons Felsenstieg“³⁶⁰. Die zeitliche Einordnung des Weihreliefs steht auch in Übereinstimmung mit der Aufführung der Tragödie im Jahre 414 v. Chr. In diese Zeit muss auch die Entstehung des Reliefs angesetzt werden.

In der erhobenen linken Hand hielt Iphigenie ein ebenfalls aus Metall eingesetztes Attribut. Der Durchmesser des Loches in der Hand ist auch relativ groß angelegt. Es bestehen zwei Rekonstruktionsmöglichkeiten: Entweder handelt es sich bei dem Attribut um die Zügel des heranfahrenden Hirschgespanns, oder man muss in der Hand von Iphigeneia eine aus Metall eingesetzte Fackel ergänzen³⁶¹. Das Loch der geballten Hand ist aber zu groß für die Befestigung eines Zügels. Vielleicht muss man schließlich eine aus Metall eingesetzte kleine Fackel in der erhobenen Hand der Iphigeneia ergänzen.

Die Darstellung könnte weiterhin als eine Anspielung auf die Episode der Entführung des Xoanon der Artemis durch Iphigenie aus dem taurischen Land angesehen werden³⁶². In der Version aus Brauron führt Iphigenie das Gespann, auf dem Artemis eindrucksvoll herankommt³⁶³. Iphigenie war nicht nur eine Priesterin der Artemis, sondern auch die mythische Kultgründerin des brauronischen Kultes. In der Vasenmalerei wird sie oft bei ihrer

³⁵⁹ Vgl. z.B. Comella, Rilievi 17 Abb. 9

³⁶⁰ Iph. T. 1462-1464.

³⁶¹ Zur Ergänzung mit einem Hirschgespann: L. Kahil in: Greece and Italy 78f.; dies. in: Ancient Greek Art 235; dies. in: Eumousia 115 mit Beispielen in der Vasenmalerei und der Plastik.

³⁶² Paus. 1,33,1; vgl. Vikela a.O. 226.

³⁶³ M.S. Venit, AntK 46, 2003, 53f. deutet die Darstellung im Zusammenhang mit der Rivalität Spartas und Athens, wonach die Spartaner den Besitz des Xoanon der Artemis Tauropolos beanspruchten, während die Athener im Gegenzug behaupteten, so Pausanias 3,16,8, dass die Statue der Artemis Orthia jenes Kultbild wäre.

Flucht von der Taurike mit dem Schlüssel oder mit dem Xoanon der Artemis abgebildet³⁶⁴. Nach Euripides war sie in Brauron gestorben und wurde im Heiligtum begraben³⁶⁵. Das Grab der Heroine und mythischen Priesterin identifizierte der Ausgräber I. Papadimitriou mit dem sog. Mikron Hieron, einem kleinen tempelartigen Gebäude vor der Höhle³⁶⁶. Papadimitriou ist der Ansicht, dass das Mikron Hieron in einer nicht näher bestimmbaren Verbindung mit den Bauten innerhalb der Höhle stand und dass der ganze Komplex ihr geweiht war³⁶⁷. Euripides erwähnt auch, dass Iphigenie die Kleider der im Kindbett gestorbenen Frauen erhielt³⁶⁸. Dies steht natürlich mit dem chthonischen Aspekt der Heroine im Zusammenhang. Außer der Aussage des Euripides gibt es jedoch keine weiteren schriftlichen Indizien für die Heroine in Brauron³⁶⁹.

Ein weiteres Problem betrifft ihr Verhältnis zu der Arkteia. Manche Forscher schreiben das Ritual der Iphigenie zu³⁷⁰. Sie sehen in ihr das mythische Vorbild der Arktoi. Andere wiederum bringen eine Textstelle bei Aischylos Agamemnon 239 mit der Darstellung der nackten laufenden Mädchen auf dem rotfigurigen Krateriskos II in Verbindung. So wie Iphigenie ihr krokosfarbenes Gewand fallen ließ, so würden auch die Arktoi ihre Kleider bzw.

³⁶⁴ Mantis, *Problemata* 52ff.

³⁶⁵ Iph. T. 1461-64.

³⁶⁶ I. Papadimitriou, *Prakt* 1955, 119; ders., *Prakt* 1956, 76. Die Bauten seien nach Papadimitriou, *Prakt* 1955, 119 schon früh im 5. Jh. zerstört worden, da keine späteren Scherbenfunde zutage gekommen seien. Für eine Funktion der Höhle als Kultraum für Iphigenie plädiert auch Antoniou, *Symbole* 146. L. Kahil (*AntK* 20, 1977, 96; dies. in: *Greece and Italy* 76f.) deutete eine kleine Konstruktion in Halai Araphenides als ein Heroon von Iphigenie, aber dazu gibt es keine schriftliche Überlieferung; vgl. Hollinshead, *Legend* 31ff; dies., *AJA* 89, 1985, 427f. Zu Heroinkultstätten s. S. Böhm in: *Der Körper* 70ff. Zum sogenannten Heroon der Iphigenie in Brauron siehe auch B. v. Mangoldt, *Griechische Heroenkultstätten in klassischer und hellenistischer Zeit* (2013) 97ff. Nr. C 3.

³⁶⁷ Dagegen: Hollinshead, *Legend* 34.

³⁶⁸ Eur. Iph.T. 1462-1466; I. Papadimitriou, *Prakt* 1956, 76 glaubt, dass diese Kleider in den heiligen Räumen der Iphigenie geweiht wurden; ebenso Böhm a.O 71.

³⁶⁹ Lyons, *Gender* 152f. vertritt die Ansicht, dass Iphigeneia in einer Weise deifiziert wurde. Zur Beziehung der Artemis zu Iphigenie a.O. 137ff.

³⁷⁰ P. Clement, *AntCl* 3, 1934, 401; L. Kahil, *AntK* 20, 1977, 97f.; dies. in: *Ancient Greek Art* 238; Dowden, *Maiden* 43ff.; C. Montepaone in: *Le Orse* 70ff. Dagegen: Mommsen, *Feste* 458 Anm. 6; Hollinshead, *Legend* 104; dies., *AJA* 89, 1985, 429; Ch. Sourvinou-Inwood, *DialHistAnc* 1990, 52; Lyons, *Gender* 148 sieht auch weitere Initiationszüge in der Gestalt der Iphigeneia, wie das Model von van Gennep – Absonderung, Aufenthalt (im taurischen Land), Wiedereingliederung - und ihre Umbenennung in Hekate und Enodia. Sie ist der Ansicht, dass Iphigenie trotz ihres höheren Alters mit den Arktoi assimiliert wurde; W. Sale, *RhM* 118, 1975, 274 vertritt die Meinung, dass die Arkteia ursprünglich der Iphigenie galt und danach an Artemis übertragen wurde.

den Krokotos am Ende ihrer Initiation abwerfen. Allerdings ist diese Interpretation der Aischylos-Stelle durchaus fraglich. Es ist wahrscheinlicher, dass der Dichter nicht auf eine reale Handlung hinweist, sondern hier metaphorisch das Scheitern der Hochzeit impliziert, da mit dem Krokos das Ehekleid gefärbt war. Auf ihre Nacktheit muss die Textstelle nicht hindeuten. Naheliegender ist es hingegen, dass die Arkteia der Artemis und nicht der Iphigenie galt. Eine indirekte Assoziation der Arktoi, die Amphipoloi (Dienerinnen) der Göttin waren, mit der mythischen Priesterin kann allerdings nicht ausgeschlossen werden. Im Gegenteil, Iphigenie muss als das mythische Vorbild der Arktoi betrachtet worden sein. Ob sie außer den Peploi der bei der Geburt verstorbenen Frauen auch andere Weihgeschenke erhielt, lässt sich nicht mehr entscheiden³⁷¹. Dies hängt natürlich mit weiteren Aspekten der Iphigenie zusammen, d.h. ob sie nicht nur als Priesterin, sondern auch als Heroine oder sogar als Göttin verehrt wurde.

Iphigenie war mit Artemis in Aigeira verbunden³⁷². Auch in Hermione gab es ein Heiligtum der Artemis mit dieser Epiklese³⁷³. Den Bestattungsort der Iphigenie beanspruchten außer den Athenern auch die Megarer, die auf ihrer Agora ihr Heroon der Iphigenie zeigten³⁷⁴. Im aitiologischen Mythos der Arkteia tritt sie jedoch nicht auf. Das Aition war anonym. Es ist schwer zu sagen, ob sie in Brauron als Göttin oder als Heroine verehrt wurde³⁷⁵. Auf einen Heroinnen-Kult weisen die an sie gerichteten Weihungen hin. Es kann aber auch sein, dass Euripides einen in Brauron bereits existierenden Kult einer Geburtsgöttin

³⁷¹ Kontis, Artemis 161. 174f. behauptet, dass die Peploi der im Kindbett gestorbenen Frauen einen apotropaischen Charakter hatten und in der sog. Parastas aufgestellt wurden. Kontis vertritt auch die Meinung, dass Iphigeneia den Schutz der Kinder dieser Frauen übernommen hat. Dies ist aber unwahrscheinlich, da, wie schon erwähnt, die Arktoi amphithaleis Paides waren. Ebenso fraglich erscheint sein Versuch (a.O. 190), in Idolen, die eine Göttin mit einem Mädchen zeigen, Iphigenie zu sehen.

³⁷² Paus. 7,26,5.

³⁷³ Paus. 2,35,1; vgl. RE II 1 (1895) 1357f. 1387f. s.v. Artemis (Wernicke).

³⁷⁴ Paus. 1,43,1.

³⁷⁵ Als rein menschliche Gestalt wird sie von C. Montepaone in: Le Orse 66f. verstanden. Ihr Versuch (ebenda 73f.) das Verb *Κληροδοχεῖν* bei Euripides Iph. T. 1463 zu analysieren, ist nicht nachvollziehbar. Die Darstellungen der Iphigenie in der Vasenmalerei und der Priesterinnen auf Grabreliefs zeigen, dass der Schlüssel das ikonographische Attribut der weiblichen Priesterschaft bildet. M.B. Hollinshead, AJA 89, 1985, 425f. betrachtet Iphigenie als eine mit der Geburt verbundene Höhlengottheit, deren Charakteristika später von Artemis übernommen wurden. An anderer Stelle (dies., Legend 103) bestreitet sie den Priesterstatus der Iphigenie.

mit der Priesterin Iphigenie verknüpft³⁷⁶. Die Göttin auf dem Reliefbild ist so groß wie die neben ihr stehenden Gottheiten dargestellt, was aber nicht Gleichrangigkeit mit diesen impliziert. Aufgrund der Etymologie des Namens wurde auch eine Verbindung der Iphigenie mit der Geburt von gesunden und kräftigen Kindern vermutet³⁷⁷. Im Allgemeinen gehört ihre Existenz neben Artemis in Brauron entweder als Priesterin oder als Heroine zu einem weit verbreiteten Schema des Artemiskultes. Heroinnen wurden in einer Reihe von Artemisheiligtümern verehrt, wie das phthiothische Mädchen Aspalis Ameilete Hekaerge, die Hyperboreischen Mädchen auf Delos³⁷⁸ und Kallisto in Arkadien³⁷⁹. Die Ausstattung der Iphigenie mit einem Schlüssel kann zuletzt auf ihren Status im brauronischen Kult hinweisen. Sie ist die mythische Priesterin der Artemis in Brauron und vorher in Tauris. Das Relief vermittelt auch die Botschaft, dass das alte Xoanon der Artemis Tauropolos von Iphigenie aus dem taurischem Land nach Brauron gebracht wurde.

Die Identifizierung der Iphigenie mit Hekate im Altertum³⁸⁰ ist auf die chthonischen Eigenschaften beider zurückzuführen³⁸¹. Auch die Verbindung mit Enodia,³⁸² einer wesensähnlichen Gottheit, beruht vermutlich darauf, dass sie z.T. eine ähnliche Funktion wie sie besaß. Ihre Darstellung auf dem Relief als Führerin eines Gespannes ähnelt sowohl der Ikonographie der Enodia, die als Göttin der Straßen oft in Bewegung wiedergegeben wird, als auch jener der Hekate, die als Anführerin in vergleichbaren Szenen auftaucht.

³⁷⁶ Hollinshead, Legend 103f.; Antoniou, Symbole 210f. mit Anm. 27. Antoniou (ebenda 150) glaubt weiterhin, dass Iphigenie heroisiert und mitverehrt wurde. Hollinshead a.O. 104 ist weiterhin der Ansicht, dass Iphigenie als Geburtsgöttin in der Höhle verehrt und dieser Einflussbereich später von Artemis übernommen wurde.

³⁷⁷ Kontis, Artemis 180.

³⁷⁸ Herodot. 4,32-35 erwähnt, dass das sog. Sema der Hyperoche und Laodike sich im Artemision während die sog. Theke der Argis und Opis hinter dem Artemision befand. Dazu s. auch Gallet de Santerre, Délos 93ff; C.M. Antonaccio, An Archaeology of Ancestors. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece (1995) 183ff. Zu diesen Mädchen vgl. Giuman, Dea 204ff.

³⁷⁹ Dazu Larson, Cults 116ff.; zur Ikonographie griechischer Heroinnen vgl. S. Böhm in: Der Körper 67-91.

³⁸⁰ Pausanias 1, 43, 1 zufolge, ließ Hesiod in seinem Katalog der Frauen Iphigenie nicht sterben, da sie nach dem Eingreifen der Artemis als die Göttin Hekate betrachtet wurde.

³⁸¹ I. Travlos in: U. Jantzen (Hrsg.), Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern (1976) 197-205 brachte das Adyton des Tempels in Brauron sowie die Adyta der anderen Tempel der Göttin in Halai Araphenides und in Aulis mit dem Kult einer chthonischen Iphigeneia in Zusammenhang. Gegen eine kultische Funktion dieser Räume hat sich M.B. Hollinshead, AJA 89, 1985, 439 geäußert. Nach ihrer Meinung wurden die Adyta für praktische Zwecke sowie als Schatzkammern für die wertvollen Gegenstände des Heiligtums genutzt. Antoniou (Symbole 210 Anm. 29) hingegen, glaubt, dass diese Räume einen sakralen Charakter hatten.

³⁸² Chrysostomou, Enodia 187ff.

Probleme bereitet die konkave Ausförmung der Bildfläche, die eine Ausnahme in der Gattung der Weihreliefs darstellt. G. Despinis erwähnt die Möglichkeit, dass das Relief in einer Nische aufgestellt worden sein könnte³⁸³. Die Platzierung in einer Wandnische würde somit das Motiv von den anderen brauronischen Motiven, die auf einem Trägerpfeiler vor der Wand der Banketräume der Stoa aufgestellt waren, unterscheiden. Vorstellbar ist aber auch, dass das Anathem keine typische Privatweihung, sondern ein staatliches, mit der Errichtung des Peristyls in dieser Zeit zusammenhängende Motiv war. Das Schema der Ankunft einer Göttin bzw. eines Gottes und des Empfangs erscheint ebenfalls auf Vasendarstellungen, wo Apollon bei seiner Ankunft auf Delos auf dem Gespann von seiner Mutter und seiner Schwester empfangen wird³⁸⁴.

2. Artemisreliefs aus dem Brauronion auf der Athener Akropolis

Aus dem Brauronion auf der Akropolis von Athen stammen mit hoher Wahrscheinlichkeit die Motivreliefs A 1, A 2 und A 3. Ein weiteres Relief in Berlin (A 5 Taf. 4,4) muss wahrscheinlich ebenfalls dem Brauronion zugewiesen werden, da es durch Ross, dessen Soldaten sich auf der Akropolis aufhielten, 1845 verschleppt wurde. Von allen Weihreliefs aus dem Athener Brauronion ist meistens nur die Partie mit der Darstellung der Göttin erhalten, so dass sie der Artemis zugeschrieben werden können. Spuren von Adoranten sind nur auf A 2 und A 1 zu erkennen. Auf A 1 (Taf. 4,1) ist die Göttin auf einem rechteckigen Felssitz sitzend nach links gerichtet dargestellt. Am linken unteren Bruch ist die rechte Hand eines Adoranten erhalten, die die Unterschenkel der sitzenden Göttin berührt. Der Adorant war sehr wahrscheinlich kniend dargestellt, womit seine Religiosität deutlich zum Ausdruck gebracht wird. Bei der Handlung handelt es sich nicht um eine *προσευχή* oder *δήσις*, wie es allgemein durch den Gestus der Adoranten auf den griechischen Weihreliefs zum Ausdruck kommt. Es ist eine *ἱκεσία*, eine Steigerung des Gebets, die durch die 'Erniedrigung' des

³⁸³ G. Despinis, AM 120, 2005, 248ff.

³⁸⁴ Schwarzfigurige Hydria, Louvre Mus. F 297; ABV 333, (i) I: nahe Priamos -Maler; vgl. Shapiro, Art 57 Taf. 28b; auch auf einem melischen Krater aus der Mitte des 7. Jhs.: Athen NM 3961, 311; P.E. Arias – M. Hirmer, Tausende Jahre griechische Bildkunst (1960) Taf. 22; K. Schefold, Frühgriechische Sagenbilder (1964) Abb. 10; Simon, GG 126 und Abb. 120.

Menschen angesichts der Gottheit erfolgt³⁸⁵. Kniende Adoranten kommen selten auf Weihreliefs vor³⁸⁶. Bei den knienden Figuren handelt es sich meistens um Frauen³⁸⁷.

Ein zusätzliches Element der Intensivierung des Gebets ist die Berührung des Götterbildes durch den Sterblichen, ein anscheinend sehr verbreiteter Gestus in der Kultpraxis³⁸⁸. Das Reliefbild bestätigt seine Bedeutung. Hierbei muss betont werden, dass die Anbetung des Götterbildes und die Kommunikation mit ihm außer durch Berührung, auch durch andere Modi wie Blickkontakte, Flüstern und Küssen gängig war³⁸⁹. Meistens sind die Reliefs mit knienden Adoranten von bescheidener Qualität, ein Merkmal, das auf die niedrige soziale Stellung der Dedikanten zurückzuführen ist. Auf A 2 (*Taf. 4,2*) ist vor der sich nach rechts bewegenden Göttin der hintere Teil eines männlichen Adoranten zu erkennen. Natürlich befremdet diese Darstellungsweise des Gläubigen, da er normalerweise der Göttin gegenüber abgebildet worden sein müsste. Es ist daher anzunehmen, dass auf der fehlenden rechten Partie auch andere Götter zu sehen waren.

In der Weihreliefgruppe vom Athener-Brauronion wird Artemis in ihrer Eigenschaft als Jagdgöttin und Herrin der Tiere dargestellt. Als Göttin der Jagd tritt sie auf A 3 und auf A 2 auf. Auf A 3 (*Taf. 4,3*) ist sie in einen kurzen bis zu den Oberschenkeln reichenden Gewand gekleidet. Leider sind aufgrund des Erhaltungszustandes des Reliefs keine näheren Einzelheiten über die Form des Gewandes zu erkennen. Die Göttin schreitet heftig nach rechts aus und hält in der erhobenen Rechten einen Zweig, ein Lagobolon³⁹⁰. Zwischen ihren Beinen

³⁸⁵ Dazu F.T. van Straten, BABesch 49, 1974, 183f. Van Straten ebenda 161 deutet die sogenannte Geste der Adoration als *προσευχόμενος*.

³⁸⁶ Über kniende Adoranten auf Weihreliefs s. O. Walter, ÖJh 13, 1910 Beibl. 229ff.; E. Mitropoulou, *The Kneeling Worshipper in Votive Relief* (1975); bes. F.T. van Straten, BABesch 49, 1974, 159ff.; E. Vikela, *Weihreliefs an Herakles aus klassischer Zeit* (1993) 166ff.; Edelman, *Menschen* 46f.; vgl. A. Klöckner in: *Griechische Klassik* 324.

³⁸⁷ Van Straten a. O. 175. Von den 13 knienden Figuren, die van Straten gesammelt hat, sind 12 Frauen und ein Mann.

³⁸⁸ Edelman, *Menschen* 164 meint, dass die kniende Position des Adoranten eine Voraussetzung für die Berührung ist. Dies ist aber m.E. nicht zwingend. Auf dem Relief in Milet z.B. (Ap 17) berührt der stehende Adorant die Gottheit.

³⁸⁹ Dazu s. den Beitrag von T.S. Scheer, *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik* (2000) 66ff., die der Bedeutung des Götterbildes im Kultgeschehen eine analoge Bedeutung gibt. Zum Götterbild und Gebet s. auch Nick, *Athena Parthenos* 71ff.

³⁹⁰ Ein lagobolon hält auch der Pan auf einem Weihrelief aus Vari: Edwards, *Reliefs* 71. 420 Nr. 16. 29. Vikela, *Kulttopographie* 183, deutet fälschlich das Attribut auf dem Relief als Speer.

ist der hintere Teil eines Hundes zu sehen, der die Göttin auf der Jagd begleitet³⁹¹. Auf der rechten, fehlenden Partie war sehr wahrscheinlich das gejagte Tier abgebildet. Auf A 2 ist Artemis wieder nach rechts dargestellt mit einem Hund³⁹² an ihrer linken Seite, der zur Göttin aufblickt. Von der Göttin, die ein langes Gewand und ein darüber flatterndes Himation trägt, ist nur ihr Unterkörper zu sehen. Sie ist in Bewegung abgebildet und hält in jeder Hand eine Fackel, von denen jeweils der untere Teil noch zu erkennen ist.

Die übrigen zwei Reliefs – A 1 und das mit hoher Wahrscheinlichkeit von der Akropolis stammende A 5 (*Taf. 4,4*) – zeigen die Göttin majestätisch-ruhig sitzend auf einem Felsen. Das ältere, qualitativere Relief aus Berlin kombiniert sogar zwei wesentliche Aspekte der Artemis miteinander, jenen der Jägerin mit dem der Herrin der Tiere. Die Göttin wird von ihrem Jagdbegleiter, einem Hund³⁹³, an ihrer linken Seite und von einem größeren Tier an der rechten Seite, flankiert. Leider ist das Relief gerade am Hals des Tieres weggebrochen, wodurch sich dessen Identität nicht mehr bestimmen lässt. Die in Frage kommenden Möglichkeiten sind ein Reh oder ein Hirsch. Da aber das Tier im Vergleich zu dem

³⁹¹ Vikela a.O. 183 hält das abgebildete Tier missverständlich für eine Hirschkuh.

³⁹² Vikela, Kulttopographie 183 sieht fälschlich eine Hirschkuh. - Zu Artemis und dem Hund s. Bevan, Representations 119.

³⁹³ Zu Artemis und dem Hund vgl. H. Scholz, Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion (1937) 45f. C. Mainoldi, L' image du Loup et du chien dans la Grèce ancienne (1984). Der Hund in der Ikonographie und im Kult der Artemis hat viele Funktionen: 1) als Jagdbegleiter; vgl. Mainoldi a.O. 59ff.; Bevan, Representations 115. Diese Funktion des Hundes ist die wichtigste sowohl in der ikonographischen als auch in der schriftlichen Überlieferung, 2) als Wächter: vgl. eine Artemisstatuette in Delos und die Bewachung des Diktynaion durch Hunde: Mainoldi a.O. 68ff., 3) als Opfer; vgl. Plut. mor. 379D. Hundopfer an Artemis Enodia: Paus. 3,14,9; vgl. RE II I (1894) 1357 s.v. Artemis (Wernicke). Hier ist der Hund mit dem chthonischen Bereich verbunden und weist Artemis als Hekate aus; vgl hier die hundeköpfigen Wasserspeier vom Tempel der Artemis im Asklepieion von Epidauros: P. Cavvadias, Fouille d' Epidaure 1 (1891) 53 Nr. 93; 57 Nr. 130-131; 65 Nr. 189. 19. Nach Bevan, Representations 123 weist hier der Hund auf Artemis als Hekate i.e. auf den chthonischen Bereich der Göttin hin. In diesem Kontext ist eher an die heilende Funktion der Hunde für Kranken zu denken. Zur Funktion von Hunden zu diesem Zweck s. auch Kawadias, a. O. 200 und Mainoldi, Chien 169f. Darstellungen der Jägerin Artemis mit dem Hund im sepulkralen Bereich aus Daimonia in Lakonien wurden auch auf diese Eigenschaft zurückgeführt: Hier ist der Hund auch als chthonisches Symbol zu verstehen und deutet auf Artemis als Hekate: Chr. Christou, AEphem 1953-54 III 196ff; vgl. Bevan, Representations 123f.; Zum Hund als chthonisches Symbol s. auch Nilsson, GGR I 95; Scholz a.O. 12ff. Artemis Skylakitiss (Orph. h. 1,5; 36,12) Skylakotrophos (Nonn. Dion. XLIV, 198) Zu Epitheta der Artemis hergeleitet vom Hund vgl. Bevan, Representations 117f.; Artemis und der Hund: LIMC II (1984) 619. 634. 748 s.v. Artemis (L. Kahil); Bevan Representations 117f. Zu Darstellungen der Artemis mit einem Hund vgl. Bevan ebenda 119. - Zum Hund und Hekate: Kraus, Hekate 25. 60. 89; E. Simon, AM 100, 1985, 273; Bevan, Representations 116f.; Mainoldi a.O. 55ff.

abgebildeten Hund deutlich größere Dimensionen aufweist, ist eher an einen Hirsch zu denken. Die Göttin ist mit einem Chiton und einem den Unterkörper umhüllenden reich gefälteten Himation bekleidet. Ein Teil des Himations bedeckt die obere Partie des Felsens, der als Rücklehne ausgearbeitet ist und zugleich als Auflage für den linken Arm dient. Aufgrund der Haltung des ausgestreckten rechten Armes ist es unwahrscheinlich, dass die Göttin eine Phiale hielt. Sie wird daher das Geweih des Hirsches gefasst haben, eine Haltung, die auf ihre Macht über die Tiere hinweisen könnte. Die gelassene Haltung der Göttin, ihr Sitz, der als eine Art natürlicher Thron gebildet ist, und die Begleittiere, die sie flankieren, erwecken den Eindruck, als ob die Göttin auf ihrem 'Thron' in der Natur inmitten ihrer Lieblingstiere säße.

Auf dem in die Mitte des 4. Jhs. zu datierenden Relief A 1, das eine deutlich bescheidenere Arbeit ist, sitzt Artemis auf einem orthogonal gearbeiteten Felsen nach links gewandt. Sie trägt die gleichen Gewänder wie auf dem gerade besprochenen Relief und wird von einem Reh an ihrer rechten Seite begleitet. In der ausgestreckten Rechten hält sie ein Attribut, das stark abgesplittert ist. Anhand der Umrißlinie lässt sich eine Phiale erschließen. Ihr Jagdattribut, den Bogen, hält sie in der nach unten gestreckten linken Hand.

Ein weiteres Weihrelief (A 6) an Artemis ist gleichfalls dem Athener Brauronion zuzuschreiben, da es zu einer Gruppe von Funden gehört, die ursprünglich von der Akropolis stammen und im 17. Jh. von den damals dort stationierten hessischen Truppen verschleppt wurden³⁹⁴. Auf dem hochformatigen Relief ist die Göttin bei der Jagd dargestellt. In einem weiten Ausfallschritt nach rechts packt sie mit der linken Hand das Geweih eines vor ihr niedergestreckten Hirsches, während sie mit der erhobenen Rechten eine Lanze schwingt³⁹⁵. Eine weitere Lanze steckt bereits im Körper des Tieres. Die Göttin trägt einen gegürteten Peplos und hat ihre Haare in einem Schopf auf dem Kopf zusammengebunden. Es ist das einzige Weihrelief, bei dem die Göttin nicht bei der Verfolgung, sondern bei der Tötung eines Hirsches gezeigt wird. Der Hirsch bzw. das Reh tritt also entweder als Begleiter der Artemis, wie auf den brauronischen Reliefs B 1 und B 3, oder als Jagdopfer auf. Auch in der Freiplastik wurde das Tier als das von Artemis erlegte Jagdopfer dargestellt oder ihr als Attribut beigegeben. Bekanntlich gab es Kultbilder der Göttin mit einem Hirsch oder einem Reh. Die Darstellung der Göttin in Begleitung eines Hirsches in der Plastik und in der

³⁹⁴ M. Bieber (Hrsg.), Die antiken Skulpturen und Bronzen des königlichen Museum Fridericianum in Cassel (1915) 36.

³⁹⁵ Siehe auch S. 151ff. Zu Artemis als Jagdgöttin vgl. RE II 1 (1895) 1344f. s.v. Artemis (Wernicke); Hoenn, Artemis 112ff.; LIMC II (1984) 740. 748f. s.v. Artemis (L. Kahil); Jost, Cultes 404; Sporn, Kulte 324.

Vasenmalerei ist auch im Kult und in den Artemisheiligtümern bezeugt. Hirsche wurden als Opfertiere³⁹⁶ dargebracht, und lebende Exemplare liefen in Hainen mit anderen Tieren herum³⁹⁷. Bei der Prozession am Fest der Artemis Laphria in Patras fuhr ein Hirschgespann mit einem als Artemis verkleideten schönen Mädchen³⁹⁸, während Kuchen³⁹⁹ in Form von Hirschen an Festen der Göttin dargebracht wurden. Auch in den Epiklesen der Göttin, wie etwa Elaphebolos und Elafia, ist der Hirsch präsent⁴⁰⁰. Hirsch und Reh spiegeln den Kosmos der Göttin wider, die wilde Natur, und die körperliche Anstrengung, die bei der Jagd erforderlich ist⁴⁰¹. Das Reh gab auch – eine Analogie zu den attischen Bärinnen – Initiationsritualen für Mädchen seinen Namen, wie etwa der Nebraia in Thessalien⁴⁰². Stilistisch ist das Relief in das letzte Viertel des 5. Jhs. zu datieren, was als weiteres Indiz für die Existenz des Brauronions in dieser Zeit gewertet werden kann.

G. Despinis⁴⁰³ hat kürzlich zwei Weihrelieffragmente von der Akropolis und aus dem Athener Nationalmuseum miteinander ergänzt. Die Fragmente zeigen den Kopf einer nach rechts gerichteten jugendlichen weiblichen Gestalt, wobei deren mädchenhaftes Wesen durch den zu einem Krobylos gebundenen Zopf deutlich wird. Weder diese Beobachtung noch der Fundort reichen jedoch als Beleg für die Deutung des Mädchens als Artemis aus.

Die Weihreliefs aus dem Brauronion – mit Ausnahme des Reliefs mit dem knienden Adorant bzw. Adorantin - liefern aufgrund ihres fragmentarischen Erhaltungszustandes keine Informationen hinsichtlich der Opfertiere und der Menschendarstellungen. Sie zeigen nur die Göttin in ihrer Domäne, der Natur, in zwei ikonographischen Schemata, entweder bei der Jagd oder thronend in ihrem Reich. Die gleichen Tiere können sowohl als Begleiter als auch als gejagte Opfer auftauchen. Die Gruppe der Weihreliefs aus dem Brauronion unterscheidet sich von der aus Brauron nicht nur durch ihre niedrige Qualität, sondern auch durch die Ikonographie der Göttin, die auf den brauronischen Reliefs vielseitiger ist. Neben den

³⁹⁶ Etwa in Patras: Paus. 7,18,7; Bevan, Representations 100f. 104f.

³⁹⁷ Philostratus, Imagines 1,28,6; Bevan a.O. 101f. 106.

³⁹⁸ Paus. 7,18,7.

³⁹⁹ Athen. 646e; Anecd. Bekk. 1,249,7. Auch Hirschtterrakotten wurden vorwiegend in Artemisheiligtümern gefunden (Bevan a.O. 106f.).

⁴⁰⁰ RE II 1 (1895) 1384 s.v. Artemis (Wernicke); Bevan, Representations 100f. (mit lit. Belegen). 103f.

⁴⁰¹ Zur Jagd als Erziehungsmodell s. J. Fornasier, Jagddarstellungen des 6. und 4. Jhs. v. Chr. (2001) 146ff.

⁴⁰² IG Dem. 1123; zur Nebraia s. A.S. Arvanitopoulos, Polemon 1, 1929, 249-51; P. Clement, AntCl 3, 1934, 393-409; A. Tziafalias, ADelt 43 B 1, 1988, 260-284; M.B. Hatzopoulos, Cultes et rites de passage en Macedoine (1994) 25ff. 130f.; vgl. Chrysostomou, Enodia 189f.; Lyons, Gender 147.

⁴⁰³ G. Despinis, Θραύσματα αναθηματικού αναγλύφου των χρόνων του αυστηρού ρυθμού, in: Αμητός, Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Μανόλη Ανδρόνικο Θεσσαλονίκη (1987) 283-287.

ikonographischen Schemata als Jägerin und Potnia, die auch im Brauronion auftauchen, wird die Göttin in Brauron beim Spinnen (B 8), zusammen mit gezähmten Tieren, etwa Ziegen und Zieglein (B 5), oder in mythologischen Szenen (B 6) dargestellt.

Die Weihung der oben besprochenen Votivreliefs im Athener Brauronion ist ein Beweis der Kultaktivität im Heiligtum spätestens ab dem Ende des 5. Jhs. Die Besucher des Heiligtums dürften neben der Aufstellung der Weihreliefs auch die anderen zwei Kultakte des Triptychons, d.h. Gebet und Opfer, durchgeführt haben. Dies setzt natürlich die Existenz eines Altars, aber nicht unbedingt eines Tempels voraus.

Das Temenos liegt im südwestlichen Bereich des Burgbergs, zwischen den Propyläen und der Chalkotheke. Seine architektonischen Überreste sind leider sehr dürftig, weil der ganze Platz im Mittelalter freigeräumt wurde, um als Aufgang zur Burg zu dienen. Die architektonische Gestaltung des Kultbezirkes besteht aus einer Stoa im Süden, die an die mykenische Umfassungsmauer grenzt, und zwei geschlossenen Räumen östlich und westlich davon, welche die Flügel der Stoa bilden⁴⁰⁴. R.F. Rhodes und J.J. Dobbins unternahmen eine Vermessung und Untersuchung des Heiligtums und unterschieden drei Phasen, ohne sie jedoch zu datieren⁴⁰⁵. Danach sei in der ersten Phase die östliche Umfassungsmauer errichtet worden, in der zweiten wäre der Ostflügel der Stoa und in der dritten Phase ein langgestreckter Raum in der Achse des Ostflügels zugefügt worden. Der Eingang zum Temenos erfolgte durch eine in den Fels gearbeitete Treppe am Ostende der nördlichen Peribolosmauer. An dieser Stelle, außerhalb des Temenos und entlang der Temenosmauer wurden zahlreiche Bettungen festgestellt, in denen Inventarlisten, Votivreliefs und andere Weihgeschenke aufgestellt waren. Die Weihreliefs an Artemis Brauronia waren also sehr wahrscheinlich an dieser Stelle errichtet gewesen, damit sie von den Besuchern beim Eintritt in die Akropolis gesehen wurden. Natürlich standen an dieser Stelle auch Weihgeschenke an andere Gottheiten, wie z.B. eine Statue der Athena Hygieia⁴⁰⁶. Fraglich bleibt, ob innerhalb des Temenos der Brauronia Weihreliefs aufgestellt waren, da auf dem Felsen keine Spuren von entsprechenden Eintiefungen gefunden wurden.

⁴⁰⁴ Der Ostrraum ist sicher belegt. G.P. Stevens, *Hesperia* 5, 1936, 466 hat den Westraum rekonstruiert, damit er die zweite auf den Inventarverzeichnissen überlieferte Statue dort unterbringen kann. Diese Rekonstruktion ist zweifelhaft, da es nach der Entdeckung der Verzeichnisse im brauronischen Heiligtum, die Dubletten der Inventare des Athener Brauronions sind, als sicher gilt, dass diese Statuen sich in Brauron befanden.

⁴⁰⁵ R.F. Rhodes - J.J. Dobbins, *Hesperia* 48, 1979, 325ff.

⁴⁰⁶ Vgl. W. Judeich, *Topographie von Athen* (1931) 244f.

In der gegenwärtig überlieferten Ausgestaltung wird das Brauronion entweder in das Ende des 5. Jhs. oder ins 4. Jh. datiert⁴⁰⁷. In der älteren Forschung wurde häufig angenommen, dass der Kultbezirk eine ältere Phase im 6. Jh. besaß. Die Gründung des Brauronions wurde demnach Peisistratos zugeschrieben, weil er persönliche Interessen an der Übertragung des heimatlichen Kultes der Artemis Brauronia auf die Akropolis gehabt hätte⁴⁰⁸. Als Argument für die spätarchaische Existenz des Kultes werden zwei fragmentarisch erhaltene Hundestatuen und wenige Fragmente eines für den attischen Artemiskult charakteristischen Krateriskos angeführt, die auf dem Burgberg gefunden wurden und ins letzte Viertel des 6. Jhs. datiert werden⁴⁰⁹.

⁴⁰⁷ Das Brauronion muss am Ende des 5. Jhs. v. Chr. bereits existiert haben. Auf einer Inschrift der Athener Akropolis IG I³ 470 Z. 11 (406/5) wird erwähnt: τὸ Ἀρτεμίσιο ὁ ἐπεστάτε. Linders, *Studies* 71 Anm. 26 äußerte Bedenken hinsichtlich der Zugehörigkeit der Inschrift zum Temenos der Artemis Brauronia. Ebenso W.S. Ferguson, *The Treasurers of Athena* (1932) 91f. und A.M. Woodward, *AEphem* 1937, 163. Die Inschrift könnte sich jedoch auf das Brauronion auf der Akropolis beziehen, dessen Errichtung von Osborne, *Demos* 156. 172 und J.J. Coulton, *Architectural Development of the Greek Stoa* (1976) 41 ans Ende des 5. Jhs. datiert wird, wohingegen C.N. Edmonson, *AJA* 72, 1968, 165 es als „replacement“ der Kultstätte von Brauron ins 4. Jh. einordnet. Zum Brauronion vgl. Hurwit a.O. 197f.

⁴⁰⁸ E. Kluwe, *Die Tyrannis der Peisistratiden und ihr Niederschlag in der Kunst* (1966) 39 mit älterer Lit.; dagegen ist Vorster, *Kinderstatuen* 67.

⁴⁰⁹ J.S. Boersma, *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B.C.* (1970) 15 zieht nur die Hunde in Betracht; F. Kolb, *JdI* 92, 1977, 103 mit Anm. 19; P.H. Young, *Building Projects and Archaic Greek Tyrans* (1980) 121; L. Kahil, *Hesperia* 50, 1981, 262f.; Simon, *Festivals* 83; L. Kahil, *CRAI* 1988, 801 und L. Schneider – Ch. Höcker, *Die Akropolis von Athen* (2001) 97 mit weiteren, aber nicht tragfähigen Argumenten; auch Travlos, *Athen* 124, Antoniou, *Symbole* 235 und B. Holtzman, *L'Acropole d'Athènes* (2003) 180 neigen zu einer Gründung des Brauronions durch Peisistratos; Shapiro, *Art* 65 stützt sich besonders auf die Krateriskoi, während er die Aussagekraft der Hunde für gering hält. Shapiro führt die Errichtung des Artemisions nicht auf Peisistratos sondern auf Hippias zurück; F.J. Frost, *AC* 21, 1990, Nr. 1 § 2, 6ff. betrachtet die Gründung des Brauronions durch Peisistratos als Teil eines Gesamtplans, der durch die Übertragung weiterer attischer Kulte auf den Asty die Vereinigung Attikas bezweckte; Angiolillo, *Arte* 68f.; Giومان, *Dea* 55; skeptisch gegenüber diesem Postulat: H. Sancisi-Weerdenburg in: dies. (Hrsg.), *Peisistratos and the Tyranny*, *Publications of the Netherland Institute at Athens* 3 (2000) 79 ff.; Y. Morizot, *REA* 95, 1993, 29-44 deutet den Tierkopf von der Akropolis (Akr. M. Inv. 122) aus der archaischen Zeit als Kopf einer Bärenstatue und glaubt, dass die Statue in dem von Peisistratos am Anfang seiner Regierungszeit (um 550) gegründeten Brauronion stand. Wenn der Kopf tatsächlich eine Bärenstatue darstellen sollte, wäre dies ein zusätzliches, wenn nicht sogar das wichtigste Zeugnis einer archaischen Phase des Brauronions. Es ist jedoch schwer zu sagen, ob der Kopf zu einer Bären- oder einer Löwenstatue gehört. In die Zeit des Synoikismos im 7. Jh. setzt die Einführung des Kultes R.S.J. Garland, *ABSA* 79, 1984, 88 ein, während er die Errichtung des Temenos in das Ende des 6. Jhs. datiert. Auch J.M. Hurwit, *The Athenian Acropolis* (1999) 117 plädiert für die Existenz des Brauronions im 6. Jh. und schreibt die Gründung den Söhnen des Peisistratos zu. Was die architektonische Form des Heiligtums betrifft, denkt er an einen

In der Literatur wird gewöhnlich das Brauronion als tempelloses Heiligtum angenommen. W. Dörpfeld⁴¹⁰ hat zwar als erster hypothetisch einen Tempel in dem Plan des Temenos eingezeichnet, ohne dies jedoch im Text zu kommentieren. Folglich fand sein Vorschlag in der späteren Forschung und auch nach den eingehenden Untersuchungen von R.F. Rhodes und J.J. Dobbins keine Zustimmung. Zuletzt hat sich dagegen G. Despinis⁴¹¹ wiederum für die Existenz eines Tempels neben dem Altar im Brauronion ausgesprochen. Die Rekonstruktion von Despinis sollte in Anbetracht des städtischen Eleusinions, das als Filialkult des Demeterheiligtums sowohl einen Tempel als auch einen Altar besaß, sorgfältig geprüft werden, obgleich es im Falle des Brauronions keinerlei Indizien für einen Kultbau gibt⁴¹².

Peribolos mit einem Altar und einem leichten Pavillon. Ein zusätzliches Argument, für die Existenz des Brauronions in der späarchaischen Zeit sind auch die Terrakottapinakes mit Artemisdarstellungen aus der Athener-Akropolis. Dazu s. Chr. Vlassopoulou, *Αττικοί ανάγλυφοι πίνακες της αρχαϊκής εποχής* (2003) 74ff. Sie hält ebenso die Pinakes als einen Beleg für die Existenz einer Kultstätte der Göttin auf der Akropolis in dieser Zeit und nicht als Weihungen an „visiting gods“.

⁴¹⁰ JdI 34, 1919, Taf. I.

⁴¹¹ AM 109, 1994, 190 Anm. 63; G. Despinis in: W. Hoepfner (Hrsg.), *Kult und Kultbauten auf der Akropolis, Internationales Symposium Berlin 1995* (1997) 209-217. Gegen die Existenz eines Tempels im Brauronion äußern sich Hurwit a.O. 198 und Holtzmann a.O. 181. Holtzmann meint, dass die Statue des Praxiteles im südöstlichen Raum untergebracht worden sein könnte.

⁴¹² Zum Eleusinion im Asty s. M.M. Miles, *The City Eleusinion* (1998); G. Despinis, AM 109, 1994, 173-198, deutet darüberhinaus den Kopf Akr. M. Inv. 1352 als jenen Akrolithkopf der überlebensgroßen Kultstatue der Artemis von Praxiteles, die nach Paus. 1,23,7 im Brauronion aufgestellt war. O. Palagia, in: *Paria Lithos* 352 zweifelt an der Zuweisung des Kopfes zu einer Akrolithstatue und neigt zu einer Datierung ins 2. Jh. v. Chr. Die von Despinis vertretene Datierung des Kopfes und seine Zuschreibung an Praxiteles anhand stilistischer Merkmale, wie die Ausformung der Augenbrauen, sind auch nach A. Corso in: *D.U. Schillardi* (Hrsg.), *Paria Lithos. International Conference on the Archaeology of Paros and the Cyclades 1997* (2000) 232ff. zweifelhaft. Darüberhinaus hat aber Despinis recht, wenn er aufgrund der Haartracht den Kopf einer weiblichen Statue zuweist. Auch die Datierung von Despinis um die Mitte des 4. Jhs. ist überzeugend. So ist die Ansicht von M.S. Brouskari (*ÖJh* 58, 1988, 53ff.), dass dieser Kopf der Kultstatue des Dionysos in seinem Tempel in den Sümpfen zuzuschreiben sei, unwahrscheinlich. Brouskari glaubt, dass das Werk in praxitelischer Tradition stehe, und ein Werk der Söhne des Praxiteles, Timarchos und Kephisodotos sei. G. Despinis, AM 119, 2004, 276ff. untersuchte weiterhin eine Reihe aus Marmorfragmenten mit Arm- und Beinteilen aus dem Heiligtum der Artemis in Brauron und rekonstruierte vier Akrolithstatuen, eine dreifach lebensgroße sitzende Statue, die er um die Mitte des 4. Jhs. datierte, eine zweite zu drei Vierteln lebensgroße Statue, aus der Mitte des 5. Jhs., eine dritte lebensgroße Statue ebenfalls aus dem 5. Jh. und eine vierte, ungefähr zweimal lebensgroße Statue, die er genauer in die zweite Hälfte des 5. Jhs. datierte. Die eine Statue war mit einem aus Metall angefertigten, heute verlorenen Bogen in ihrer linken Hand ausgestattet (a. O. 282). Zur Existenz von mehreren Kultbildern in der Cella eines Tempels s. Scheer, *Gottheit* 32ff., Nick, *Athena Parthenos* 93ff. und Despinis a. O. 272ff. Despinis (a.

Wenn tatsächlich kein Tempel existierte, so muss es zumindest einen Altar und eine Kultstatue der Artemis dort gegeben haben. Die Ansicht von L. Kahil, dass der Fund einer Bärenstatuette auf der Akropolis zu einer Statuengruppe mit der Göttin in der Mitte zu rekonstruieren wäre, ist interessant, bleibt aber mangels weiterer Indizien hypothetisch⁴¹³. Ein Kult und auch die Aufstellung der Weihreliefs durch individuelle Stifter sind jedoch beweisbar⁴¹⁴. Die Durchführung öffentlicher Rituale, im vorliegenden Fall der Arkteia, ist angesichts der geringen Größe des Brauronions und seiner begrenzten Einrichtungen hingegen schwer vorstellbar. Nur in Ausnahmesituationen, wie etwa im Krieg, wäre die Durchführung des Ritus im Brauronion denkbar. Die Athener Filiale wird möglicherweise als Ausgangspunkt der Prozession nach Brauron gedient haben. Aus der Zahl und der Qualität der dorthin geweihten Reliefs (mit Ausnahme des A 5) ist zu erschließen, dass das Athener Brauronion Votive aufnahm. Der wichtigere Kultplatz aber, wo öffentliche Rituale und Feste durchgeführt wurden, und folglich auch der Ort, der von den Athenern vorzugsweise für ihre Selbstdarstellung gewählt wurde, war Brauron. Das Brauronion könnte als Aufbewahrungsort der teureren Weihgeschenke gedient haben, die ursprünglich im brauronischen Hauptheiligtum dargebracht worden waren. Die Errichtung der Filiale auf der Athener Akropolis, das heißt im Bereich der zentralen Kulte der Polis, hatte allerdings eine enorme symbolische Bedeutung, da hierdurch die wesentliche Bedeutung des Kultes der Artemis Brauronia für den athenischen Staat deutlich wurde.

3. Artemis Kalliste im Kerameikos

Das Heiligtum der Artemis Kalliste lag an der Westseite der Straße, die vom Dipylon zur Akademie führte. Überreste des Temenos kamen bei Ausgrabungen in den Jahren 1896 und 1922 zu Tage. Unter den Funden sind Frauengliederweihungen und das Weihrelief K 1

O. 287f.) untersuchte auch die in den brauronischen Inventaren genannten Statuen, und identifizierte das Agalma mit der kolossalen Akrolithstatue.

⁴¹³ Wegener, Elemente 95 meint, dass die Reliefdarstellungen der sitzenden Artemis eine der zwei Statuen der brauronischen Inventare wiedergeben könnten. Die Statuen, die die Inventarlisten erwähnen, waren allerdings, wie schon angesprochen wurde, in Brauron und nicht im Brauronion aufgestellt. Das Problem der Statuenwiedergabe auf den Weihreliefs aus dem Brauronion wird dadurch erschwert, dass dieses Schema auch auf B 3 zu finden ist. In Brauron muss es eine Sitzstatue der Göttin gegeben haben. Vielleicht gab es insgesamt zwei Sitzstatuen der Göttin, nämlich eine in Brauron und eine in der Akropolisfiliale.

Letzteres zeigt eine stehende weibliche Gottheit, die nach rechts gewandt ist. Sie trägt einen Chiton und ein Himation, das die linke Seite des Oberkörpers verdeckt und über die linke Schulter herabfällt. Die Göttin hält mit beiden Händen diagonal vor ihrem Körper eine brennende Fackel und trägt einen Kranz um den Kopf. Ein Ehepaar bildet die Adorantenprozession⁴¹⁵. Zuvorderst geht der Mann adorierend im typischen Männerhimation, ihm folgt ebenfalls adorierend seine mit Chiton und Himation bekleidete Frau. Sie trägt zudem einen Sakkos, der für verheiratete und ältere Frauen charakteristisch war. In der Mitte des Reliefbildes ist ein relativ großer Altar zu sehen. Götter, Adoranten und Altar erscheinen im allgemeinen regelmäßig auf den Weihreliefs. Die zwei Pithoi, die auf dem Relief K 1 hinter der Göttin abgebildet sind, weichen von diesem 'Kanon' ab und erscheinen als zusätzliches ikonographisches Element, das somit charakteristisch für das betreffende Heiligtum und seinen Kult gewesen zu sein scheint.

Das Relief wurde von A. Philadelphus publiziert⁴¹⁶, doch versäumte er eine Deutung vorzuschlagen. Er erwähnt nur, dass ein ähnliches Gefäß im benachbarten Gelände gefunden wurde⁴¹⁷. P. Roussel dagegen brachte die zwei Pithoi in Zusammenhang einerseits mit der Büchse der Pandora und andererseits mit einer von Harrison vorgeschlagenen symbolischen Deutung des ersten Tages der Anthesteria, der Pithoigia (das Öffnen der Pithoi)⁴¹⁸. Nach Roussel sei die Büchse der Pandora nichts anderes als ein Pithos, der sowohl die schlechten als auch die guten Dinge enthielt. Diese Dualität von Gutem und Bösem erkennt er auch beim Öffnen der Pithoi bei den Pithoigia wieder, das aufgrund der Nutzung dieser Gefäße im sepulkralen Bereich als ein Fest der Seelen betrachtet worden sei. Die entweichenden Seelen brächten nach dieser Auffassung einerseits das Gute und Reichtum, wenn die Menschen ihre Nomima durchführten, könnten aber andererseits gleichzeitig die Menschen bestrafen, wenn sie sie vernachlässigten. Roussel hat auch eine Stelle in der Ilias⁴¹⁹ herangezogen, in der zwei Pithoi des Zeus erwähnt werden, die die guten und schlechten Dinge enthalten. In den auf dem Relief dargestellten Pithoi, so Roussel, hätte Kalliste als Göttin die Spenden für die

⁴¹⁴ Vorster, *Kinderstatuen* 67f. spricht jede kultische Funktion des Gebäudes ab und nimmt nur eine „administrative“ Bedeutung an. S. Guettel-Cole, *CW* 93, 2000, 481 verbindet die Errichtung des Brauronions mit der Aufstellung der Inventare.

⁴¹⁵ Zu Ehepaaren vor Gottheiten auf Weihreliefs s. Edelmann, *Menschen* 94ff.

⁴¹⁶ *BCH* 51, 1927, 155-163.

⁴¹⁷ Der außergewöhnlich große Pithos wurde 1922 in einem Grundstück an der Kreuzung der Straßen Plataiai und Agesilas gefunden: Ebenda 158 Anm. 2.

⁴¹⁸ *BCH* 51, 1927, 166ff.

⁴¹⁹ *Il.* 24,527.

Menschen aufbewahrt. Wegen der Funktion der Kalliste als Göttin der Sprösslinge und der Fruchtbarkeit wurde ferner die Lokalisierung dieses Temenos wie auch des Bezirks der Tritopatores in einer Nekropole auf die zentrale Bedeutung der Geschlechtskontinuität für die Athener zurückgeführt⁴²⁰. Roussels Erklärung der Pithoi weist zwar auf die Verbindung der Gefäße mit der Fruchtbarkeit der Frauen hin, aber er äußert sich nicht zu deren Inhalt⁴²¹.

Neben der Eigenschaft der Artemis Kalliste als Geburtsgöttin muss auch ihre Funktion als Heilgottheit besonders des Frauengeschlechts hervorgehoben werden⁴²². In ihrem Heiligtum wurden Frauengliederweihungen in Form von Brust und Genitalien gefunden, die diesen Aspekt bezeugen⁴²³. Zu fragen wäre, ob die auf dem Relief abgebildeten Pithoi nicht so sehr oder nicht nur mit der Fruchtbarkeit der Frauen in Zusammenhang zu bringen seien, sondern auch mit ihrem Heilaspekt. Ihr Wesenszug als Göttin, die den Frauen Fruchtbarkeit schenkt und Kräfte für die Heilung von Geschlechtsorganen der Frauen besitzt, könnte auch mit dem Weih Anlass des Reliefs zusammenhängen. Da auf dem Relief keine Kinder zu sehen sind, wäre es denkbar, dass das dargestellte Ehepaar Nachwuchsprobleme hatte und aus diesem Grund Artemis Kalliste um Hilfe bat und das Relief weihte⁴²⁴. Diese Erklärung ist natürlich sehr spezifisch, doch könnte das Fehlen von Kindern auf dem Relief und die Funktion der

⁴²⁰ Ebenda 169.

⁴²¹ Roussel (ebenda 168 Anm. 5) erwähnt in diesem Zusammenhang die zwei Pithoi im Tempel der Vestalinnen in Rom, in denen entweder die Sacra oder die Gebeine aufbewahrt wurden, äußert sich allerdings skeptisch über eine analoge Deutung der Pithoi der Kalliste. Ob es eine andere rituelle Verwendung der Pithoi gegeben hat, ist schwer zu sagen. Auf einer mykenischen Gemme (M.P. Nilsson, *The Minoan-Mycenean Religion and its Survival in Greek Religion* (1927) Taf. 1,3 z. B. bückt sich eine Frau vor einem Pithos und blickt auf dessen Inhalt.

⁴²² RE II 1 (1895) 1351 s.v. Artemis (Wernicke); Hoenn, Artemis 95f.; Forsén, Gliederweihungen 135ff.; Wide, Kulte 114 (mit ant. Quellen) bringt die Epiklese der Artemis Lygodesma mit der Pflanze Lygos, die im antiken Glauben für die Menstruation und Frauenkrankheiten verwendet wurde. Forsén, Gliederweihungen 135ff.; Artemis Thermia in Mytilene und Methymna: A. Chaniotis, *Tekmeria* 3, 1997, 15 mit Hinweis auf die inschriftlichen Zeugnisse und weit. Lit.; Dally, *Canosa* 310f.; Sporn, Kulte 237 (Eleutherna). 245 (Rithymna); über die Verbindung der Artemis mit dem Wasser und den damit verbundenen Heilkräften: Y. Morizot in: *L' eau, la santé et la maladie dans le monde grec*. Kolloquium Paris 1992 Suppl. BCH 28 (1994) 201ff.; Sporn, Kulte 324 mit Anm. 2414.

⁴²³ A. Philadelphus, BCH 51, 1927, 155-163.

⁴²⁴ So auch Demand, *Birth* 89 und Edelmann, *Menschen* 96; Forsén a.O. 136 weist darauf hin, dass die Fackel Attribut der Geburtsgöttinnen ist.

Göttin als Spenderin der Frauenfruchtbarkeit mit der Bitte um die Geburt eines Kindes in Verbindung gebracht werden⁴²⁵.

Artemis Kalliste hatte wahrscheinlich auch einen chthonischen Wesenszug, da ihr Heiligtum in einer Nekropole lag, und zudem wurde sie schon in der antiken Überlieferung mit Hekate identifiziert⁴²⁶. Kraus⁴²⁷ weist außerdem darauf hin, dass Kalliste nicht nur als Frauen- und Geburtsgöttin, sondern auch als Todesgöttin aufzufassen ist. Im Temenos im Kerameikos wurden Kalliste und Ariste verehrt. Pausanias hält diese Namen für Epiklesen der Artemis und weist darauf hin, dass dies bereits in den Epen von Pampho bezeugt sei⁴²⁸. Ferner überliefert er, dass in dem heiligen Bezirk Xoana der Kalliste und Ariste⁴²⁹ aufgestellt waren. Unklar bleibt jedoch, ob sich diese alten Statuen in einem Tempel oder im Freien befanden. Pausanias erwähnt keinen Tempel, sondern spricht bloß von einer Temenosmauer, innerhalb der die Statuen aufgestellt waren. Auf dem Relief aus dem Kerameikos ist hingegen nur eine Göttin dargestellt, und laut Inschrift war das Motiv der Kalliste geweiht. Die epigraphischen Zeugnisse, die meist aus hellenistischer Zeit stammen, sprechen hauptsächlich von der Göttin Kalliste⁴³⁰.

Nach der Aussage der Inschrift, hat das Relief die Ehefrau des Paares, Hippokleia, gestiftet. An erster Stelle ist jedoch ihr Mann dargestellt, sodass beide eine „führende“ Rolle in der Reliefweihung erhalten. Die Frau ist die Stifterin, der Mann ist der Anführer. Die gleiche Komposition wurde schon auf den Reliefs B 1 und B 2 festgestellt⁴³¹. Die Tatsache, dass die Frau als Stifterin erscheint, mag also mit dem Weihanlass zusammenhängen. Die ist auch ein

⁴²⁵ Kraus, Hekate 86 weist darauf hin, daß die im Temenos der Kalliste gefundenen Gliederweihungen in Form von weiblichen Genitalien und Brüsten auf eine Funktion als Geburtsgöttin zurückführen seien. Ähnlich, Pingiatoglou, Eileithyia 99.

⁴²⁶ Hesych. s.v. Καλλίστη· ἢ ἐν τῷ Κεραμεικῷ ἰδρυμένη Ἐκάτη, ἣν ἔνιοι Ἄρτεμιν λέγουσιν; Wilamowitz, Glaube I 182 Anm. 3 hält Kalliste für eine Frauen- und Heilgöttin, die keinen Bezug zur Artemis haben kann. – Heiligtum der Artemis Kalliste in Arkadien in der Nähe des Grabes von Kallisto: Paus. 8,35,8.

⁴²⁷ Kraus, Hekate 86.

⁴²⁸ Paus. 1,29,2.

⁴²⁹ Die Namen dieser Göttinnen oder Heroinnen sind als Epitheta mit dem Bereich der Artemis verbunden und verweisen auf die herausragenden physischen und ethischen Qualitäten der Trägerinnen: Kalliste ist die Schönste. Die Epiklesen der Artemis Kala oder Oraia bezeichnen gleichfalls diese wichtigen Eigenschaften der Göttin. Ariste bezieht sich auf die hochgeschätzte Arete und Sophrosyne, die als fundamentale Charakteristika der idealen athenischen Frau betrachtet wurden.

⁴³⁰ Dazu s. A. Philadelphus, BCH 51, 1927, 155-163.

⁴³¹ Vgl. Athen, Fethyie Camii P 46B; Edelmann, Menschen Kat. Nr. D 11. - Athen, Fethyie Camii P 18A; Edelmann, Menschen Kat. Nr. U 37.

weiterer Beleg für die Kundschaft des Heiligtums, die größtenteils aus Frauen bestanden haben muss.

4. Artemis Munichia im Piräus

Das Relief P 1 (*Taf. 5,1*), als dessen Fundort nur allgemein Piräus bekannt ist, zeigt eine stehende mit Chiton und Himation bekleidete Göttin, die in beiden Händen jeweils eine brennende Fackel hält. Die Figur nimmt die linke Reliefhälfte ein, der rechte Teil ist weggebrochen. An der rechten Seite ist ein Altar zu sehen und am Bruchrand des Reliefs die rechte Hand eines Adoranten, der auf der fehlenden Partie des Reliefs zu ergänzen wäre. Wegen der Fackeln wurde die Gottheit als Kore oder Demeter, Hekate oder Artemis Munichia gedeutet⁴³². Die Identifizierung dieser Gottheit mit Demeter oder Kore muss jedoch ausgeschlossen werden, da die zwei Göttinnen in der Gattung der Weihreliefs immer zusammen und nicht getrennt dargestellt werden. Das Relief könnte vielleicht Hekate darstellen, aber Weihreliefs an Hekate – wie auch ihre rundplastischen Darstellungen – zeigen diese meist in der von Alkamenes geschaffenen dreigestaltigen Form und stets ohne Adoranten. Die Figur auf dem Relief wird also sehr wahrscheinlich Artemis Munichia darstellen. E. Simon deutet somit richtig auch die auf einem rotfigurigen Skyphos in Laon dargestellte Göttin als Artemis Munichia⁴³³. Die Göttin sitzt auf einem Felsen, zwei Fackeln liegen bei ihrer Seite, während sie ein Tablett mit Kuchen, in die drei Fackeln gesteckt sind, mit beiden Händen hält. Die Kuchen mit den Fackeln wurden als die sog. Amphiphontes, die mit dem Fest der Artemis Mounichia verbunden sind, gedeutet. Das Heiligtum der Artemis liegt auf dem Hügel der Halbinsel Munichia im Piräus, die den Hafen überragt⁴³⁴. Die architektonischen Überreste des Heiligtums, die in die archaische Zeit datiert werden, sind

⁴³² Svoronos, *Nat. Mus* 352; so auch Kastriotis, *Glypta* 246 Nr. 1403, der aber Hekate nicht in Betracht zieht; Karuzu, *NM* 138 und dies., *AM* 82, 1967, 161 hält die abgebildete Göttin für Kore und sucht die Vorlage des Reliefs in einem Kultbild des Thesmophorions im Piräus; Süsserot, *Plastik* 118 nennt die Göttin Demeter.

⁴³³ Laon, *Mus. Inv.* 371072; J. de la Geniere, *RA* 1972, 291ff.; E. Simon, *AM* 100, 1985, 277 Taf. 51,2.

⁴³⁴ I. Threpsiades, *Prakt* 1935, 164-170 hat das Temenos nur zum Teil untersucht; s. auch Palaiokrassa, *Hiero* 42ff; dies., *AM* 104, 1989, 1ff. Erhalten sind die Überreste eines orthogonalen Gebäudes (24,90 x 10,20 m), entlang dessen Nordseite eine Reihe von 12 Quadersteinen liegt. Die Funktion des Gebäudes ist unbekannt. Threpsiades a.O. 177 datiert es anhand eines Münzfundes in das dritte Viertel des 3. Jh. v. Chr., während Palaiokrassa a.O. 45 eine frühere Datierung für möglich hält.

sehr dürftig⁴³⁵. Von einem Tempel sind außer einigen Architekturfragmenten, die vermutlich von einem klassischen Kultgebäude stammen⁴³⁶, keine Reste mehr erhalten.

Die literarischen Quellen überliefern, dass der Held oder König Munichos das Heiligtum gegründet hat⁴³⁷. Nach einem Scholion des Eustathios zur Ilias wurde das Heiligtum von einem Embaros gegründet, der nach einer Befragung des Orakels seine Tochter opfern musste⁴³⁸. Die Mitverehrung des Munichos ist inschriftlich belegt⁴³⁹. Eine andere Inschrift belehrt uns, dass Fackelagone anlässlich eines Festes zur Ehrung des Heros Munichos veranstaltet wurden⁴⁴⁰. Dass Artemis Munichia besonders mit dem Licht verbunden war und ihr Kultbild sehr wahrscheinlich, wie auch das Bild der Göttin auf dem Relief, mit Fackeln in den Händen zu rekonstruieren ist, bezeugen die archäologischen und literarischen Quellen. Im Kultbezirk wurde eine archaische Statue der Göttin gefunden, welche in der gesenkten linken Hand eine Fackel hält⁴⁴¹. Kallimachos nennt Artemis Munichia *Φεραία*, eine Epiklese, die auf die lichttragende thessalische Göttin hinweist⁴⁴². Bei Lysias⁴⁴³ und Demosthenes⁴⁴⁴ wird überliefert, dass auf dem Munichiahügel ein Altar stand, an dem diejenigen, die sich zu Unrecht verurteilt fühlten, Zuflucht fanden. Dieser Altar muss jener der Phosphoros gewesen sein, den Clemens Alexandrinus⁴⁴⁵ erwähnt. Die Verbindung der Artemis Munichia mit dem Licht geht wahrscheinlich auf die in den Schriftquellen erwähnte Rolle der Göttin bei der Seeschlacht von Salamis zurück, wonach sie die Nacht vor der Seeschlacht mit einem Vollmond beleuchtet hätte. In dieselbe Richtung weisen zudem die Fackelagone für den Heros Munichos. Auch die Lage des Heiligtums scheint die Verbindung der Artemis

⁴³⁵ Reste von drei Mauern: I. Threpsiades, *Prakt* 1935, 185f. datierte die Mauer (α) in den Anfang des 7. Jhs, die Mauer (β) etwas später und die Mauer (γ) in das Ende des 7. Jhs. 185f.; Palaiokrassa (Hiero 41f.). Für die letzte Mauer schlägt sie eine spätere Datierung, an das Ende der archaischen Zeit, vor.

⁴³⁶ Von Gebäuden der klassischen Zeit stammen Simanteile und marmorne Ziegel sowie von dessen Ausstattung eine marmorne Tischplatte. Palaiokrassa vermutet die Existenz eines kleinen Tempels oder Sekos und glaubt, dass gegen das Ende des 4. Jhs. v. Chr. eine Umgestaltung des Komplexes stattgefunden hat.

⁴³⁷ RE XVI 1 (1933) 569 s.v. Munichos (Kruse); Roscher, ML II 2 (1965) 3228-3229 s.v. Munichos (Stoll); Palaiokrassa, Hiero 36f.

⁴³⁸ Eustath. Schol. ad. Il. B 732.

⁴³⁹ IG I² 4590.

⁴⁴⁰ Athen, Kerameikos Museum Inv. I 64.

⁴⁴¹ Palaiokrassa, Hiero Nr. Γ 13 Taf. 10-11.

⁴⁴² Kall. h. 3,259.

⁴⁴³ Lys. gegen Agoratos 24,29,52.

⁴⁴⁴ Demosth. 18,107.

⁴⁴⁵ Clem. Al. Stromateis I, 24,163,2.

Munichia mit dem Licht zu bekräftigen. Die Göttin mit dem Licht wird als Leuchtturm für die Seeleute gedient haben und somit als Beschützerin der Seefahrer und des Hafens gegolten haben⁴⁴⁶. Aus diesem Grund ist es wahrscheinlich, dass die lichtbringende Göttin des Munichia-Hügels auch als Soteira, die Rettungsbringende, betrachtet wurde. Im Zusammenhang mit der oben angesprochenen Funktion des Heiligtums als Zufluchtsort für Personen, die sich zu unrecht verurteilt fühlten, könnte der Artemis Munichia auch eine wahrheitsfindende Wirkung zugeschrieben worden sein.

J.D. Mikalson verbindet zu Recht Artemis Munichia mit der jüngeren Artemis Phosphoros, die er als eine „revitalised form of the munichian Artemis“ versteht⁴⁴⁷. Auch im Kult der Artemis Munichia hatte das Licht einen festen Platz. Nach Aussage der Schriftquellen wurden runde Kuchen, in denen brennende Kerzen kreisförmig gesteckt waren, die sog. Amphiphontes, der Göttin am 16. des Monats Munichion geweiht⁴⁴⁸.

Einige literarische Quellen überliefern, dass das Ritual der Arkteia auch in Munichia durchgeführt wurde⁴⁴⁹. Ein dem Kultaition der brauronischen Arkteia ähnlicher Mythos erzählt, dass ein gewisser Embaros nach einer Pest und der darauffolgenden Befragung des Orakels seine Tochter der Göttin opfern musste. Embaros hätte daraufhin aber seine Tochter im Adyton des Tempels versteckt und an ihrer Stelle eine Ziege geopfert, die er vorher als seine Tochter verkleidet hatte⁴⁵⁰. Außer der schriftlichen Überlieferung scheinen auch die archäologischen Zeugnisse für die Durchführung des Ritus in Munichia zu sprechen. So kamen im Temenos zahlreiche Fragmente von Krateriskoi zu Tage, eines Gefäßtypus, der mit der Arkteia verbunden war. Die Darstellungen auf den Gefäßen zeigen, wie in Brauron, junge Mädchen, die laufen, tanzen oder ruhig schreiten. Sie tragen einen kurzen oder langen Chiton

⁴⁴⁶ Vgl. die Überlieferung mit Thrasyboulos und dem „pyrinos Stylos“ im Heiligtum: Xen. hell. 2,4,14; Diod. 14,32,3.

⁴⁴⁷ Religion in Hellenistic Athens (1998) 195.

⁴⁴⁸ Bei Polydeukes, Onomastikon VI und Suda a 2082 wird überliefert, dass die Amphiphontes der Artemis Munichia dargebracht wurden. Nach anderen literarischen Quellen (Athen. 14,645a; Hesych. a 4140; Suda a 1781; Etym. m. 94,55) fand die Darbringung von Amphiphontes in verschiedenen Artemisheiligtümern statt. Phot. a 1389 erwähnt außer Artemis auch Hekate als Empfängerin der Kuchen. Philochoros überliefert nicht den Monat, an dem diese Kuchen dargebracht wurden. Jacoby glaubt, dass dies am 16. jeden Monats stattfand; vgl. Palaiokrassa, Hiero 39; Parke, Feste 212.

⁴⁴⁹ Harpokr. 50, 4; Sch. zu Aristoph. Lys. 645.

⁴⁵⁰ Suda e 937; Eustath. Sch. zu Hom. Il. B 732; Append. Prov. 2,54; Anecd. Bekk. I 444-445. Eine Analyse der literarischen Quellen zum aitiologischen Mythos der Munichia bieten C. Montepaone in: Recherches sur les cultes greques et l' Occident 1 (1979) 65-76 und Giuman, Dea 186ff.

– manchmal erscheinen sie auch nackt –, halten Kränze, Fackeln oder Krotala und tragen immer ein Band um den Kopf⁴⁵¹.

In der Forschung wird fast einhellig angenommen, dass der Ritus der Arkteia auch in Munichia ausgeführt wurde⁴⁵², und in der Tat scheinen, wie oben dargelegt wurde, die literarischen und archäologischen Zeugnisse dafür zu sprechen. Ein Gegenargument bildet jedoch die Textstelle bei Aristophanes Lys. 645, wonach die Choristin am Fest der Brauronien Arktos war. Von einer Teilnahme am Fest der Munichien oder einem anderen Fest ist nicht die Rede. Außerdem liegt das Heiligtum der Artemis Munichia im Piräus *intra muros* und nicht in der für die Ausbildung der wilden Arktoi adäquaten Eschatia. Das Temenos in Munichia scheint auch nicht die für den Aufenthalt der Mädchen benötigten Einrichtungen zu haben⁴⁵³. Vielleicht wurde also in Mounichia eine modifizierte Version der Arkteia durchgeführt, wobei an diesem Ritus sehr wahrscheinlich eine kleinere Gruppe von Mädchen teilgenommen haben wird⁴⁵⁴.

Die meisten Funde aus dem Heiligtum der Artemis Munichia beziehen sich auf die Welt der Parthenoi und der Frauen: kleinformatische Lebetes Gamikoi und Loutrophoroi, Pyxiden und Epinetra, die mit Bildern von Frauengemächern und verschiedenen Phasen der Eheschließung bemalt sind⁴⁵⁵. Die sicherlich speziell für die Votivpraxis produzierten kleinformatischen und kompakten Lebetes Gamikoi und Loutrophoroi weisen zudem auf die

⁴⁵¹ Palaiokrassa, Hiero 77; nach einer Analyse des Tons bestätigt Palaiokrassa, dass die Krateriskoi von Munichia in einer piräischen Werkstatt hergestellt wurden.

⁴⁵² Mommsen, Feste 454; ders., Heortologie 407; Jeanmaire, Couroi 260; Nilsson, GGR I 485; Simon, Festivals 86; L. Kahil, CRAI 1988, 812: "probablement"; Muthmann, Quelle 234: „nicht nur auf Brauron beschränkt“; H. Loyd-Jones, JHS 103, 1983, 93; W. Sale, RhM 118, 1975, 265; Dowden, Maiden 32f.; Sourvinou-Inwood, Studies 112; Antoniou, Symbole 192 Anm. 3 meint, dass Munichia nach dem Verlassen des Heiligtums von Brauron das Ritual übernommen hat; Palaiokrassa, Hiero 92ff.; R. Garland, *Introducing New Gods* (1992) 73ff.; Ellinger, *Légende* 230 Anm. 150; Bonnechere, *Sacrifice humain* 27; K. Waldner in: *Frauenwelten* 66. 68. 72; lediglich Deubner glaubt nicht an eine Durchführung des Ritus in Munichia; M.B. Holinsheads Ansicht, dass „a single group of athenian girls“ sowohl in Brauron als auch in Munichia der Göttin dienten, scheint paradox. Man kann nicht davon ausgehen, dass die Arkteia an allen Fundorten von Krateriskoi durchgeführt wurden (so Simon, Festivals 86; Aktseli, *Altäre* 58), da Krateriskoi in Kultstätten von verschiedenen Göttern gefunden wurden, z.B. in der Höhle von Pan in Eleusis.

⁴⁵³ Palaiokrassa, Hiero 93.

⁴⁵⁴ Antoniou, Symbole 192 Anm. 3. 199ff. glaubt, dass die Arkteia in Munichia in der Zeit stattfand, in der der Ritus in Brauron nicht mehr durchgeführt wurde. Eine enge Verbindung zwischen Munichia und Brauron nimmt Vorster, *Kinderstatuen* 68f. an.

⁴⁵⁵ Palaiokrassa, Hiero 64ff. Zu kleinformatischen Gefäßen s. O. Dally, *Canosa, località San Leucio* (2000) 193ff.; G. Eckroth in: *Griechische Keramik* 35ff.

Benutzung der großformatigen Vorbilder in den verschiedenen Ritualen der Ehe hin⁴⁵⁶. Letztlich war die Heirat das höchste Anliegen der Parthenoi, die diese Gefäße weihten.

Artemis Munichia mag nach antikem Verständnis auch einen wichtigen Beitrag in der Seeschlacht von Salamis geleistet haben. So wurde, nach Herodot, das Heiligtum bereits vor dem Ereignis im Orakelspruch des Seers Bakis erwähnt⁴⁵⁷. Und nicht zuletzt wurde Artemis als die Göttin betrachtet, die den Griechen den Sieg geschenkt hat, weil das Heiligtum durch seine Lage auf der Spitze der Halbinsel eine prominente Position in der Umgebung der Seeschlacht einnahm. Plutarch⁴⁵⁸ erwähnt auch, dass am 16. des Monats Munichion die Göttin mit einem Vollmond den Sieg der Griechen beleuchtet hat. Als Datum der Schlacht nennt er jedoch davon abweichend den 20. des Boëdromion, was auch wahrscheinlicher erscheint⁴⁵⁹. Die entscheidende Rolle, die Artemis Munichia angeblich in der Seeschlacht gespielt hat, ist der Grund für die Feier des Sieges am 16. Munichion, dem Tag des Festes der Munichia (und nicht den Tag der Seeschlacht am 20. Boëdromion)⁴⁶⁰.

Am Fest der Munichia nahmen auch die athenischen Epheben teil. Inschriftliche Zeugnisse informieren über Opferdarbringungen der Epheben und ihre Begleitung der Prozession während des Festes⁴⁶¹. Weitere Inschriften erwähnen einen Periplous von Epheben mit heiligen Schiffen um die Halbinsel von Munichia sowie eine Regatta um die Halbinsel herum und nach Salamis⁴⁶². Dieser Wettkampf ist auf die Seeschlacht von Salamis zurückzuführen. Die Beteiligung der Epheben am Fest der Munichia mag also zwei Gründe gehabt haben: einerseits, weil an diesem Tag die Siegesfeier stattgefunden hat, und andererseits, weil Artemis als Initiationsgottheit zu betrachten ist⁴⁶³. Beides – Krieg und Knabeninitiation – sind eng miteinander verbunden.

Die Beziehung der Artemis Munichia zu Salamis war sicherlich nicht nur auf die Ereignisse vor der Seeschlacht begrenzt, sondern sie war auch während des Kampfes von Bedeutung, da

⁴⁵⁶ Ebenda 89.

⁴⁵⁷ Hdt. 8,77,4: ἀλλ' ὅταν Ἀρτέμιδος χρυσαόρου ἱερὸν ἀκτὴν νηυσὶ γεφυρώσωσι; Anth. lyr. 9,46.

⁴⁵⁸ Mor. 2,22,7.

⁴⁵⁹ Kamillos 19. Dazu Palaiokrassa, Hiero Anm.17 und weitere Lit.

⁴⁶⁰ Die Datierung der Seeschlacht in den 16. Munichion beruht folglich auf einem Irrtum. Der Autor überliefert dieses Datum, da die Göttin eine entscheidende Rolle bei dem glücklichen Ausgang der Seeschlacht gespielt hat.

⁴⁶¹ Opfer: IG II² 1009; IG II² 1028 Z. 21. - Pompa: IG II² 1029 Z. 13.

⁴⁶² IG II² 1006 Z. 29f.; IG II² 1011 Stelae 1 Z. 16; IG II² 1028 Z. 21; IG II² 1030 Z. 20; IG II² 2130 Stelae 3 Z. 49.

⁴⁶³ Dazu s. auch Palaiokrassa, Hiero 34ff.; zu Artemis als Beschützerin der Kinder und Jugend vgl. RE II 1 (1895) 1345f. s.v. Artemis (Wernicke).

Artemis eine kriegerische Gottheit war⁴⁶⁴. Vor der Schlacht bei Marathon versprachen die Athener der Artemis Agrotera, ihr sovielen Ziegen zu opfern wie sie Perser töten würden. Themistokles dankte Artemis Munichia mit der Gründung des Familienheiligtums der Artemis Aristoboule – die Göttin, die den besten Rat gibt – in Melite, da die Göttin dem Feldherrn geraten hatte, die entscheidende Schlacht auf dem Meer durchzuführen⁴⁶⁵. Vor der Schlacht bei Marathon, die die Freiheit der Griechen sicherte, opferte man der Artemis als Kriegsgottheit⁴⁶⁶. Die Göttin war nach diesen Ereignissen Soteira, die Rettungsbringerin, und da sie als Kriegsgöttin zugleich mit der Kriegstaktik verbunden war, wurde Artemis nach Salamis von Themistokles auch als Aristoboule, als Ratsgöttin, verehrt.

Die lichtbringende Munichia war auch eine Göttin, zu deren Altar diejenigen Leute kamen, die sich für zu unrecht verurteilt hielten. Die Göttin war als Delphinia neben Apollon Delphinios zudem mit der Gerichtsbarkeit verbunden (als Gerichtgöttin)⁴⁶⁷. Artemis Munichia hat auch beim Sturz der Tyrannis am Ende des 5. Jhs. mit ihrem Licht den Weg zur Wiederherstellung der Demokratie gezeigt, als Thrasybulos von Phyle nach Athen kam und sich mit seinen Anhängern in der Festung Munichia verschanzten⁴⁶⁸. Diese Charakteristika

⁴⁶⁴ Zur Beziehung der Artemis zum Krieg: RE II 1 (1895) 1349 s.v. Artemis (Wernicke); P. Ellinger, QUCC 29, 1978, 7-55; R. Lonis, Guerre et religion en Grèce à l' époque classique (1979) 200ff.; N. Loraux, L' homme, 1981 H. 1, 37ff.; Vernant, Mortals 217. 244ff.; ders., Figures 162ff.; P. Ellinger, La légende nationale Phocidienne (1993); ders., Pallas 51, 1999, 27ff.; N. Marinatos, The Goddess and the Warrior. The Naked Goddess and Mistress of Animals in Early Greek Religion (2000) 97ff.; S. Guettel-Cole, Landscapes, Gender and Ritual Space (2004) 188f. – Die Kultstatue der Artemis im Artemision auf der Insel neben Delos trug Nikestatuetten: IDélos 417 Z. 42; vgl. Bruneau, Cultes 186f.

⁴⁶⁵ Plut. mor. 869 c-d; zum Tempel: J. Threpsiades, BCH 83, 1959, 572f. L. Kahil, AntK 8, 1965, 24; J. Threpsiades – E. Vanderpool, ADelt 19A, 1964, Mel 26ff.; P. Amandry in: Charisterion eis A.K. Orlandos (1967/8) 265ff.; Travlos, Athen 121ff.; R.E. Wycherley, The Stones of Athens (1972) 189ff. Zur Politik des Thukydides s. L. Piccirilli, Temistocle, Aristide, Cimone, Tucidide di Melesia fra Politica e Propaganda (1987) 147; R. Garland, Introducing New Gods (1992) 73ff. Zum Bildnis des Themistokles in diesem Tempel: R. Krummeich, Bildnisse griechischer Herrscher und Staatsmänner im 5. Jahrhundert v. Chr. (1997) 78ff.; zu den Weihungen der Athener nach den Persekieregen vgl. Gioman, Dea 88ff.

⁴⁶⁶ Marathon: Xen. An. 3,2,12; Aristot. Ath. pol. 58; vgl. Simon GG 161.

⁴⁶⁷ Lit. Quellen: Poll. 8,119; Aristot. Ath. pol. 57,3; zum Heiligtum: Travlos, Athen 83 mit Abb. Artemis erscheint auch als Bestraferin in einer Reihe von Mythen etwa von Kallisto, von Aktaion und der Kinder von Niobe. Vgl. den Kult der Artemis Digaia (Δικαία) Vlaganitis: M.B. Hatzopoulos, BCH 111, 1987, 397-485; ders., CRAI 1998, 1189-1207. Zur Lage und Funktion vom Delphinion: Deubner, Feste 201; Simon, Festivals 79. 81; Waldner, Geburt 178f. Zum Gericht: D.M. MacDawell Athenian Homicide Law in the Age of the Orators (1963) 70ff.

⁴⁶⁸ Xen. hell. 2,4,14; Diod. 14,32,3.

mögen auch den Beinamen der Artemis Boulaia erklären, die später neben Apollon Prostaterios auf der athenischen Agora verehrt wurde. Außerdem waren Krieg und der Beschluss eines Krieges ein wichtiger Aufgabenbereich der Ratsherren. Als Ratsgöttin wurde Artemis nach der Schlacht von Salamis verehrt, ihre Beziehung zum Krieg ist bekannt. In der Geschichte vom Sturz des oligarchischen Regimes durch die Demokraten um Thrasyboulos erhält Artemis Munichia deutlich eine politische Funktion als Anführerin der Demokratie. Gleichzeitig hatte Artemis Boulaia als Fackeltragende (Phosphoros) sowohl eine schützende (Soteira) als auch eine bestrafende Funktion⁴⁶⁹.

Die Ansicht von L. Palaiokrassa, Artemis Munichia sei durch die Fackelattribute mit Hekate zu identifizieren und folglich mit chthonischen Zügen zu verbinden, lässt sich anhand der Funde nicht nachweisen. Die Göttin nähert sich zwar durch ihre Fackeln Hekate an, aber zumindest im Kult ist sie keine chthonische Göttin, sondern Beschützerin und Soteira.

⁴⁶⁹ Nach Simon, GG 152f. werden diese Beinamen dadurch erklärt, dass die Mitglieder des Rates bei ihren Verspeisungen Artemis als Schlächterin berufen haben.

III. Megara

Auf dem Bildfeld des megarischen Weihreliefs M 1 (*Taf.* 5,2) ist die mit einem hochgegürteten Peplos und einem Mandyas bekleidete Göttin in deutlichem Ausfallschritt nach links dargestellt und hält in beiden Händen jeweils eine brennende Fackel. Oberhalb ihrer rechten Schulter ist noch der obere Teil ihres Köchers zu sehen. Vor ihrem rechten Bein springt ihr Hund eine Steigung hinauf und verfolgt einen Hirsch. Von dem hügeligen Terrain ist nur die Umrisslinie zu erkennen, da dieser Teil des Reliefs abgemeißelt ist. Das Relief wurde 200 m östlich des sogenannten Brunnens des Theagenes in Megara gefunden. In dieser Gegend erwähnt Pausanias⁴⁷⁰ ein Heiligtum, in dem eine Statue der Artemis mit der Epiklese Soteira, ein Werk des Strongylion, aufgestellt war⁴⁷¹. Pausanias⁴⁷² überliefert in Bezug auf den Beinamen der Göttin eine Erzählung der Megarer, die auf die Perserkriege zurückgeht. Danach wäre ein Teil des persischen Heeres unter Mardonios in die Megaris eingefallen. Als die Perser in ihr Lager zurückkehren wollten, habe Artemis bewirkt, dass es Nacht wurde, wodurch die Eindringlinge die Orientierung verloren und sich im Gebirge verirrt hätten. Bei ihrem Versuch zu überprüfen, ob sich megarische Truppen in der Nähe befanden, hätten sie Pfeile abgeschossen. Als der Felsen, den sie dabei trafen, zu stöhnen begann, hätten sie den Beschuss noch verstärkt und dabei alle Pfeile verschossen. Bei Tagesabbruch hätten dann die Megarer angegriffen und die schutzlosen Perser besiegt.

Pausanias berichtet weiter, dass die Megarer nach dem Ereignis die von Strongylion gefertigte Bronzstatue der Artemis Soteira (die Rettungsbringerin)⁴⁷³ in einem *ἀρχαῖον ἱερόν* geweiht und nicht, wie in der Forschung manchmal behauptet wird, zugleich mit der Statue auch das Heiligtum bzw. den Tempel der Göttin errichtet hätten. Das heißt, bei der Statue

⁴⁷⁰ Paus. 1,40,2. C. Antonetti – P. Leveque, *Kernos* 3, 1990, 198 meinen, dass dieser Tempel mit der Kultstätte der Soteira identisch sein könnte. Dieser Vorschlag ist erwägenswert, wenn man bedenkt, dass Pausanias die Kultstätte, in der die Statue der Artemis Soteira aufgestellt war, als *archaion* bezeichnete. Dagegen spräche allerdings die Tatsache, dass Pausanias beide Kultstätten getrennt erwähnt.

⁴⁷¹ Über die Kultgeschichte von Megara s. K. Hanell, *Megarische Studien* (1934) 92ff.

⁴⁷² 1,40,3-4. Vgl. Ellinger, *Légende* 224ff.

⁴⁷³ Der Bildhauer war am Ende des 5. und am Anfang des 4. Jhs. aktiv und galt auch als berühmter Bronzegießer; zu Strongylion s. RE IV A 1 (1931) 372ff. s.v. (Lippold); Lippold, *Plastik* 189; G. Richter, *The Sculptors and the Sculpture of the Greeks*⁵ (1967) 245f.; EAA VII (1966) 518f. s.v. Strongylion (P. Moreno) mit weiterführender Lit.; L. Todisco, *Scultura greca del IV secolo: maestri e scuole di statuaria tra classicità ed ellenismo* (1993) 42.

handelte es sich entweder um eine Votivgabe oder um ein neues Kultbild. Zu diesem Schluss kam bereits A. Müller, nach dessen Meinung die von Pausanias erwähnte Kultstätte ein einfaches Temenos mit einem Altar gewesen sei. Gegen die Zuweisung des Kultbezirks an Artemis Soteira spräche zudem, so Müller, dass Pausanias das *ἱερόν* explizit als *ἀρχαῖον* bezeichnete, während die Statue des Strongylion aus dem 5. Jh. stamme. Die Statue des Strongylion war demnach, wie gesagt, keine Kultstatue, sondern ein ex-voto und die Kultstätte, die Pausanias erwähnt, ein einfaches Temenos mit einem Altar. Weiterhin argumentiert Müller, dass Pausanias, bevor er die Artemis-Statue nennt, Statuen der römischen Kaiser erwähne, die in demselben Heiligtum gestanden hätten. Die Aufstellung der Bildnisse der Kaiser in diesem Kultbezirk mag mit der Funktion der Statue der Göttin als Soteira zusammenhängen: Die römischen Kaiser präsentieren sich neben der Statue der Artemis auch als Retter bzw. Beschützer der Stadt Megara. Zudem sei das Werk des Strongylion auf megarischen Münzen nicht in einem Naiskos wiedergegeben, wie es bei der ebenfalls von den Megarern aus demselben Grund in Pagai, nordöstlich von Megara, errichteten Statue der Artemis Soteira der Fall sei. Schließlich könne, so Müller, die Aufstellung der Statuen der Zwölf Götter in dem Heiligtum dafür sprechen, dass im Temenos kein Tempel, sondern nur ein oder mehrere Altäre vorhanden gewesen seien.

Den oben angeführten Argumenten ließe sich noch hinzufügen, dass Pausanias, in Analogie zu anderen Fällen, es sehr wahrscheinlich erwähnt hätte, wenn die Kultstatue anlässlich des Sieges der Megarer gegen die Perser gewidmet worden wäre. Pausanias Angaben beziehen sich aber auf die Aufstellung einer Statue und nicht auf die Errichtung eines Tempels. Ein Kult der Artemis Soteira ist allerdings belegt, wenn auch erst in römischer Zeit durch ein Ehrendekret für eine Priesterin der Göttin⁴⁷⁴. Der Autor erwähnt die Geschichte des Aufstellungsanlasses der Statue, weil das Werk von einem berühmten Künstler geschaffen wurde. Zudem wurde behauptet, dass die Statue auf megarischen Münzen der römischen Zeit dargestellt ist⁴⁷⁵. Diese Münzen zeigen Artemis in einer heftigen Bewegung nach rechts, bekleidet mit einem kurzen bis zu den Oberschenkeln reichenden Chiton und einem um ihre Hüfte geschlungenen Himation. Sie trägt Jagdstiefel und hält in den erhobenen Händen jeweils eine Fackel. Ähnlich ist die Göttin auf römischen Münzen von Pagai dargestellt, allerdings, wie gesagt, in einem Naiskos⁴⁷⁶. Wenn die Münzdarstellungen tatsächlich Artemis

⁴⁷⁴ IG VII 112.

⁴⁷⁵ L. Lacroix, *Les Reproductions des Statues* (1949) 293ff. Taf. 26, 4-6; Imhoof-Blumer – Gardner, NCP 4 Taf. A I; Papachatzis, *Attika* 492 Anm. 3; 494 Anm. 4; vgl. Gauer, *Weihgeschenke* 124f.

⁴⁷⁶ Imhoof-Blumer – Gardner a. O. 8f. Taf. A II.

Soteira von Strongylion wiedergeben, wäre der Rettungscharakter des Attributes sicherlich von Bedeutung. Dabei ist zu erwähnen, dass eine Darstellung der inschriftlich überlieferten Artemis Soteira auf einem hellenistischen Weihrelief aus Delos⁴⁷⁷ die Göttin mit jeweils einer Fackel in der Hand zeigt, wobei die Fackeln auf das nächtliche Geschehen der megarischen Legende hinweisen könnten.

Ein Tempel des Apollon und der Artemis mit dem Beinamen Agraioi, also den Göttern der Jagd, lag auf der anderen Akropolis, jener von Alkathous. Der Tempel wurde von Alkathous nach der erfolgreichen Jagd des Löwen von Kithairon errichtet⁴⁷⁸. Artemis sowie ihre Mutter Leto wurden auch im Tempel des Apollon Prostaterios verehrt, der an einer Straße lag, die Eutheia hieß und von der Agora hinauf zur Akropolis führte⁴⁷⁹. Pausanias erwähnt zudem einen Tempel der Artemis in Megara, den Agamemnon gegründet haben soll, als er die Stadt besuchte, um Kalchas zur Mitfahrt nach Troia zu überreden. Angaben zur Lokalisierung des Baus fehlen jedoch⁴⁸⁰.

Die gesicherte Zuweisung zu einem der von Pausanias erwähnten Heiligtümern ist also nicht möglich und somit kann eine Behandlung der Bildkomposition in Bezug auf die speziellen Kultaspekte des Heiligtums nicht ergiebig sein. Auch die Aufstellung in einem anderen, von Pausanias nicht überlieferten oder sogar in seiner Zeit nicht vorhandenen Heiligtum kann nicht ausgeschlossen werden. Die allgemeine Fundortangabe in der Nähe des Heiligtums könnte unter Vorbehalt dafür sprechen.

Die Artemisdarstellung des Reliefs steht hinsichtlich der Fackelattribute und der Körperbewegung den Münzbildern nahe. Es muss sich jedoch keinesfalls um eine Reproduktion der bekannten Statue handeln, da die Göttin ein langes Gewand trägt und stilistische Züge des späten 4. Jhs. aufweist.

Das Relief zeigt die Göttin auf der Jagd. Die Fackeln, die sie in den Händen hält, können entweder als Waffen benutzt werden⁴⁸¹ oder auch auf eine nächtliche Jagd verweisen. Dazu würde auch ein Bogen passen, den sich der Betrachter aufgrund des über der rechten Schulter gehängten Köchers imaginär ergänzen muss.

⁴⁷⁷ LIMC II (1984) 419* s.v. Artemis (L. Kahil)

⁴⁷⁸ Paus. 1,41,3-6.

⁴⁷⁹ Paus. 1,44,2.

⁴⁸⁰ Paus. 1,43,2.

IV. Argos

Das Relief Arg 1 wurde in Argos gefunden, genauere Informationen sind nicht bekannt. Die Göttin ist stehend dargestellt, im Profil nach rechts gewendet. Sie hält in der vorgestreckten linken Hand den Bogen und in der gesenkten rechten eine nach vorne gerichtete brennende Fackel. Auf ihrem Rücken trägt sie den Köcher. Die Göttin ist mit einem Peplos bekleidet, der wegen der niedrigen Qualität nicht so deutlich erkennbar ist. Ihre Haare sind in einem Knoten nach oben zusammengebunden.

Das Relief war offenbar in einem Artemisheiligtum in Argos aufgestellt⁴⁸². Pausanias überliefert zwei argivische Heiligtümer der Göttin. Das erste war das Heiligtum der Artemis Peitho, das an einer Straße lag, die zur Agora führte. Das zweite war der Artemis Pheraia geweiht, zu dessen genauer Lokalisierung Pausanias jedoch keine Angaben macht.

Peitho ist als eigenständige Gottheit überliefert. Meistens weist sie eine erotische Konnotation auf und gehört somit zum Kreis der Aphrodite⁴⁸³. In der Vasenmalerei tritt Peitho zusammen mit Aphrodite öfter mit Eunomia, Tyche und anderen Personifikationen auf⁴⁸⁴. In Megara standen in dem Tempel der Aphrodite Praxis neben dem Kultbild Statuen der Peitho und der Paregoros von Praxiteles⁴⁸⁵. An der Athener Akropolis, südlich der Propyläen bzw. des Tempels der Athena Nike lag ein Heiligtum der Aphrodite Pandemos (die ganze Bürgerschaft), wo gleichfalls eine Statue der Peitho aufgestellt war⁴⁸⁶. Nach Aussage einiger Quellen wurde der Tempel durch Theseus im Zusammenhang mit dem Synoikismos Attikas errichtet. In diesem Fall wäre die Koexistenz von Peitho und Aphrodite Pandemos dadurch zu erklären, dass alle Bewohner Attikas durch Theseus von der Notwendigkeit des Synoikismos überzeugt wurden⁴⁸⁷. Der politische Aspekt, den die Göttin neben Aphrodite

⁴⁸¹ Etwa auf einer attisch-rotfigurigen Pelike des Heraklesmalers in London Br. Mus E 432, wo die Göttin die Fackel gegen einen Hirsch schwingt (Beazley ARV 1472, 2; Simon, GG 156 mit Abb. 143).

⁴⁸² Über die verschiedenen topographischen Probleme der Stadt s. A. Pariente – G. Touchais (Hrsg.), *Ἄργος και Αργολίδα. Τοπογραφία και Πολεοδομία. Πρακτικά διεθνούς Συνεδρίου*, Αθήνα - Ἄργος 1990 (1998).

⁴⁸³ Vgl. F.W. Hamdorf, *Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenistischen Zeit* (1964) 63f.

⁴⁸⁴ Dazu EAA VI (1965) 5ff. s.v. Peitho (E. Simon); R.G. Buxton, *Persuasion in Greek Tragedy* (1982) 45ff.; H.A. Shapiro, *Personifications in Greek Art* (1993) 186ff.

⁴⁸⁵ Paus. 1,43,6; G. Dontas, *Prakt* 1960, 4ff.

⁴⁸⁶ Paus. 1,22,3; vgl. Buxton a.O. 33f.

⁴⁸⁷ Es ist charakteristisch, dass Theseus angeblich zu jedem einzelnen Bewohner Attikas ging, um ihn über die Notwendigkeit des Synoikismos zu überzeugen (Plut. 24,2,1).

besaß, wird somit durch den aitiologischen Mythos der Errichtung des Kultbezirks der Aphrodite Pandemos deutlich⁴⁸⁸. Dabei wird in den Quellen insbesondere die Verbindung Peithos als Verkörperung der Überzeugungskraft mit dem demokratischen Verfahren und dessen Gegensatz zur Gewalt als politisches Mittel betont⁴⁸⁹. In Sikyon hatte Peitho ein eigenes Heiligtum, das eine besondere Beziehung zu Artemis und Apollon aufwies. Jedes Jahr zog eine Prozession von sieben Jungen und sieben Mädchen mit den Standbildern dieser Götter außerhalb der Stadt zum Fluss Sythas. Nach dem Vollzug von Reinigungsritualen kehrte die Prozession zum innerhalb der Stadt liegenden Kultbezirk der Peitho zurück⁴⁹⁰. Die Initiationsriten der Jungen und Mädchen, die unter dem Schutz von Apollon und Artemis standen, und die Prozession zwischen den beiden Polen Heiligtum und Fluss wurde durch die Beziehung der Peitho zum Bereich der Hochzeit erklärt. Darüber hinaus wird in den Initiationspraktiken der jungen Sikyonier auch das Wort *πειθειν* in seiner passiven Bedeutung von *πειθεσθαι*⁴⁹¹, d.h. der Gehorsamkeit zu den sozialen und politischen Normen der Polis der Sikyonier, als unabdingbarer Bestandteil der Jungeninitiation eine Rolle gespielt haben⁴⁹².

Pausanias überliefert den Anlass der Errichtung des Tempels der Artemis Peitho in Argos. Danach hat Hypermetra, die Tochter des Danaos, das Heiligtum geweiht, als sie einen gerichtlichen Prozess gegen ihren Vater wegen des Lynkeus gewonnen hatte⁴⁹³. Hypermetra wurde vor Gericht gestellt, weil sie die einzige Danaide war, die trotz des Befehls ihres Vaters, ihren Mann Lynkeus nicht ermordet hat. Interessant erscheint hier nicht die

⁴⁸⁸ Dazu s. E. Simon, Aphrodite Pandemos auf attischen Münzen, RSNM 49, 1970, 5-14; dies., AntK 15, 1972, 20-26.

⁴⁸⁹ Soph. Trach. GF F 865; vgl. Roscher, ML III (1965) 1809f. s.v. Peitho (Weiszäcker); LIMC VII 1 (1994) 243 s.v. Peitho (N. Icard-Gianolio). Für eine Schwester der Tyche und der Eunomia sowie eine Tochter der Prometheia hält sie Alkman bei Plut. de Fort. Rom. 4 P. 318B. Auf Paros und Thasos besaß Peitho einen eigenen Kult im Prytaneion (T 472, 473); vgl. RE XVIII 4 (1949) 1845 s.v. Paros (O. Rubensohn); J. Pouilloux, Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos, Et. Thas. 3 (1954) 333; Hamdorf a.O. 63; Zum Gegensatz von Peitho und Gewalt vgl. Buxton a.O. 58ff.

⁴⁹⁰ Paus. 2,7,7.

⁴⁹¹ Über diese Funktion in Sparta: Xen. Kyr. 2,3,19; 3,3,9; vgl. LIMC VII 1 (1994) 243 s.v. Peitho (N. Icard-Gianolio).

⁴⁹² Ausschließlich als Ehegöttin in Sikyon wird Peitho von Voigt in RE XIX 1 (1937) 196 s.v. Peitho bezeichnet; Shapiro a.O. 188 sieht in der Prozession der Jungen im aitiologischen Mythos bei Pausanias eine Besänftigungsgabe an Apollon und Artemis zur Beendigung der von ihnen bewirkten Pest. Shapiro berücksichtigt aber nicht die strukturelle Verflechtung des Mythos mit dem sozialen und politischen Gefüge der Polis bzw. die Funktion der Götter Apollon, Artemis und Peitho innerhalb der Polisreligion und ihrer Verbindung miteinander.

⁴⁹³ Paus. 2,19,6; 2,21,1; vgl. Buxton a.O. 35f.

Anwesenheit der Peitho, deren Verbindung mit einem Gericht als Göttin der überzeugenden Rede nicht verwundert, sondern vielmehr die Verbindung der Artemis mit Peitho und dem juristischen Verfahren bzw. der Gerechtigkeit. Die Beziehung der Artemis zum Gerichtswesen ist bekannt. In Athen ist ihre Hypostase als Delphinia neben Apollon Delphinios als Gott des Gerichtshofes Delphinion bezeugt. Artemis wird auch als Göttin der gerechten Männer charakterisiert⁴⁹⁴. Das Aition von der Errichtung des Heiligtums der Artemis Peitho in Argos zeigt somit, dass neben der politischen Funktion der Peitho als Göttin des demokratischen Handelns beiden Gottheiten auch eine juristische Funktion zukam. Mit dem Licht der Fackel beleuchtet sie sozusagen die Wahrheit, während sie mit dem Bogen die Ungerechtigkeit bestraft. Peitho hat zwar kein festes Attribut, aber in einer Überlieferung ist die Rede von einer Fackel der Peitho.⁴⁹⁵ Pausanias⁴⁹⁶ erwähnt auch eine Fackelfeier (Πυρσῶν ἐορτή)⁴⁹⁷, bei der die Tat der Hypermestra und die Flucht des Lynkeus commemoriert werden sollte, womit der Mythos wiederum mit dem Feuer verbunden wird. Die Verbindung der Artemis mit dem Feuer in Argolis ist durch ihre Epiklese Pyronia belegt⁴⁹⁸. Von diesem Heiligtum der Göttin nahmen die Argiver das Feuer für das Fest der Lernaia.

Sowohl Artemis in ihrer Epiklese Boulaia als auch Peitho als Göttin der Überzeugung, die in der Vasenmalerei neben Eunomia auftaucht, wurden mit dem Rat und der zunehmenden Bedeutung der Rhetorik in den demokratischen Institutionen in Verbindung gebracht. Da beide Göttinnen daneben, wie gesagt, auch als Ehe- und Initiationsgottheiten galten, spielte dieser Wirkungsbereich auch in dem argivischen Kult durch die Epiklese Artemis Peitho eine wichtige Rolle. So wurde sie neben Zeus Teleios, Hera Teleia und Aphrodite als Hauptehegottheit betrachtet⁴⁹⁹.

⁴⁹⁴ Hom. Hymn. Aphr. 20: Δικαίων τε πόλις ἀνδρῶν.

⁴⁹⁵ Christodor. Ephr 25: Πειθοῦς θελξινόοιο, νοήμονα πυρσῶν.

⁴⁹⁶ Paus. 2,25,4.

⁴⁹⁷ Dazu Nilsson, GGR I 131 und Anm. 5; Vgl. Brulot, Placement 78.

⁴⁹⁸ Paus. 8,15,5; dazu auch Jost, Cultes 417; vgl. Graf, Kulte 235f., der die Funktion als Auflösungs- und Neuanfangsfeuer betont.

⁴⁹⁹ Plut. Coni. Preac. 138D; vgl. O. Jahn, Peitho. Die Göttin der Überredung (1846) 17 und RE XIX, 1 (1937) 196 s.v. Peitho (Voigt), wo Peitho in Sikyon und Artemis Peitho in Argos ausschließlich als Ehegöttinnen angesehen werden; Buxton a.O. 33 glaubt, dass die Rolle der Artemis Peitho als Ehegöttin in Argos mit der Funktion der Peitho als Schutzgöttin der Hetairen kontrastiert wird. Den Übergangscharakter der Eheschließung und ihren Stellenwert im Leben der jungen Mädchen betont auch V. Pirenne-Delforge, RHistRel 208, 1991, 406 in ihrer Deutung der Epiklese Peitho; E. Simon, EAA s.v. Peitho 5 bemerkt dagegen, dass in Argos die

In der Ikonographie der Pheraia wird sie reitend auf einem Pferd mit jeweils einer brennenden Fackel in den Händen gezeigt. Die Göttin auf dem Weihrelief hält zwar in der rechten Hand eine brennende Fackel, aber in der linken hält sie den Bogen. Die ungenauen Fundortangaben machen die Zuweisung zu einem Heiligtum unmöglich. Das Relief kann sowohl aus einem der zuvor angeführten argivischen Heiligtümer oder aus einer von Pausanias nicht erwähnten bzw. in seiner Zeit nicht existierenden Kultstätte der Göttin stammen.

Die Weihinschrift auf dem Relief nennt eine Frau namens Polystrata als Stifterin. Das argivische Relief, das um die Mitte des 5. Jh. v.Chr. datiert werden kann, ist die älteste gesicherte Darstellung der Artemis mit Fackel auf einem Weihrelief und die älteste Kombination des Bogens mit einer Fackel.

Beziehung der Peitho zur Staatsordnung an erster Stelle stand, während der Bezug zur Welt der Aphrodite eine untergeordnete Rolle spielte. Zu Peitho in der Literatur s. die eingehende Untersuchung von Buxton a.O. 36ff.

V. Echinus

Das in hellenistische Zeit datierte Relief Ech 1 wurde in Echinus, einer Ortschaft an der oberen Küste des malischen Golfes, an der Grenze zwischen Malis und Achaia Phthiotis gefunden⁵⁰⁰. Es ist die einzige Quelle, die uns über die Existenz eines Artemiskultes an diesem Ort informiert. Es handelt sich um ein breitformatiges Relief, dessen linke Fläche der Adoranten- bzw. Opferzug einnimmt, während auf der rechten Seite die Göttin abgebildet ist. Götter und Sterbliche trennt ein Altar, vor dem ein Opferdiener, der viel kleiner als die anderen Figuren wiedergegeben ist, einen kleinen Stier zum Opfer bereit hält. In seiner rechten Hand hält er das Opfermesser. Hinter ihm befindet sich eine in Schrittstellung wiedergegebene Frau, die ein Kleinkind vorstreckt. Der männliche Säugling⁵⁰¹ streckt seine Arme der Göttin entgegen. Das Darstellungsschema des Kindes mit ausgestreckten Armen erinnert an Darstellungen von Kindern auf den Grabreliefs und in der Vasenmalerei, wo die kleinen Kinder zu ihren Müttern die Arme vorstrecken, damit sie von ihnen in den Arm genommen werden⁵⁰². Im vorliegenden Fall streckt das Kind seine Arme der göttlichen Kinderbeschützerin Artemis entgegen. Auf dem Weihrelief der Xenokrateia erhebt auf eine ähnliche Weise das stehende Kind seinen Arm zum Gott Acheloos⁵⁰³. Nach dieser Frau folgt eine Dienerin, die in flachem Relief gearbeitet ist und somit wie in einer hinteren Ebene befindlich erscheint. Sie trägt auf dem Kopf ein mit der linken Hand gestütztes Tablett mit unblutigen Opfergaben: drei rechteckige Kuchen⁵⁰⁴, einen Olivenzweig⁵⁰⁵, einen Apfel,

⁵⁰⁰ Lauffer, Lexikon 205 s.v. Echinus; vgl. Gounaropoulou – Dakoronia a.O. 217 Anm. 1. Weitere Lit. bei Ph. Dakoronia, *ADelt* 35, 1980 Chron. 240

⁵⁰¹ Gounaropoulou – Dakoronia a. O. 220 halten das Kind für weiblich.

⁵⁰² Etwa die Grabstele der Timarete aus Attika (Sammlung Cook; H. Diepolder, *Die attischen Grabreliefs des 5. und 4. Jhs. v. Chr.* (1931) 43 Taf. 39, 2; Gounaropoulou – Dakoronia a. O. 220 Anm. 18). In der Vasenmalerei s. etwa: Kylix in Brüssel A 890 Werkstatt von Sotades; ARV 711, 1; vgl. Keuls, *Reign* 110 mit Abb. 95. - Hydria des Malers von München 2528 in London, Br. Mus E 219; ARV 1258, 3; Keuls, *Reign* 110 mit Abb. 96. Zu Darstellungen von Mutter und Kind in der Vasenmalerei s. Killet, *Frau* 129ff.

⁵⁰³ Dazu s. S. 196ff.

⁵⁰⁴ Über die epigraphischen Zeugnisse von Kuchen in den Opferkalendern s. E. Kearns in: R. Hägg (Hrsg.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence* 1991 (1994) 65ff.

⁵⁰⁵ Gounaropoulou – Dakoronia a. O. 221 halten den Zweig für einen Myrtenzweig. Die Tatsache jedoch, dass der Zweig Früchte hat, sprechen für einen Olivenzweig; vgl. z.B. einen Myrtenkranz bei M. Heilmeyer in ihrem Artikel über Kränze für das griechische Symposion in Klassischer Zeit, in: *Griechische Klassik* 298 Nr. 191. Damit wird auch die Ansicht der beiden Autorinnen, a. O. 221 Anm. 25, dass die Weihung der Reliefs im Herbst

Weinrebe und einen Granatapfel. In der rechten Hand hält die Dienerin einen Askos für die Libation⁵⁰⁶. Am Ende des Zuges steht eine große weibliche Figur, die mit einem Chiton und einem eng um den Körper geschlungenen und als Schleier über den Kopf gezogenen Himation bekleidet ist. Die Frau erhebt ihre rechte Hand adorierend, während sie in der vorgestreckten Linken eine kleine Pyxis hält. Die Adoranten und die Opferdiener sind in drei Reliefebenen gestaffelt und durch einen gewissen Abstand voneinander getrennt. Über der Adorantenprozession hängt eine Reihe von Frauengewändern an einem Seil.

Artemis ist am rechten Bildrand stehend abgebildet. Sie trägt einen hochgegürteten Peplos und ein über die linke Schulter herabfallendes Himation, dessen Ende noch um den linken Unterarm gewickelt ist und den Pfeiler verdeckt. Mit ihrem linken Ellbogen stützt sie sich auf diesen, während sie in der ausgestreckten Rechten eine große brennende Fackel hält.⁵⁰⁷ Auf dem Kopf trägt sie ein Diadem. Über der rechten Schulter ist noch der obere Teil eines Köchers in schwachem Relief zu erkennen. In der linken Hand zwischen Daumen und Zeigefinger ist eine Bohrung erhalten, in der ein Attribut aus Metall befestigt war. L. Gounaropoulou und F. Dakoronia⁵⁰⁸ ziehen drei Möglichkeiten für die Identifizierung des Attributes in Betracht: 1) eine zweite Fackel, 2) einen Pfeil und 3) einen Mohnkolben. Nachdem beide die ersten zwei Lösungen ausschließen, entscheiden sie sich für die Ergänzung eines Mohnkolbens, da dieser als Weihgabe an Eileithyia in Inschriften erwähnt wird. Diese Ergänzung erscheint allerdings außergewöhnlich, da es keine Darstellung der Artemis mit diesem Attribut gibt. Ein Bogen hingegen würde sehr gut zum Köcher passen. Pausanias überliefert eine von Praxiteles geschaffene Artemisstatue in Kirra, die eine Fackel in der Rechten hält und über die Schulter den Köcher trägt.⁵⁰⁹ Die Ansicht von Gounaropoulou und Dakoronia, dass der Bogen zusammen mit den Pfeilen die Göttin als „Todesgöttin“ charakterisieren würde, ist nicht überzeugend, da zum einen Artemis Rächerin

stattgefunden habe, bestätigt. Alle Früchte: Apfel, Olive, Weinrebe und Granatapfel wachsen in dieser Jahreszeit.

⁵⁰⁶ Nach Gounaropoulou – Dakoronia a. O. 221 Anm. 26 enthielten diese Gefäße *ὄγρα μείλιγματα* d.h. Milch und Honig, eine Opferdarbringung, die den Geburtsgottheiten vorbehalten ist. Einen Askos hält auch die Priesterin auf Gon 1.

⁵⁰⁷ Die Fackel ist keine Bündelfackel, wie sie auf den meisten Weihreliefs dargestellt ist. Bis zu dem oberem Einsatzdiskus muss sie aus Metall bestanden haben. Jedenfalls muss es sich um eine spätere Fackelform handeln. Sie ist nicht vollkommen zylindrisch, sondern verjüngt sich nach unten; zu Fackeln allgemein: RE VI 2 (1909) 1945ff. s.v. Fackeln (Mau).

⁵⁰⁸ AM 1992, 218ff.

⁵⁰⁹ Paus. 10,37,1.

und nicht Todesgöttin⁵¹⁰ ist und zum anderen Bogen und Fackel allgemein als die wichtigsten Attribute der Göttin gelten und nicht unbedingt speziell auf das dargestellte Opfer nach der Geburt zu beziehen sind.

Die Reliefdarstellung aus Echinus ist insofern besonders aussagekräftig, weil einerseits durch das Emporreichen des Kindes der Weih Anlass, also der Dank für die glückliche Entbindung, angegeben wird und andererseits die aufgehängten Kleider über den Brauch der Wöchnerinnen informieren, nach einer erfolgreichen Geburt ihre Kleider der Artemis zu opfern. Das Mädchen, welches das neugeborene Kind der Göttin überreicht, wird von einigen Forschern als die Mutter des Kindes gedeutet, während die am linken Bildrand stehende und deutlich größer wiedergegebene Frau ihre Schwiegermutter oder Mutter sei⁵¹¹. Dagegen haben bereits M. Edelmann und M. Dillon zu Recht in dieser Figur die Mutter des Kindes gesehen⁵¹². Dafür spricht zunächst die deutlich größere Dimension im Vergleich zur Peplosfigur. Ihre Größe nähert sich sogar jener der Göttin an. Die dadurch und durch die Verschleierung evozierte ehrwürdige Erscheinung sowie die Darbringung einer Pyxis als Opfertier heben die Bedeutung der Frau hervor. Zwischen dieser Figur und jener das Kind haltenden Frau ist ein gewisser Abstand gelassen worden. Sollte es sich bei den angesprochenen Frauen um Verwandte irgendeiner Art handeln, so wären sie wohl enger beieinander dargestellt worden. Es ist also offenichtlich, dass der Bildhauer durch den Abstand der beider Figuren voneinander, ihre Größenunterschiede sowie die Pyxis den Status der Auftraggeberin von dem jener Frau, die das Kind hält, zu differenzieren beabsichtigte. Letztere könnte wiederum eine Dienerin oder eine Amme sein⁵¹³.

Die Darbringung eines Stiers als Opfer an die Göttin ist nicht ungewöhnlich. Auf diese Weise wird der hohe Aufwand und folglich der soziale Status der Stifterin betont. Zwar ist die Ziege das verbreitetste Opfertier für Artemis, allerdings erscheint auch das Stieropfer sowohl

⁵¹⁰ Vgl. Nilsson, GGR I 482 bemerkt, dass Artemis keine Todesgöttin „im gewöhnlichen Sinne“ ist, sondern die Todesgöttin der Wöchnerinnen.

⁵¹¹ Ebenda 218ff; van Straten 82f.; S. Guettel-Cole in: *The Sacred and the Feminin* 34f.; K. Waldner in: *Frauenwelten* 74.

⁵¹² So auch Edelmann, *Menschen* 45 Anm. 216 und zuletzt Dillon, *Girls* 231f., der besonders die hohe Körpergröße der verschleierten Figur betont.

⁵¹³ Neils – Oakley, *Coming of Age* 145 neigen auch zu der Deutung dieser Gestalt als Amme.

literarisch als auch inschriftlich für die Göttin überliefert⁵¹⁴. Bemerkenswert ist der Gegenstand, den die große verschleierte Frau in der linken Hand hält. Solche Pyxiden halten auch mehrere Frauenstatuen aus dem Heiligtum der Artemis Ortheia in Messene⁵¹⁵. Die Gefäße wurden als Weihrauchgehälter (*λιβανωτριδες*) interpretiert⁵¹⁶. Außerdem ist durch literarische Zeugnisse belegt, dass auch Eileithyia, der Geburtsgöttin par excellence, Weihrauch dargebracht wurde⁵¹⁷.

Mit der Nachkommenschaft müssen die unblutigen Opfergaben, welche die Dienerin auf dem Tablett trägt, zusammenhängen. So sind der Apfel, der vielkörnige Granatapfel und die Trauben als Fruchtbarkeitssymbole zu erklären⁵¹⁸. Der Granatapfel war Attribut verschiedener weiblicher Gottheiten: der Athena, Hera, Aphrodite, Demeter und Persephone. Die Frucht ist als Symbol der Fruchtbarkeit bei der Ehe und der Geburt, wie auf dem Relief der Fall ist, zu verstehen⁵¹⁹. Die Kuchen dagegen wurden dargebracht, um die Göttin zu besänftigen, einerseits, weil die Frauen durch die Ehe und die Geburt den Status als Parthenos aufgeben, und andererseits, weil Artemis die Beschützerin der Wöchnerinnen und gleichzeitig die furchterregende Göttin war, die den Frauen den Tod im Kindbett sendet⁵²⁰.

⁵¹⁴ Vgl. Peppas-Delmousou in: M. Segre (Hrsg.) *Iscrizioni di Cos* (1993) 25: heiliges Gesetz (2 Jh.): Prozession und Opfer eines Rindes an Artemis. - Gounaropoulou-Dakoronia 219f. mit Anm. 14 verbinden das Stieropfer des Reliefs aus Echinos mit der Funktion der Göttin als Tauropolos.

⁵¹⁵ P. Themelis in: R. Hägg (Hrsg.), *Ancient Greek Cult Practice* 1991 (1994) 117 Nr. 240. 242. 243 und Fig 22.

⁵¹⁶ A. Orlandos, *Prakt* 1962, 112 Taf. 118β; Gounaropoulou – Dakoronia a. O. 221f und Anm. 29 erwägen die Möglichkeit, dass diese Gestalt aufgrund ihrer Größe eine Priesterin sein könnte. Die Pyxis kann jedoch nicht als Beleg für den Priesterinnenstatus der Figur gelten, auch wenn einige pyxistragende Statuen in Messene mit gutem Grund entsprechend interpretiert werden. Zur Livanotris s. RE Suppl. V (1931) 582 s.v. (Schuppe).

⁵¹⁷ Im Tempel der Eileithyia in Hermione: Paus. 2,35,11.

⁵¹⁸ Zu Granatäpfeln: RE XIV 1 (1928) 928ff. s.v. *Malum Punicum* (Steier); Chirassi, *Elemente* 73ff; H. Baumann, *Die griechische Pflanzenwelt in Mythos, Kunst und Literatur* (1982) 50f.; F. Muthmann, *Der Granatapfel. Symbol des Lebens in der alten Welt* (1982) bes. 39ff. (Griechenland und Unteritalien); RAC 12 (1983) 689ff.; Gounaropoulou – Dakoronia a. O. 221; Dally, *Canosa* 166f. und Anm. 971 mit weiterführender Lit. – Als Fruchtbarkeitsattribut muss auch der Apfel verstanden werden. Vgl. Gounaropoulou – Dakoronia a.O. 221 Anm. 22. Als Opferdarbringung an Geburtsgottheiten: Pingiatoglou, *Eileithyia* 74; zu Trauben: J. Murr, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie* (1890) 130ff.

⁵¹⁹ Im sepulkralen Bereich ist die Frucht als Todessymbol zu verstehen. Als Symbol von Unsterblichkeit: S.I. Charitonides, *AEphem* 1960, mit Anm. 6.

⁵²⁰ Vgl. Hom. *Il.* 21, 483-484: *ἐπεὶ σέ λέοντα γυναιξὶ Ζεὺς θῆκεν*. Lit. Quellen von der Artemis getöteten Frauen: Chrysostomou, *Enodia* 188. - Gounaropoulou – Dakoronia a.O. 221 Anm. 24 deuten die Kuchen als Honigkuchen (*νηφάλια μειλίγματα*) oder Teigwaren (*ἀρεστήρες*); zu diesen unblutigen Opfergaben s. auch RE XVI 1 (1934) 2482-9 s.v. *νηφάλια* (Ziehen); N.D. Papachatzis, *ADelt* 33, 1978, 1. 5.

Mit der erfolgreichen Geburt sind auch die wie an einer Leine aufgehängten Kleider zu verbinden⁵²¹. Von links nach rechts sind folgende Gegenstände zu erkennen: ein Paar Schuhe, ein kurzes Kleid, zwei Bettücher oder Himatia – das erste breiter als das zweite –, ein weiteres, schmaleres Tuch, das wie ein Gürtel aussieht, und ein Gewand, das einem Peplos ähnlich ist. Diese Kleider sind die einzigen bildlichen Darstellungen von Kleidern, die nach einer erfolgreichen Geburt der Göttin dargebracht wurden. Daneben sind mehrere Tempelinventare bekannt, die über reich verzierte Kleider von Frauen, Kindern und Männern informieren. Sie stammen vor allem aus dem Artemistempel in Brauron, daneben auch aus Boeotien und aus dem Heiligtum der Artemis Chitone in Milet⁵²². Die meisten der genannten Gewänder sind Frauenkleider, und die Stifter sind ebenfalls Frauen. Ein großer Teil der geweihten Kleider wurden nach einer Transitionsphase bzw. nach der ersten Menstruation oder anlässlich eines anderen Übergangs im Frauenzyklus, wie die Heirat oder die Geburt des ersten Kindes, gestiftet. Hippokrates fordert z. B. die von den Menstruationsblutungen beeinträchtigten Parthenoi auf, so schnell wie möglich zu heiraten, statt der Göttin die kostbaren Gewänder zu weihen⁵²³. Unter den in den Inschriften aufgezählten Kleidungsstücken sind sehr viele Frauengürtel, die anlässlich einer Hochzeit dargebracht worden sein müssen. Die Eigenschaft der Artemis als Lysizonos (die den Gürtel löst) ist ein weiterer Aspekt, der bei den Weihungen eine Rolle gespielt haben dürfte. Die aufgehängten Kleider sind zwar mit der glücklichen Geburt zu verbinden, aber es wird sich nicht um irgendwelche Kleider handeln, die anlässlich der erfolgreichen Entbindung dargebracht wurden, sondern um jene, die die Wöchnerin während der Geburt getragen hatte⁵²⁴. Schuhe werden in den Epigrammen Anth. Pal. VI 201 und Anth. Pal. VI 271 aufgezählt. Das erste Gewand von links ist einem Untergewand ähnlich. Ein solches Ὑπένδυμα taucht in der Inschrift Ath. Pal. VI 201 auf. Das schmale ausgefranste Tuch neben dem Peplos muss ein Gürtel sein. Die Weihung eines ähnlichen ausgefransten Gürtels von einer Wöchnerin an

⁵²¹ Auch auf einem Tontafel aus Lokroi Epizephyrioi ist eine ähnliche Komposition mit an einem Seil aufgehängten Kleider abgebildet. Dazu s. ThesCRA VII Prozession gr. 123 Abb. 21 (I. Krauskopf). Nach I. Krauskopf wurden die Kleider an der Göttin vor und nach der Eheschliessung geweiht. Ob die Kleider tatsächlich, wie die Reliefdarstellung aus Echinon zeigt, aufgehängt oder in Kisten aufbewahrt waren, wie es die brauronischen Inventare im Fall der Artemis Brauronia für einige Kleidungsstücke überliefern, ist nicht sicher. Vielleicht waren beide Aufbewahrungsarten üblich; zu den Weihungen von Kleidern nach einer erfolgreichen Geburt vgl. Dierichs, Geburt 213f. 234.

⁵²² Zu Kleiderweihungen und den litterarischen und inschriftlichen Belegen s. auch S. 69ff.

⁵²³ Hippokr. 1,38.

⁵²⁴ Vgl. Baur, Eileithyia 46f.

Artemis ist durch das Epigramm Anth. Pal. VI 202 bezeugt. Die Darbringung eines Peplos ist zudem durch die Inschrift Anth. Pal. VI 271 bekannt. Die Epigramme in der Anthologia Palatina erwähnen schließlich noch andere Arten von Kleidern⁵²⁵. Die Darbringung von Kleidern nach einer erfolgreichen Geburt war möglicherweise eine gewöhnliche Sitte und galt nicht nur Artemis, sondern auch der Geburtsgöttin Eileithyia und anderen mit diesem Bereich verbundenen Göttinnen, wie etwa Hera⁵²⁶. Das Aufhängen der auf dem Relief abgebildeten Kleider könnte damit erklärt werden, dass sie dem Zerfallsprozess zu überlassen sind, da die Geburt als unrein galt⁵²⁷. Kallimachos erwähnt ebenfalls Frauen, die nach der Geburt ihre Kleider an Artemis geweiht haben⁵²⁸.

Bei der Opferprozession wurde auf die Darstellung des Vaters oder anderer Familienmitglieder verzichtet. So ist das spezielle Ereignis, der Besuch des Heiligtums und das Opfer nach einer erfolgreichen Geburt, auf die Hauptakteure beschränkt und wird damit als eine Privatangelegenheit zwischen der Stifterin und der Geburtsgöttin aufgefasst⁵²⁹. Ob es auch Sitte war, das neugeborene Kind der Göttin zu überreichen und ein Opfer darzubringen, ist unbekannt, dies aber scheint sehr wahrscheinlich. In Kyrene etwa informiert eine Inschrift

⁵²⁵ Mitra und Kypassis: Anth. Pal. VI 272; S.W. Wittke, Wöchnerinnen in griechischen Weiheepigrammen, Diss. Erlangen/Nürnberg (1973) Nr 1, 26ff. – Kypassis und Gürtel mit Fransen: Anth. Pal. VI 202; Wittke a.O. Nr 7. 67ff. – Pedila, Peplos: Anth. Pal. VI 271; Wittke a.O. Nr 9. 82ff. – Sandala, Mitra, Haar, Untergewand: Anth. Pal. VI 201; Wittke a.O. Nr 11. 95ff.

⁵²⁶ An Eileithyia z.B: Anth. Pal. 274,3; Demeter und Kore (Tanagra); vgl. Dillon, Girls 22. – Zu Kleiderweihungen nach der Geburt vgl. Nilsson, GGR I 485; L. Kahil, AntK 8, 1968, 20ff. 20, 1977, 86ff.

⁵²⁷ Zur Befleckung der Geburt; L. Moulinier, Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote (1952) 66-70; R. Ginouvès, Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque (1962) 235-238; T. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult (1910) 25-36; LAW (1965) s.v. Reinigung 2570; Parke, Miasma 48ff.; E.D. Reeder in: Pandora 25f; Dillon, Girls 252ff. – Zur Stützung von Holzbalken, auf denen vielleicht die Kleider zum Zerfall aufgehängt waren, müssen sehr wahrscheinlich die Basen in der sog. Parastas im Heiligtum von Brauron gedient haben. Hier könnten die befleckten Kleider der im Kindbett gestorbenen Frauen an Iphigeneia dargebracht worden sein (Eur. Iph.T. 1462 -1466). Ob ein solcher Ritus auch in anderen Artemisheiligtümern stattfand, ist nicht bekannt. Linders, Studies 10 Anm. 16 ist der Ansicht, dass auf diesen Basen Holzpfeiler für die Aufstellung von Inventarlisten eingesetzt wurden. Zur Aufbewahrung bzw. Aufstellung von Kleidern in den Heiligtümern s. Linders ebenda 10ff. Dillon, Girls 21 glaubt, dass die Kleider nicht aufgehängt wurden.

⁵²⁸ h. an Zeus 77; h. an Artemis 225. Dazu s. auch F.T. van Straten in: Gifts to the Gods 98f.

⁵²⁹ Die Vermutung von Gounaropoulou – Dakoronia (ebenda 224f.), die Darstellung könne mit dem Arkteia Ritus verbunden werden –vorausgesetzt, dass sie in Echinos stattgefunden hat –, ist abwegig, da das Kind ein Neugeborenes ist. Das Ritual der Arkteia setzt ein Mindestalter für die Mädchen voraus. Außerdem muss das

über Bestimmungen für Opferdarbringungen nach den Lochia⁵³⁰. Dass die Geburt als unrein galt, zeigt der Brauch, dass nach der Geburt sowohl die Wöchnerin als auch die Hebamme gereinigt werden mussten⁵³¹. Der Besuch des Heiligtums dürfte auch diesem Zweck gedient haben.

Da literarische und inschriftliche Belege fehlen und das Heiligtum bislang nicht ausgegraben ist, können andere Aspekte der Artemis aus Echinon nicht beleuchtet werden. Wenn jedoch die Göttin nicht eine toponymische Epiklese trägt, und das Reliefbild die wichtigste Eigenschaft der Göttin bezeugt, hätte man einen Beinamen wie Lochia oder Eileithia erwartet⁵³².

Die Eigenschaft der Artemis als Geburtsgöttin ist ein sehr wichtiger Aspekt ihres Funktionsspektrums. Ihre Verschmelzung mit der Geburtsgöttin Eileithia kommt in der Epiklese der Artemis als Eileithia oder Lochia zum Ausdruck. Die Göttin ist mit diesen Beinamen besonders häufig in Zentralgriechenland sowie in Thessalien und auf den Kykladen bezeugt, während sie auf der Peloponnes, wo Artemis viele Kulte hat, merkwürdigerweise fehlt⁵³³.

Neugeborene männlich sein. Die Weihung des Reliefs ist ausschließlich nach einer erfolgreichen Geburt verständlich.

⁵³⁰ Sokolowski, LSAM 52 Z. 10; vgl. Gioman, Dea 245f.

⁵³¹ Wächter a.O. 25ff.; Nilsson, GGR I 95; Parke, Miasma 50f. mit Anm. 67; L.B. Zaidman in: Geschichte der Frauen 406f; Dillon, Girls 252ff.: Opfer der Hebamme (Eur. Electr. 1124-33); vgl. Zaidman a.O. 405; S. Guettel-Cole in: The Sacred and the Feminine 33f.

⁵³² Gounaropoulou – Dakoronia, a. O. 223 sehen aufgrund der Kleiderweihungen eine Verbindung des Kultes der Artemis aus Echinon mit dem Kult der Artemis Brauronia in Attika und erwägen, dass der Artemiskult in Echinon am Ende des 5. Jhs. v. Chr. aus Attika eingeführt wurde, zu einer Zeit, in der die Stadt von den Athenern kontrolliert wurde.

⁵³³ Pingiatoglou, Eileithia 98ff.

VI. Gonnoi

Das antike Gonnoi lag in Perraibien im nördlichen Thessalien⁵³⁴. In der Stadt besaß Artemis eine Kultstätte, die nach den Befunden bis in die römische Zeit in Nutzung war. Das Heiligtum lag am Südabhang des nordöstlich der Akropolis gelegenen Hügels in Gonnoi. A.S. Arvanitopoulos⁵³⁵ hat das Heiligtum ausgegraben und ein reiches Fundmaterial ans Licht gebracht. Aus den wenigen architektonischen Resten (eine Stützmauer und ein quadratisches Gebäude aus Steinen und Lehm) war der Ausgräber nicht in der Lage, diese einem Tempel zuzuweisen, daher muss diese Frage offen bleiben. Zu den Weihgeschenken zählen einige hundert z.T. vollständig erhaltene und ursprünglich bemalte Votivstelen⁵³⁶. Eintiefungen im natürlichen Felsen sprechen für ihren Aufstellungsort. Die Bemalung der Stelen, die gewiss wichtige Erkenntnisse zum Artemiskult in Gonnoi liefern könnte, ist leider in allen Fällen abgerieben, weshalb sich die Aussagekraft der Denkmäler auf die Inschriften reduziert. Lediglich ein einziges Weihrelief ist aus dem Heiligtum bekannt (G 1). Es handelt sich um ein hochformatiges Relief, auf dem zwei weibliche Gestalten abgebildet sind. Laut der unter der reliefierten Fläche eingemeißelten Inschrift wurde die Stele von der Priesterin Laodike an Artemis Euonymos geweiht⁵³⁷. Laodike ist in der linken Bildhälfte dargestellt. Sie ist nach rechts gewandt und trägt einen bis auf die Knie reichenden Peplos sowie einen gleichlangen, darüberliegenden Chiton. In der herabhängenden rechten Hand hält sie einen Askos, während

⁵³⁴ Zur Stadt AEphem 1911, 122-128; Prakt 1910, 241ff.; 1914, 208ff.; 1915, 315ff. Vgl. Lauffer, Lexikon 236f. s.v. Gonnoi.

⁵³⁵ AEphem 1916, 121; ders., Polemon 2, 1934, 38. Bei den Ausgrabungen wurden 300 Weihstelen und duzende Statuette aufgefunden. Siehe dazu. K. Rakatsanis – A. Tziafalias, *Λατρείες και ιερά στην Αρχαία Θεσσαλία. Β' Περραιβία* (2004) 28ff.

⁵³⁶ Eine Kategorisierung der Stelenformen findet sich bei Pingiatoglou, *Eileithyia* 108ff. und Anm. 291 zu den bemalten Stelen.

⁵³⁷ A.S. Arvanitopoulos AEphem 1914, 19 weist darauf hin, dass das Epitheton Euonymos auf den Einflussbereich der Göttin als Schutzpatronin der Heirat und der Wöchnerinnen deutet. Gleichzeitig meint er, dass dasselbe Epitheton mitsamt der Fackel und der Tracht der Göttin auf ihre chthonische Eigenschaft zurückführt. Für eine solche Annahme liegt m.E. aber kein Grund. Helly, *Gonnoi I* ist der Ansicht, dass das Epitheton Euonymos auf dieselbe Eigenschaft wie Geneteira hinweist; zu den griechischen Priesterinnen: J.A. Turner, *Hiereiai. Acquisition of Feminine Priesthoods in Ancient Greece* (1983); W. Schuler, *Frauen in der griechischen Geschichte* (1985) 25f.; Dillon, *Girls* 73ff. Zu Weihungen von Priesterinnen s. U. Kron in P. Hellström – B. Alroth (Hg.), *Religion and Power in the Ancient Greek World* (Uppsala Symposium 1993) 1996, 140ff.

die linke Hand erhoben ist. Leider ist das Relief am Halsansatz der Priesterin diagonal bis zum Hals der nebenstehenden Göttin weggebrochen und damit die linke Hand der Priesterin verlorengegangen. Es ist denkbar, dass die Priesterin einen Kranz hielt, mit dem die Göttin bekränzt werden sollte⁵³⁸. So wäre damit eine konkrete rituelle Handlung gemeint, nämlich die Bekränzung der Kultstatue, welche die Aufgabe der Priesterin war⁵³⁹. Die Libation mit dem in der rechten Hand gehaltenen Askos und die Bekränzung der Kultstatue sind zwei charakteristische Dienstleistungen, die auf den Status der Laodike als Priesterin zurückgeführt werden⁵⁴⁰. Ihre Ikonographie weist allerdings Unterschiede im Vergleich zu Priesterinnendarstellungen sowohl der klassischen als auch der hellenistischen Zeit auf. Mythische Priesterinnen in der Vasenmalerei und verstorbene Priesterinnen auf Grabreliefs werden gewöhnlich mit einem Tempelschlüssel oder dem Xoanon der Göttin als solche charakterisiert⁵⁴¹. In der hellenistischen Zeit werden die Statuen von Priesterinnen auch mit dem Xoanon der Göttin oder einer kleinen Pyxis gezeigt, wobei letztere als Räuchergefäß (*λιβανωτρίς*)⁵⁴² zu deuten ist. Es ist auffällig, dass die Priesterinnen im Gegensatz zu den Priesterdarstellungen keine besondere Tracht haben. Priester sind oftmals mit einem langen ungegürteten Chiton bekleidet, während Priesterinnen die übliche, allgemeine Tracht der Frauen tragen. Die Göttin ist, wie die Priesterin, in Dreiviertelansicht wiedergegeben, aber paradoxerweise nicht der Laodike gegenübergestellt, wie es üblich wäre, sondern sie steht rechts neben ihr mit dem Rücken zur Priesterin. Wahrscheinlich hat der Bildhauer diese Komposition gewählt, um die Bekränzung der Göttin durch die Priesterin besser darstellen zu können. Damit die linke Hand der Priesterin bis auf den Kopf der Göttin reicht, ist diese folglich nicht wesentlich größer als Laodike wiedergegeben. Die Göttin trägt eine ähnliche Tracht wie die Priesterin, mit dem einzigen Unterschied, dass sie um ihre Hüfte ein Himation geschlungen hat. Die Kleidung beider Frauen ist als lokale Tracht zu verstehen. Die linke

⁵³⁸ A.S. Arvanitopoulos, *AEphem* 1914, 19 erwägt, auch, dass die Priesterin ein Skiadion halten könnte. K. Rakatsanis – A. Tziafalias a. O. 31 halten beide Möglichkeiten für möglich.

⁵³⁹ Über Kränze der Götter s. M. Blech, *Studien zum Kranz bei den Griechen* (1982) 181ff. Zu der Stefanosis ebenda 269ff.; Linders, *Studies* 12 mit Anm. 42; Brulot, *Placement* 284.

⁵⁴⁰ Einen Askos hält auch die Dienerin auf dem Relief aus Echinos (Ech 1). Dazu s. Anm. 509. Zu den Flüssigkeiten für die Libation s. *RE VI 1* (1934) 2131-7 s.v. Trankopfer (K. Hanell); F. Graf, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual, in: *Perennitas. Studi in Onore di Angelo Brelich* (1980) 209-221.

⁵⁴¹ Allg. zu den Darstellungen von Priesterinnen: Mantis, *Problemata passim*; zu den Darstellungen auf den attischen Bildfeldstelen s. Scholl, *Bildfeldstelen* 136ff. und 135 Anm. 935 mit Lit.; über die anderen Grabdenkmäler; vgl. Bergemann, *Demos* 45.

⁵⁴² Zu der Libanotris *RE XII 1* (1926) 11ff. s.v (Wickert).

Hand der Göttin ist abgeschlagen und es ist nicht zu erkennen, ob sie ein Attribut hielt⁵⁴³. In der angewinkelten Linken hält sie eine Fackel⁵⁴⁴. Unten an ihrer linken Seite ist der vordere Teil eines Rehes zu sehen.

Artemis wurde in Gonnoi hauptsächlich als Geburtsgöttin verehrt⁵⁴⁵. Die Mehrheit der Inschriften auf den Stelen sind an Artemis mit dem Beinamen Eileithyia gerichtet⁵⁴⁶. Die Göttin tritt auch mit den Epiklesen Geneteira und Lochia oder Eulochia und einmal mit dem Beinamen Eleia auf⁵⁴⁷. Die Stifterinnen sind ausschließlich Frauen, welche die Stelen aufgrund eines Gelübdes (*εὐξασμένα*) geweiht haben. Es ist wahrscheinlich, dass die Frauen aus Angst vor den Gefahren der Entbindung der Göttin versprochen haben, ihr eine Weihung darzubringen. Eine große Anzahl der Stelen wird wohl aus diesem Anlass, d.h. nach der Geburt gestiftet worden sein. Einmal ist sie als Pausotokeia bezeichnet⁵⁴⁸. Die Göttin wurde als Beschützerin der Kinder verehrt. In einer Inschrift wird mitgeteilt, dass eine Priesterin die Stele für ihre Kinder aufstellen ließ⁵⁴⁹. In der Inschrift des Weihreliefs G 1 taucht Artemis mit

⁵⁴³ A.S. Arvanitopoulos, *AEphem* 1914, 19 vermutet ein Attribut bzw. eine Phiale für die Libation, während Helly, *Gonnoi* II 167, einen Korb als Rekonstruktionsmöglichkeit für möglich hält.

⁵⁴⁴ B. Helly in: *La Thessalie* 172 sieht fälschlich ein Szepter.

⁵⁴⁵ Zu Artemis als Geburtsgöttin s. *RE* II 1 (1895) 1347. 1356. 1383 s.v. Artemis (Wernicke); Roscher, *ML* II 1 (1965) 571ff. s.v. Artemis (Schreiber); Furnell, *Cults* II 444-609; Wilamowitz, *Glaube* I 181; Nilsson, *MMR*² 518; ders., *GGR* I 290. 468; O. Kern, *Die Religion der Griechen* I (1926) 1105; Hoenn, *Artemis* 69. 83; N. Papachatzis, *ADelt* 33, 1978 *Mel.* 13; Simon, *GG* 160; J.-P. Vernant in: *Mortals* 202; Pingiatoglou, *Eileithyia* 98ff.; Jost, *Cultes* 415. Zu der Assimilierung von Artemis und Eileithyia vgl. *LIMC* II (1984) 752 s.v. Artemis (L. Kahil). Zu Artemis Brauronia und der Geburt vgl. Giuman, *Dea* 242f. – Zur Klärung der Artemis als Göttin der Geburt helfen auch die verschiedenen Epitheta die ihr beigegeben werden. In einem Epigramm wird sie als die Göttin bezeichnet, die gnädig zu den Schmerzen erleidenden Wöchnerinnen kommt (*Anth. lyr.* 6,242 Z. 2), während in einer Inschrift aus Kleinasien sie *μαῖα* (Amme) genannt wird: F. Graf, *ZPE* 92, 1992, 268 Z. 4; *Anth. Pal.* 9,46. – Bei Orph. h. 36,35,3-5, wird sie als *ἐπάρωγος* charakterisiert. – *λυσίζωνος*: Hesych. s.v. *ἐπίθετον ἀρτέμιδος*; Schol. *Ap. Rhod.* I 288. – *σωαδίνα*: Chaeronea: *IG* VII 3407. – *ἐπίκουρος τῶν τικτουσῶν*: Luk. *Ann. Cornutus* bezeichnet (*CIG* 1595); Dierichs, *Geburt* 234ff. Simon, *Festivals* 78 und in: *Matronen* 160 vertritt die Ansicht, dass Artemis mit der Geburt in Beziehung steht, da die Reinigung- ein Aspekt der Göttin- eine Voraussetzung für die Fruchtbarkeit ist.

⁵⁴⁶ Helly, *Gonnoi* II Nr. 175-196.

⁵⁴⁷ Geneteira: Helly, *Gonnoi* II Nr. 168-172. – Lochia: Nr. 174. – Eulochia: Nr. 173. – Eleia: Nr. 166; vgl. das Epitheton Agelochia (*Anth. Gr.* 6,266 Z. 1). Zu den mit der Geburt verbundenen Epitheta der Artemis auf Weihungen aus Gonnoi s. Rakatsanis – Tziáfalias a.O. 28f.

⁵⁴⁸ Die Inschrift ist bei Helly, *Gonnoi* II mit der Nr. 175 angegeben; vgl. Pingiatoglou, *Eileithyia* 112 mit *Ann.* 300.

⁵⁴⁹ Helly, *Gonnoi* II Nr. 173.

dem Beinamen Euonymos auf⁵⁵⁰. Das Wort bedeutet die Göttin mit dem guten Namen⁵⁵¹. In Gonnoi ist das erste Mal, dass Artemis mit dieser Epiklese belegt ist⁵⁵². Es bleibt die Frage, ob dieser Beiname die Hauptepiklese der Artemis in Gonnoi ist, da das Relief von ihrer Priesterin Laodike geweiht wurde⁵⁵³. Es gibt jedoch noch eine weitere Inschrift auf einer Stele, die von einer Priesterin an Artemis Eulochia geweiht wurde, aber es ist unklar, ob diese Priesterin im Dienst der Artemis war. Sicher ist, dass die Priesterschaft der Artemis von Frauen gestellt wurde, allerdings ist unbekannt, ob die Priesterin lebenslänglich oder jährlich eingestellt wurde⁵⁵⁴.

⁵⁵⁰ Helly, Gonnoi I 148 ist der Ansicht, dass das Epitheton Euonymos dieselbe Bedeutung wie Geneteira und Eulochia hat.

⁵⁵¹ H.G. Liddell – R.A. Scott, A Greek –English Lexicon (1951) s.v. *εὐώνυμος*.

⁵⁵² Dieselbe Epiklese kommt auch auf einem im Heiligtum aufgefundenen Votivsockel auf, der von der Priesterin der Artemis, Euria geweiht wurde. Dazu. s. K. Rakatsanis – A. Tziafalias a. O. 31. Zum diesem Epitheton s. auch Rakatsanis – Tziafalias a. O 30f.

⁵⁵³ Eine exemplarische Untersuchung der Epiklesen von Artemis führt P. Brulé, Kernos 11, 1998, 13-34 durch.

⁵⁵⁴ Natürlich könnte die Erwähnung der Iereia Philophira (Helly, Gonnoi II Nr. 173) auf eine begrenzte Dienstzeit hinweisen, unter der Voraussetzung, dass sie Priesterin der Artemis und nicht irgendeiner anderen Gottheit war.

VII. Delos

Die Göttin hatte zwei Kultorte auf der Insel. Sie besaß ein Heiligtum im Nordwesten des Tempels des Apollon⁵⁵⁵ und ein weiteres am Ostabhang des Kynthos.⁵⁵⁶

Ein klassisches Weihrelief an Artemis stammt von der Insel. Auf dem Relief D 1, das in das Ende des 5. Jhs. datiert wird, ist die Göttin am linken Bildrand stehend nach rechts abgebildet. Sie trägt einen Chiton oder Peplos und hält in der erhobenen Linken eine Fackel. Der rechte Arm ist auf einen Pfeiler gestützt. Leider ist das Relief an vielen Stellen abgeschlagen, was manchmal eindeutige Bestimmungen erschwert. Vor ihr steht eine kleine, der Göttin bis zur Brust reichende weibliche Gestalt. Diese wurde gewöhnlich als eine erwachsene Frau angesehen, aber sie muss ein kleines Mädchen darstellen. Deutlich wird das an ihren Körperproportionen und ihrer Haartracht, die, obwohl das Relief an dieser Stelle abgeschlagen ist, aus langen, bis zur Schulter reichenden Haaren bestanden haben muss. Das lange Haar charakterisiert meistens kleine Mädchen oder Mädchen einer jüngeren Altersstufe⁵⁵⁷. Die Reliefdarstellung ist insofern von besonderem Interesse, als solche Mädchen in der Gattung der Weihreliefs sonst nie allein einer Gottheit gegenüberstehen. Kleine Mädchen und Kinder werden in der Regel von ihren Familien oder zumindest von ihren Müttern begleitet.

Die Funktion der Artemis als Kinderbeschützerin ist bekannt. Da die Weihinschrift fehlt, bleibt unklar, ob die Kleine die Stifterin des Reliefs ist oder ob ihre Eltern für sie die Weihung unternahmen. Eine weitere Frage betrifft den Weih Anlass des Reliefs. Hat das kleine Mädchen eine kultische Funktion ausgeübt oder ist die Weihung auf eine Genesung zurückzuführen?

Vom selben Ort stammt noch das vollständig erhaltene Relief D 2 und eine Reihe von Fragmenten aus hellenistischer Zeit, deren Oberfläche stark verwittert ist. Auf dem frühellenistischen Relief D 2 steht am linken Bildfeld Artemis, wobei ihr Körper in

⁵⁵⁵ Dazu s. Vallois, *Architecture* 1 8ff. 47ff. 109. 118. 253ff.; Ch. Picard, *BCH* 47, 1923, 527; Ch. Picard – J. Replat, *BCH* 48, 1924, 251. 261f.; Gallet de Santerre, *Délos* 253; Bruneau, *Cultes* 172ff.

⁵⁵⁶ Ein weiteres Hieron in der Nähe des Theaters wird von Vallois, *Architecture* 1 101f. unter Vorbehalt der Artemis Hekate zugeschrieben. Nach Bruneau, *Cultes* 195 erscheint das aber zweifelhaft.

Eine Kultstätte der Göttin, das sog. Artemision ἐν νήσῳ befand sich auf einer benachbarten Insel, die nicht mit Sicherheit identifiziert ist. Dazu s. Bruneau, *Cultes* 176ff. 185ff.; Vallois, *Architecture* 1 96ff. Schließlich wurde Artemis noch in einem Heiligtum auf der kleinen Insel Ortygia verehrt. Dazu s. Bruneau *Cultes* 189ff.

⁵⁵⁷ Hermary, *Sculpture* 48 Nr. 25 meint, dass sie kein Mädchen sei, da ihre Haartracht „très nettement modelé“ sei.

Vorderansicht und ihr Kopf in Schrägansicht dargestellt ist. Sie ist ebenso wie auf dem oben besprochenen Relief mit einer Fackel⁵⁵⁸ ausgestattet, die sie aber in der erhobenen Rechten hält und auf den Boden stützt. Die Göttin ist mit einem hochgegürteten Peplos bekleidet und hat ihre linke Hand in die Hüfte gestemmt. Ihr Blick ist auf die von rechts herannahende Menschenprozession gerichtet. Diese wird von dem Ehemann der Familie angeführt, während seine Frau als nächste folgt. Beide erheben ihre rechte Hand adorierend. Der Mann ist wie die Göttin mit dem Körper in Vorderansicht abgebildet, während die Körperhaltung seiner Frau leicht schräg wiedergegeben wird. Ihre Köpfe sind im Profil dargestellt und auf die Göttin gerichtet. Interessant ist, dass kein Größenunterschied zwischen der Göttin und den Sterblichen besteht. Vor der Frau stehen zwei kleine Kinder, ein weibliches und ein männliches. Das Mädchen hält ein kleines Tier in den Händen, das der Kleine streichelt⁵⁵⁹. Ein drittes, anscheinend etwas älteres Kind steht hinter der Mutter. Das Darstellungsschema der Kinder ist differenzierter als das der Eltern. Während die Eltern durch den Blickaustausch mit der Göttin ihre Religiosität zum Ausdruck bringen, sind die Kinder, besonders die zwei kleineren, durch ihre Beschäftigung mit dem kleinen Tier in einer gelassenen, eher kindlichen Sphäre dargestellt⁵⁶⁰. Göttin und Adoranten trennt ein Rundaltar⁵⁶¹, hinter dem ein Opferdiener steht, der in deutlich kleineren Proportionen – er reicht bis zur halben Höhe der anderen Figuren – wiedergegeben wird. Der Diener führt eine Ziege zum Opfer heran⁵⁶². Das Relief wurde im Heiligtum der Artemis Lochia auf dem Berg Kynthos gefunden⁵⁶³.

Drei weitere zusammengesetzte Fragmente zeigen einen Opferdiener mit einer Ziege, vor diesem eine weibliche Adorantenfigur, der die Göttin, von der nur der Unterkörper erhalten ist, gegenübergestellt ist⁵⁶⁴. Zwischen ihnen befindet sich ein Rundaltar, ähnlich wie auf dem Relief D 2. Auf einem weiteren Fragment ist die Göttin mit einer großen Fackel in der

⁵⁵⁸ Bruneau, Cultes 191 zeigt sich nicht überzeugt hinsichtlich der Deutung des Attributes als Fackel: „La main est posée beaucoup plus bas, ici elle me semble placée trop près de la partie enflammée de l’objet“.

⁵⁵⁹ Nach R. Demangel, BCH 46, 1922, 73 sei es hier ein Vogel oder Kaninchen.

⁵⁶⁰ Zur Auflockerung der Adorantenprozession im 4. Jh. vgl. P. Cornelis Bol, AA 1981, 648.

⁵⁶¹ Rundaltäre kommen hauptsächlich in hellenistischer und römischer, selten jedoch in klassischer Zeit vor: dazu Aktseli, Altäre 68; zu Rundaltären s. auch H. Gabelmann, Oberitalische Rundaltäre, RM 75, 1968, 87ff.; D. Berges, Hellenistische Rundaltäre Kleinasien (1986).

⁵⁶² Zum Status des Opferdieners s. S.10 mit Anm. 34. Zum Ziegenopfer s. Anm. 290.

⁵⁶³ R. Demangel, BCH 46, 1922, 58ff.

⁵⁶⁴ Delos, Mus. Inv. 3154; R. Demangel, BCH 46, 1922, 78f. Abb. 11-12; Plassart, Cultes 300f. Abb. 248; Bruneau, Cultes 191 Nr. 2; Pingiatoglou, Eileithya 114f. Nr. 2.

erhobenen Linken ausgestattet. Vor ihr ist die Fassade eines Distylos in antis oder Tetrastylos dorischer Ordnung und links von ihm ein Baum dargestellt⁵⁶⁵.

Von der auf dem Fragment Delos, Mus. Inv. A 3159 erkennbaren Tempelfassade sind nur drei Säulen und ein Teil des Giebels erhalten, während der linke obere Teil eines weiteren Reliefs wieder Artemis zeigt, die in der rechten Hand eine Fackel trägt und die Linke auf einen Baumschaft stützt⁵⁶⁶.

Ein weiteres Relieffragment zeigt Teile von drei Säulen und einen Teil des Gebälks⁵⁶⁷. Auf einem anderen Fragment ist wiederum die Göttin zu sehen, die fast in Vorderansicht steht und mit beiden Händen eine Fackel diagonal vor dem Leib hält⁵⁶⁸, während auf anderen Fragmenten Menschen mit Opfertieren dargestellt werden⁵⁶⁹. Das Fragment Delos, Mus. Inv. 3158 zeigt hingegen die Fassade eines Tempels und die Göttin, die, wie auf dem Relief D 2, eine Fackel hält. Die auf den Fragmenten A 3158 und A 3159 abgebildeten tempelartigen Gebäude sind nur schwer einem bestimmten Heiligtum zuzuweisen. Die dort erkennbare Fassade lässt sowohl auf einen Distylos in antis als auch auf einen Tetrastylos schließen. Im Temenos ist ein solcher Grundriss bislang nicht nachgewiesen, sondern lediglich ein einfacher

⁵⁶⁵ Delos, Mus. Inv. 3158. R. Demangel, BCH 46, 1922, 81ff. Abb. 15; Plassart, Cultes 303 Abb. 254; Giuman, Dea 199. Der Einwand von Bruneau, Cultes 191 Nr. 1 gegen die Deutung als Fackel, dass die Hand der Göttin zu hoch sei, hat sich in der Forschung nicht durchgesetzt; Pingiatoglou, Eileithyia 115 Nr. 5 Taf. 16,2.

⁵⁶⁶ Delos, Mus. Inv. A 3159; R. Demangel, BCH 46, 1922, 83f. Abb. 16. – Delos, Mus. Inv. A 3157; Pingiatoglou, Eileithyia 115 Nr. 4 Taf. 16, 1; Giuman, Dea 199. Auf den anderen Fragmenten, die stärker beschädigt sind, werden Teile von Figuren dargestellt, so der Unterkörper einer männlichen Gestalt, die wahrscheinlich einen Gegenstand auf den vor ihr befindlichen Altar niederlegt (Delos, Mus. Inv. A 3162; R. Demangel, BCH 46, 1922, 86f. Abb. 21; Plassart, Cultes 303 und Abb. 251; Bruneau, Cultes 192 Nr. 9). – Eine weitere Reihe von Kleinfragmenten mit Figurenteilen, sowohl von Menschen als auch von Opfertieren, sind schwer zu erkennen: R. Demangel, BCH 46, 1922, 88ff. und Abb. 22; Plassart, Cultes 303 und Abb. 250; Bruneau, Cultes 192 Nr. 5. – Das Fragment, Delos Mus. Inv. A 3155 (R. Demangel, BCH 46, 1922 Abb. 13; Plassart, Cultes Abb. 249; Bruneau, Cultes 191 Nr. 3; Pingiatoglou, Eileithyia 115 Nr. 3) zeigt den Oberkörper einer nach rechts ausgerichteten Figur, die ihren Arm erhoben hat und hinter den Kopf legt, wahrscheinlich um einen Pfeil aus dem Köcher herauszuholen. Nach Pingiatoglou a.O. 115 Nr. 3 waren früher die Buchstaben einer Inschrift APT zu erkennen. – Auf dem Fragment Delos, Mus. Inv. 3156 (R. Demangel, BCH 46, 1922, Abb. 14; Plassart, Cultes 253, Bruneau, Cultes 192 Nr. 4) ist der Unterkörper eines Sklaven bzw. Opferdieners dargestellt, der vor einem Altar steht und ein Tier (Ziege?) zum Opfer heranbringt.

⁵⁶⁷ Delos, Mus. Inv. A 3159; R. Demangel, BCH 46, 1922 Abb. 16. 20; Plassart, Cultes Abb. 256; Bruneau, Cultes 192 Nr. 6.

⁵⁶⁸ R. Demangel, BCH 46, 1922 Abb. 18. Plassart, Cultes 304 deutet sie aufgrund des Gewandes als Artemis.

⁵⁶⁹ Delos, Mus. Inv. A 3156; Demangel a.O. 81 Abb.14. – Delos, Mus. Inv. A 3154; Demangel a.O. 78f. Abb. 12.

Oikos in der Nord-Ost-Ecke. Die Darstellung auf den Fragmenten kann aus diesem Grund auch eine gleichsam idealtypische Fassade wiedergeben, ohne Bezug auf einen bestimmten Bau⁵⁷⁰. Weitere Schwierigkeiten ergeben sich durch eine Felsinschrift in der Nähe des Temenos, die entweder als Grenzmarkierung des Heiligtums der Leto gedeutet wird oder als Berg der Leto zu deuten ist. Auch wenn die Interpretation umstritten ist, so scheint es sich doch eher um den Berg als um einen Horos zu handeln⁵⁷¹. Außerdem sind keine Spuren eines Letotempels in der Nähe gefunden worden. Das einzige bekannte Letoheiligtum ist jenes neben dem Apollontempel. Die Tatsache jedoch, dass die Göttin eine Fackel trägt, weist auf Artemis hin. Das Attribut der Leto ist hingegen, nach dem Zeugnis der zahlreichen Weihreliefs, das Szepter. Nur auf einer Stele in Pisidien hält Leto eine Fackel⁵⁷². Außerdem ist das kurze Gewand der Göttin auf A 3154 die Jägertracht der Artemis. Die auf dem Fragment A 3155 angebrachte Inschrift ARTE bildet ein weiteres Argument für die Zuweisung des Heiligtums an Artemis. Auch die Deutung der auf dem Fragment A 3157 abgebildeten Göttin, die sich bückt und sich auf einem Baumstamm stützt, als die von Schmerzen geplagte schwangere Leto,⁵⁷³ ist problematisch⁵⁷⁴.

Eine weitere Schwierigkeit bei der Identifizierung des Heiligtums stellte die Palme dar. Es muss betont werden, dass es auf Delos zwei heilige Palmenbäume gab: die heilige Palme des Apollon, die neben dem Altar des Apollon stand⁵⁷⁵, und die Palme der Leto, an der sie sich bei der Geburt ihrer Kinder stützte⁵⁷⁶. Darüberhinaus ist die Palme auch ein Hinweis auf Artemisheiligtümer, wie die vielen Krateriskosdarstellungen aus Brauron und Munichia zeigen. Palmen befanden sich zudem in Heiligtümern anderer Gottheiten, wie etwa des

⁵⁷⁰ So auch Bruneau, Cultes 194.

⁵⁷¹ Dazu s. auch O. Rubensohn, AA 1931, 385f.; vgl. Strab. 10,5,2, der das Letoon zusammen mit dem Apollontempel erwähnt.

⁵⁷² O. Fiebiger, ÖJh 23, 1926, 309ff. Abb. 75.

⁵⁷³ So Plassart, Cultes 302 und anschließend Bruneau, Cultes 193. Berechtigte Bedenken äußert Pingiatoglou, Eileithyia 116 wegen des schlechten Erhaltungszustandes.

⁵⁷⁴ Pingiatoglou, Eileithyia 116ff. wägt vorsichtig alle Argumente ab, die für die Zuweisung an Leto sprechen, und bleibt letztlich bei der Zuweisung des Heiligtums an Artemis Lochia. Außerdem wäre dort auch Leto mitverehrt worden; Plassart, Cultes 308: „cette Eileithyia est une Artemis et Eileithyia“.

⁵⁷⁵ Hom.Od. 6,163.

⁵⁷⁶ Palme der Leto: Kall. h. an Delos 209f.; Thgn. Eleg. 1,y; Hom. h. an Apollon 116-119; IG XII 154 A 93-94: Palme des Letoon; vgl. auch rf. Pyxis in Athen, NM 1635 (CC 1962), um 360 v. Chr. – Von Apollon: IG XI 2 144 A 64.

Asklepios auf Delos⁵⁷⁷. Die Palme kann also einerseits einen heiligen Palmbaum wiedergeben. Andererseits kann sie auch als pars pro toto für einen heiligen Palmenhain der Artemisheiligtümer oder in Heiligtümern anderer Gottheiten stehen⁵⁷⁸. Im gegebenen Fall könnte die Palme sowohl auf Leto als auch auf Artemis hinweisen⁵⁷⁹. Das Darstellungsschema der Göttin, die durch ihr kurzes Gewand und die nach oben gebundenen Haare eher jugendlich wirkt, spricht wie gesagt für Artemis.

Das Heiligtum liegt auf einer Terrasse am Ostabhang des Kynthosberges. Die 1920 durchgeführten französischen Ausgrabungen brachten ein langgestrecktes Temenos mit Nord-Süd-Ausrichtung, einen Altar (4,15x2,40 m) und an der Nord-Ost-Ecke des Temenos einen Oikos (10,04x5 m) zu Tage, der möglicherweise als Tempel diente⁵⁸⁰. Die Kultstätte wurde von Demangel aufgrund der Weihreliefs Artemis Lochia zugeschrieben⁵⁸¹. Euripides meinte offenbar dieses Heiligtum, wenn er von der Artemis Lochia spricht, die *παρὰ Κύνθιον ὄχθον οἴκει*⁵⁸². Wie ihre Epiklese zeigt, wurde Artemis hier als Geburtsgöttin verehrt. Die Verehrung der Artemis als Lochia auf Delos steht mit dem Mythos der Geburt der Leto in Zusammenhang. Direkt nach ihrer Geburt half Artemis ihrer Mutter bei der Geburt ihres

⁵⁷⁷ IG XI 159 A 55; vgl. O. Rubensohn, AA 1931, 382f.; Plassart, Cultes 307; vgl. die Weihung einer Bronzepalme von Nikias: Rubensohn ebenda 382f. Plassart, Cultes 30f. hält die Tempelfassade auch für konventionell.

⁵⁷⁸ Dazu s. Wegener, Elemente 137, die die einzelnen Bäume auf den Weihreliefs als verkürzte Wiedergabe von heiligen Hainen deutet. Zu den Bäumen auf den Weihreliefs: Wegener ebenda 118ff.; zu den heiligen Hainen von Apollon und Artemis vgl. Rühfel, Baum 22ff.

⁵⁷⁹ O. Rubensohn, AA 1931, 383, hält diese Palme für die heilige Palme der Leto. Ch. Sourvinou-Inwood, Reading Greek Culture. Texts and Images, Rituals and Myths (1991) 101 deutet das Schema Altar – Palme in der Vasenmalerei als Hinweis auf ein Heiligtum der Artemis, entweder das von Brauron oder der Munichia. Vgl. allg. Sourvinou-Inwood ebenda 99ff. Sie weist auch (ebenda 101) darauf hin, dass die Palme nicht unbedingt auf Delos verweisen muss.

⁵⁸⁰ Zum Heiligtum: R. Demangel, BCH 46, 1922, 64ff.; Plassart, Cultes 293ff.; Vallois, Architecture 1 79f.; O. Rubensohn, AA 1931, 383f. beschreibt das Heiligtum als das der Eileithyia und glaubt, dass in diesem auch Artemis mitverehrt wurde (ebenda 385). Als Parallele weist er auf das Heiligtum der Eileithyia in Marathon hin, wo auch Artemis verehrt wurde; zum entsprechenden Altar: H.G. Lolling, AM 10, 1885, 279f. Plassart meint zudem, dass Eileithyia in eine Artemis Eileithyia umgewandelt wurde.

⁵⁸¹ R. Demangel, BCH 46, 1922, 60; so auch Bruneau, Cultes 191ff., Vallois, Architecture 1 53 Anm. 3; 79f., Pingiatoglou, Eileithyia 113ff. O. Rubensohn, AA 1931, 385ff. meint, dass in dem der Artemis gehörenden Heiligtum auch Eileithyia mitverehrt wurde. Nur Plassart, Cultes 306ff. versuchte, das Heiligtum mit dem Eileithyaion zu identifizieren. Th. Homolle, BCH, 1882, 142 ist der Ansicht, dass sich das Eileithyaion auf dem Kythnos befand.

⁵⁸² Eur. T. 1097-98.

Bruders Apollon⁵⁸³. Die Reliefdarstellung auf D 2 zeigt, dass Artemis neben ihrer Funktion als Geburtsgöttin auch als Beschützerin der Familie und besonders der kleinen Kinder verehrt wurde⁵⁸⁴. Auf dem früheren Weihrelief D 1 hat die Göttin wie auf D 2 eine Fackel als Attribut. Aufgrund der ungenauen Fundortangabe ist die Zuschreibung an einen Tempel der Artemis nicht möglich⁵⁸⁵. Die Ansicht, dass die Göttin auf dem Relief aufgrund der Fackel Artemis Lochia ist⁵⁸⁶, muss daher eine Vermutung bleiben, da diese Darstellungsweise ein verbreitetes ikonographisches Schema ist und im Zusammenhang mit vielen Kulturen der Göttin begegnet. Die Fackel, mit der die Göttin ausgestattet ist, wird möglicherweise eine rituelle bzw. festliche Funktion gehabt haben. Inschriftliche Zeugnisse der hellenistischen Zeit bezeugen, dass Fackeln bei den Tänzen an den Festen der Artemis und der Leto verwendet wurden⁵⁸⁷.

⁵⁸³ Apollod. 1,4,2; Servius. Aen. III,73; Serv. ecl. 4,10; zu Artemis und der Geburt auf Delos vgl. Simon, GG 160f.; zum gemeinsamen Einflussbereich der Artemis und der Eileithyia bei der Geburt vgl. Plassart, Cultes 304f.; vgl. Diod. 5,72, 4-5.

⁵⁸⁴ Diod. 5,73, 4-5 überliefert, dass Artemis die Ernährung und Pflege bzw. Heilung der Neugeborenen und der Kleinkinder erfunden hat und deswegen Kourotrophos genannt wird; R. Demangel, BCH 46, 1922, 91f.; Plassart Cultes 304; Hoenn, Artemis 94 mit Anm. 84. Zum Kourotrophosaspekt der Artemis vgl. Artemis Paidotrophos in Korone: Paus. 4,34,6; Artemis Philomeirax in Elis: Paus. 6,23,8; Brullotte, Placement 233; Pingiatoglou, Eileithyia 103; LIMC II (1984) 751f. s.v. Artemis (L. Kahil); Rühfel, Kind 216f.; zum Kourotrophosaspekt der Artemis Brauronia vgl. E. Simon in: Matronen 159; Hatzisteliou-Price, Kourotrophos 121f. - Calame, Choruses 100 weist zu Recht darauf hin, dass Artemis keine „nursing deity“ sei, sondern alle Altersphasen der Kinder überwacht; zu Artemis als Beschützerin der Familien vgl. Giuman, Dea 234f.

⁵⁸⁵ Hermary, Sculpture 48f. meint, dass diese Göttin Artemis Lochia ist.

⁵⁸⁶ So Hermary a.O. 49.

⁵⁸⁷ IG 154 A 22-23; IG 161, A 93-94: auch bei den Letoa; IG 287, A 56-57; IDélos 290, 67. 316, 87. 272, A, 79-81. 338, Aa, 26-31. 354, 66-70. 442, 184-186. 372, A, 79-81. 442, A, 184. 186. 456, B 13, 15-16: Hier wurden auch an den Britomartien Fackeln verwendet: IG 203, A, 42-44; IG 219, A, 24; IDélos 338, Aa, 26-31. 354, 66-70. 442, A 184-186. 156, B 15-16; R. Demangel, AA 1931, 92 vermutet auch eine Prozession mit Fackeln.

VIII. Weihreliefs mit unbekanntem Fundort

New York, Metr. Museum

Auf dem Relief Fu 1⁵⁸⁸, von dem nur der rechte Teil erhalten ist, ist in der Mitte eine weibliche, auf einem Klismos sitzende Gestalt dargestellt. Die Frau hat ihren Kopf gesenkt, ein Zeichen der mit der Geburt verbundenen körperlichen Anstrengung, während ihre rechte Brust entblößt ist. Rechts von ihr steht eine weitere weibliche Gestalt, die in einen Peplos und ein darüberliegendes kurzes Gewand gekleidet ist. Die Frau legt ihre rechte Hand an den Kopf der Wöchnerin, während sie in der Linken das Neugeborene hält. Der Wöchnerin gegenüber steht eine in einen Peplos gekleidete Göttin, die in der erhobenen linken Hand eine kurze Fackel hält. Die Gestalt muss aufgrund der Fackel und des dargestellten Themas, der Geburt, als Artemis gedeutet werden. Hinter der Göttin ist noch die Hand einer vierten Figur sichtbar, die einen Stock fasst⁵⁸⁹. Welche Gottheit hier dargestellt war, lässt sich nicht ohne weiteres sagen. Dierichs deutet diese Gestalt als Artemis und das Attribut als Fackel, während sie in der neben ihr stehenden Gestalt Eileithyia erkennt⁵⁹⁰. Auch die Gestalt mit dem Neugeborenen wurde als Eileithyia gedeutet, aber sie ist im Vergleich zu Artemis erheblich kleiner wiedergegeben, weshalb es sich eher um eine Sterbliche handeln wird. Sie kann eine Geburtssklavin oder eine Hebamme sein. Wenn auch im verlorenen Teil andere Götter dargestellt waren, spräche die Stellung der Artemis vor der Stifterin für ihre primäre Rolle im Bild. Die Geburtsszene könnte freilich auf Eileithyia hinweisen, aber Weihreliefs an die Göttin sind bislang nicht bekannt. Außerdem ist die Fackel in erster Linie ein Attribut der Artemis. Nur in Aigion hielt nach Pausanias das Kultbild der Eileithyia eine Fackel⁵⁹¹. Die Darstellung bildet neben dem Relief aus Echinus (Ech 1) einen weiteren bildlichen Beleg dafür, dass Artemis neben Eileithyia, der Göttin der Geburt par excellence, die wichtigste

⁵⁸⁸ Pingiatoglou, Eileithyia 140 B Nr. 7 zweifelt wegen der kleinen Fackel und des Entblößungsmotivs an der Echtheit der Reliefs. Die Fackelform ist zwar ungewöhnlich, aber dies ist kein eindeutiges Kriterium für ein gefälschtes Relief. G. Richter, *Handbook of the Greek Collection* (1953) 94 deutet die Gestalten als Hygeia und Asklepios, während Mitropoulou, *Corpus I* 45 sie für Eileithyia und Artemis Lochia hält; Dillon, *Girls* 23 sieht in den Figuren entweder Artemis (am Bruch) und Eileithyia oder Asklepios und Hygeia. Demand, *Birth* 88 neigt eher zum Vorschlag von Mitropoulou, schließt aber wegen des geburtsschützenden Charakters aller Gottheiten auch nicht die Identifikation mit Hygeia und Asklepios aus.

⁵⁸⁹ Demand, *Birth* 88 deutet das Attribut als Fackel, allerdings ist es dafür zu dünn.

⁵⁹⁰ Dierichs, *Geburt* 235.

⁵⁹¹ Paus. 23,5-7. Allerdings muss die Fackel der Eileithyia von Artemis übernommen werden. Dazu s. auch 148f.

Geburtsgöttin im griechischen Pantheon ist. Zahlreiche Epitheta, etwa Eileithyia, Geneteira, Lochia weisen auf diese Funktion hin⁵⁹². In den Hiketiden des Aischylos findet sich die erste literarische Überlieferung dieser Funktion der Göttin⁵⁹³. Die Geburtsgöttin ist hier Artemis mit dem Beinamen Hekate. Artemis hatte zweierlei Funktionen bei der Geburt. Einerseits hatte sie eine positive Wirkung, da sie für die glückliche Entbindung sorgte. Andererseits fiel ihr aber als Göttin, die den Wöchnerinnen den Tod schickte, zugleich eine furchterregende Funktion zu⁵⁹⁴. Nach Dierichs sei das Weihrelief aufgrund der Ermüdung der Wöchnerin als eine Weihung nach ihrem Tod bei der Geburt zu verstehen. Dem widerspricht jedoch das Bildschema⁵⁹⁵. Zudem ist es nicht einsichtig, warum das Relief nach dem Tod der Wöchnerin geweiht worden sein sollte. Solche Weihgeschenke sind also als Dank nach einer glücklichen Geburt zu verstehen.

Das Thema der erfolgreichen Geburt kann in unterschiedlicher Weise zum Ausdruck gebracht werden. Auf dem Relief aus Echinos (Ech 1) streckt die Dienerin oder Hebamme das Kind der Göttin entgegen und stellt es somit in den göttlichen Schutz. Auf dem hier zu besprechenden Relief wird der Zeitabschnitt direkt nach der Geburt als Thema gewählt. Die Wöchnerin hat ihren Kopf gesenkt. Dieses Motiv und die entblößte rechte Brust scheinen den körperlichen Agon der Frau zu zeigen und weisen wahrscheinlich tatsächlich auf eine überstandene, indes schwierige Geburt hin. Die Stifterin hat das Relief der Göttin als Dank für die Rettung des Kindes und ihres Lebens geweiht. Aus diesem Grund wurde das Motiv der Entbindung als Schema gewählt.

Das Bildschema des Mannes mit dem Gehstock ist im Zusammenhang mit Apollon, der am häufigsten neben Artemis dargestellt wird, bislang unbekannt. Hingegen wird mit diesem Stock häufig Asklepios abgebildet. Eine Verbindung von Artemis mit Asklepios ist zudem nicht ungewöhnlich⁵⁹⁶. Beide Götter sind Heilgottheiten. Auch im Geburtsbereich hat

⁵⁹² Zu Artemis als Geburtsgöttin vgl. RE II 1 (1895) 1347f. s.v. Artemis (Wernicke); Pingiatoglou, Eileithyia 98ff. mit Zusammenstellung der Schriftquellen; Demand, Birth 88ff.

⁵⁹³ Aischyl. Hik. 676. Vgl. Pingiatoglou a.O. 98. Nach Schreiber in: Roscher, ML I 1 (1965) 571f. s.v. Artemis stünde diese Eigenschaft der Göttin mit ihrem Charakter als Mondgöttin in Zusammenhang, weshalb das Mondlicht die Menstruation und die Entbindung beeinflusse.

⁵⁹⁴ Zu Artemis, die den Tod im Wochenbett sendete, vgl. RE II 1 (1895) 1348 s.v. Artemis (Wernicke); H. Loyd-Jones, JHS 103, 1983, 99; allg. zu Artemis und der Geburt: L.B. Zaidman in: Geschichte der Frauen 404f.

⁵⁹⁵ Dierichs, Geburt 235. Zudem meint sie (ebenda 236), dass die Familienangehörigen das Relief geweiht hätten, damit Eileithyia oder Artemis Lochia sie bei der Geburt anderer Familienmitglieder schützte.

⁵⁹⁶ Vgl. RE II 1 (1895) 1362f. s.v. Artemis (Wernicke); zu Artemis und Asklepios in Athen s. auch Forsén, Gliederweihungen 137; F. Graf in: Le Sanctuaire grec 184 meint, dass Artemis und Asklepios fest verbunden seien, da sie beide mit dem Draussen und dem Wald assoziiert seien. Diese bildet bestimmt eine Seite der

Asklepios eine helfende Funktion⁵⁹⁷. Ein Bruchstück mit einer Artemisdarstellung wurde im Asklepieion in Athen gefunden⁵⁹⁸. In den Asklepieia von Epidauros, Messene und Pergamon hatte Artemis eine eigene Kultstätte.

Das Bildschema einer am Gebärstuhl sitzenden Wöchnerin erinnert an Grabreliefs für Frauen, die bei der Geburt verstorben waren. Auf einer Reihe von Grabdenkmälern⁵⁹⁹ (Marmorlekythen, Bildfeldstelen und kleinformatige Naiskosstelen) wurde der Tod im Kindbett ähnlich wie auf unserem Relief thematisiert: die Verstorbene sitzt erschöpft auf dem Gebärbett, während ihr von Hebammen bzw. Hausklavinnen geholfen wird. J.-P. Vernant hat den Tod der Frau bei der Geburt mit dem Tod eines Mannes im Krieg verglichen. U. Vedder hat Grabreliefs von Frauen, die im Wochenbett gestorben waren, unter diesem Gesichtspunkt untersucht und war zu dem demselben Schluss wie Vernant gekommen.⁶⁰⁰ Sie erkennt also eine Analogie zwischen den Stelen von im Krieg getöteten Soldaten und den bei der Geburt verstorbenen Frauen. Die gefallenen Frauen seien demnach in ähnlichem Maße geehrt worden wie jene Soldaten. Dieser Auffassung wurde allerdings in der neuen Forschung widersprochen, da der Bildtypus im Vergleich zu den Denkmälern für gefallene Krieger in der Grabikonographie sehr selten begegnet. Zudem sind Kreißszenen etwa auf den großformatigen Naiskosstelen nicht zu finden⁶⁰¹. Der Tod im Kindbett könnte aber auf einigen aufwendigen Naiskosstelen anders thematisiert werden⁶⁰². Hier reicht eine Dienerin

Verbindung. Gleichzeitig ist Artemis selbst eine Heilgöttin, die mit heilbringenden Elementen verbunden ist, wie dem Wasser und den Pflanzen. Andererseits wird dieser Aspekt durch die Bewegung, die ein wichtiges Element der Jagd bildet und die Schirmherrschaft der Göttin über das Gymnasion ausgedrückt. Die Natur selbst und der Wald, die für die Gesundheit wichtig sind, bilden den Kosmos der Göttin.

⁵⁹⁷ Vgl. Demand, *Birth* 91f.

⁵⁹⁸ Forsén, *Gliederweihungen* 137: Artemis und Asklepios; Fragment von einem Weihrelief aus dem Athener Asklepieion mit Artemisdarstellung: *Frg 2.* - Artemis und Asklepios auch in Hypsa auf der Peloponnes: Brulotte, *Placement* 316. - Messene: G. Daux, *BCH* 87, 1963, 771-774. – Sikyon: Artemisbild am Eingang des Asklepiosheiligtums: Paus. 2,10,2; P. Odelsberg, *Sacra Corinthia, Sikyonia, Phliasia* (1896) 97f. – Pergamon: Artemis als Prothyraia: Ch. Habicht, *Die Inschriften des Asklepieions* (1969) *AvP* VIII 3 Nr. 161, 4; vgl. Graf in: *Le Sanctuaire grec* 185.

⁵⁹⁹ Zusammenstellung bei H. Riemann, *Die Skulpturen vom 5. Jahrhundert bis in die römische Zeit, Kerameikos II* (1940) 26-28 Nr. 1-12; B. Schmalz, *Untersuchungen zu den attischen Marmorlekythen* (1970) 107 Anm. 191; U. Vedder, *AM* 103, 1988, 161-191 Taf. 21-25; Scholl, *Bildfeldstelen* 159 Anm. 1088. Lit. zu diesen Denkmälern: ebenda 159 Anm. 1084.

⁶⁰⁰ N. Loraux, *L'homme*, 1981 H. 1, 37ff.; Vedder a. O. 182.

⁶⁰¹ Scholl, *Bildfeldstelen* 159ff.; Bergemann, *Demos* 64; Dierichs, *Geburt* 88ff.

⁶⁰² Grabrelief im Rijksmuseum Van Oudheden in Leiden (1903/ 2.1): Dierichs a.O. 92 und Abb. 55; Athen, NM 3790. – Grabstelle der Phylonoe: Athen, NM 3790; Rühfel, *Kind* 148f. 150 Abb. 62; Dierichs, *Geburt* 92. -

ein Kleinkind der ihr gegenüber sitzenden Frau. Somit könnte dasselbe Thema verschiedenartig auf den Grabdenkmälern unterschiedlicher Gruppen ausgestaltet worden sein.

Wenn auch die oben angesprochenen Argumente gegen Vedders Deutung durchaus gewichtig sind, so weist der Bildtypus der Kreißenden doch auch auf die soziale Achtung hin, die der Verstorbenen wegen der Gefahren und der gesellschaftlichen Bedeutung der Geburt entgegengebracht wurden. In Sparta wurde der Name des beigesezten Mannes auf sein Grabmal nur dann geschrieben, wenn er auf dem Schlachtfeld gefallen war, jener der Frau hingegen, wenn sie im Wochenbett starb⁶⁰³. Zudem bezeugen Grabepigramme die Ehrwürdigkeit des Todes im Kindbett⁶⁰⁴.

Schließlich tritt Artemis somit als Helferin und Beisteherin in zwei bedeutenden Aufgabenbereichen bzw. bei existenziellen Kämpfen beider Geschlechter auf: für die Männer im Krieg⁶⁰⁵ und für die Frauen in ihrem Lebenskampf im Kindbett.

Lakonien

Das im Athener Nationalmuseum aufbewahrte Relief (Fu 3) zeigt Artemis in Dreiviertelansicht nach rechts gerichtet. Die mit einem sehr kurzen Gewand bekleidete Göttin fasst in der nach oben gerichteten rechten Hand einen parallel zur Oberkante der Randleiste verlaufenden stabartigen Gegenstand, wahrscheinlich ein Speer, und in der ausgestreckten Linken einen ähnlichen Gegenstand. Aufgrund der geringen handwerklichen Qualität des Reliefs ist die Identifizierung der Attribute problematisch. Der auf den Boden gestützte stabartige Gegenstand könnte ein zweiter Speer sein⁶⁰⁶. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass es sich um ein Szepter handelt. Artemis mit Speer oder Szepter wird auf lakonischen Münzmissionen dargestellt. Auf Münzen aus Gytheion hält Artemis einen Bogen in der

Grabrelief für Apollonie aus Ikaria, heute in der Schule des Fundortes aufgestellt (gefunden im Dorf Kataphygion); Neumann, Probleme 36f. Taf. 17b; Dierichs, Geburt 92f. und Abb. 56. – Grabstele vom Piräus Athen NM 819; Boardman, GrPlkIZ Abb. 129; Dierichs, Geburt 93; Dazu s. Dierichs a.O. 92ff.

⁶⁰³ Plut. Lyk. 27; Scholl, Bildfeldstelen 162f.; vgl. Eur. Med. 247-250; Vedder a.O. 188f. und Anm. 131-133.

⁶⁰⁴ Lakonische Grabinschriften: Lattimore a.O. 142 und Anm. 2-3; Vedder a.O. 188f. mit Anm. 135; Scholl, Bildfeldstelen 162f. - Grabepigramm für Kratista in Athen: IG II² 11907; W. Peek, Griechische Grabgedichte (1960) 76 Nr. 83; Vedder a.O. 184.

⁶⁰⁵ Zu Artemis als Beisteherin im Krieg s. S. 140ff.; vgl. ein hellenistisches Grabrelief mit Artemis und einem Krieger: Tegea, Mus. Inv. 2295; A. Delivorrias, ADelt 21, 1966, 154 Taf. 149a; LIMC II (1984) Nr. 739* s.v. Artemis (L. Kahil).

⁶⁰⁶ So Brullotte, Placement 180. Svoronos, Nat. Mus. 487 Nr. 3 war weder in der Lage, die Gestalt zu deuten noch die Inschrift zu lesen. So sah er einen schreitenden Mann mit einem Szepter in der Rechten.

Rechten und stützt die Linke auf ein Szepter⁶⁰⁷. Mit einer Lanze wird die Göttin auch auf Münzen der Phigaleia und Psophis dargestellt⁶⁰⁸. Die grob wiedergegebenen Haarsträhnen der Göttin auf dem Relief fallen auf die Schultern herab. Vor der Göttin ist noch der vordere Teil eines Hundes zu sehen. Das Relief stammt zwar aus Gytheion in Lakonien, aber als möglicher Fundort wird die gegenüberliegende Küste angegeben, wo die antiken Städte Asopos und Kyparissia lagen⁶⁰⁹. Artemis wurde in Asopos verehrt⁶¹⁰. Münzen aus dieser Stadt zeigen die Göttin bei der Jagd⁶¹¹.

Hamburg

Auf einer Bildfeldstele in Hamburg (Fu 2) ist Artemis am linken Bildfeldrand auf einem Felsen sitzend dargestellt. Sie trägt einen Chiton und ein über den Schoß gelegtes Himation sowie an den Füßen Stiefel. Mit der rechten Hand fasst sie das Himation und stützt sich auf den Felsen. Vor ihr ist eine Menschenprozession dargestellt, die aus einer Mutter und ihren drei Kindern besteht. Zwei davon befinden sich direkt vor der Göttin: ein kleineres Kind hockt auf dem Boden und ein anscheinend älteres ist in einer hinteren Ebene zu erkennen. Das hockende Kind folgt offenbar einem bekannten statuarischen Typus.⁶¹² Auf dem Relief dreht es sich um und blickt nach hinten auf seine zweite ältere Schwester, die hinter der Mutter steht⁶¹³. Diese ist mit einem langen Gewand und einem Himation bekleidet, das um den Körper geschlungen und an der linken Schulter gerafft ist. Am rechten Bildrand im flachen Relief ist eine Dienerin mit einer Cista⁶¹⁴ auf dem Kopf zu sehen. Ein Teil ihres Körpers wird vom Bildrand gleichsam abgeschnitten. Oberhalb des Bildfeldes ist folgende Weihinschrift eingemeißelt: Ἄρσίππα Εὐδόξεια ὀνέθηκε.

⁶⁰⁷ Imhoof-Bloomer – Gardner, NCP 63 Taf. O, VIII.

⁶⁰⁸ Phigaleia: ebenda 106 Taf. V, IX. - Psophis: ebenda 101 Taf. T, XIX.

⁶⁰⁹ RE XXI 1 (1951) 189f. s.v. Pleiai (F. Bölte); Ch. Christou, AEphem 153-54 III, 196 Anm. 8. - Dazu RE II 2 (1896) s.v. Asopos (Oberhummer); DkIPauly I (1964) 649 s.v. (E. Meyer); Papachatzis, Lakonika 418 Anm. 2; G.A. Pikoulas, Horos 2, 1984, 175 188; Lauffer, Lexikon 138f. s.v. Asopos; Brulotte, Placement 168f. 179f.

⁶¹⁰ Wide, Kulte 105; Head, HN² 433.

⁶¹¹ Imhoof-Blumer – Gardner NCP 63 Nr. 2.

⁶¹² Athen, NM 1696 3 Jh.; S. Karouzou, AEphem 1957, 78 Abb. 8; Pingiatoglou, Eileithyia 64f. Taf. 14,1; Rühfel, Kind 224f. Abb. 93.

⁶¹³ A. Hoffmann, JbMusKGHamb 13, 1994, 8 meint, daß das Kind sich der Mutter in einer Art emotionaler Zuneigung zuwendet. Das Kind blickt jedoch deutlich zu seiner älteren Schwester und nicht zur Mutter.

⁶¹⁴ Hoffmann a.O. 8 deutet den Gegenstand als Kanoun. Der größte Teil ist zwar abgerieben, aber die Rundung des Attributes an der Randleiste weist auf eine Art Cista hin.

Obwohl der Name der geehrten Gottheit fehlt und die Ikonographie der abgebildeten Gottheit nicht eindeutig ist, ist in der Göttin aufgrund des kurzen Gewandes, der Stiefel und der Kinder in der Adorantenprozession, die auf die schützende Funktion der Gottheit hinweisen, Artemis zu erkennen. A. Hoffmann, der das Relief publiziert hat, schreibt das Relief aufgrund der Weihinschrift zurecht einer thessalischen Werkstatt zu⁶¹⁵. Seine Deutung jedoch, dass das Relief als eine Weihung nach einer erfolgreichen Geburt zu verstehen sei⁶¹⁶, ist unwahrscheinlich, da das auf dem Boden hockende Kind kein Neugeborenes ist. Zudem gibt es keinerlei ikonographische Indizien für eine solche Annahme. Auf dem Relief aus Echinon zum Beispiel überreicht die Amme oder Dienerin der Göttin das Kind, ein Schema, das eindeutig den Weih Anlass angibt. Außerdem steht das von Hoffman als Neugeborenes bezeichnete Kind auf dem Hamburger Relief auf der gleichen Linie wie das erste Mädchen. Folglich nimmt es keine prominente Stellung im Bild ein, die auf den Weihgrund hinweisen könnte. Hoffmann⁶¹⁷ bringt das Fehlen der Jagdattribute Bogen und Köcher mit einem Epigramm der Anthologia Graeca in Zusammenhang, in dem die Göttin gnädig und ohne den Todesbogen zum Wochenbett kommt. Zudem verweist er auf ein anderes Epigramm⁶¹⁸, in dem das Fehlen der Jagdausrüstung der Artemis bei einem Opferempfang damit zu erklären sei, dass sie die Attribute für diesen Zweck nicht bräuchte. Allerdings trifft diese Interpretation nur auf einen Teil der Reliefs zu, da es Beispiele gibt (B 1, Ech 1), auf denen die Göttin bei einem Opfer mit Jagdausrüstung dargestellt ist. Artemis' kurzes Gewand und ihre Stiefel sieht er durch ihre Doppelfunktion als Jägerin und Todesgöttin begründet⁶¹⁹. Wegen dieser ambivalenten Darstellungsweise versteht er das Relief als eine Weihung, die gleichzeitig Dank und Ehrfurcht hervorrufen sollte⁶²⁰. Auf dem Relief aus Echinon (Ech 1) z.B., das mit hoher Wahrscheinlichkeit nach einer erfolgreichen Geburt geweiht wurde, ist die Göttin mit einem Köcher und möglicherweise – wenn die vorgeschlagene Rekonstruktion stimmt – mit einem aus Metall eingesetzten Bogen ausgestattet. Demnach steht die Attribuierung der Göttin nicht immer mit ihrer Funktion und dem Weih Anlass in kausalem

⁶¹⁵ Hoffmann a.O. 13.

⁶¹⁶ Ebenda 10.

⁶¹⁷ Anth. lyr. VI 271; Hoffmann a.O. 13.

⁶¹⁸ Anth. lyr. XVI 253; Hoffmann a.O. 13.

⁶¹⁹ Ebenda 14. Hoffmann zieht aus dem Fehlen dieser Attribute den Schluss, dass das Relief mit einer erfolgreichen Geburt zusammenhängen muss.

⁶²⁰ Ebenda 14.

Zusammenhang⁶²¹. Darüber hinaus glaubt Hoffmann, dass die Jagd- und Todesfunktion der Göttin durch ihr kurzes Gewand zum Ausdruck kämen, und stellt somit eine Zweideutigkeit in der Darstellungsweise der Göttin fest⁶²².

Das Relief ist hingegen als eine Weihung ἱπϜ τῶν παιδίων zu verstehen, eine Votivformel, die auch als Weihinschrift auf Reliefs mit Kindern erscheint⁶²³. Die Rolle der Artemis als Beschützerin der Kinder und als Göttin, die ihr Heranwachsen begleitet und die verschiedenen Übergangsstadien beschirmt, wurde schon besprochen. Diese Rolle wird auch der Weihung des Hamburger Reliefs zugrunde liegen.

London Br. Mus.

Das Relief Fu 4 (*Taf. 5,4*) ist nur fragmentarisch erhalten. Von den drei Figuren ist jeweils nur der Oberkörper erhalten. Artemis steht am linken Bildrand und wendet sich nach rechts. Sie trägt einen gegürteten Peplos und streckt ihre linke Hand, die möglicherweise eine Phiale hielt, nach vorne, während ihre Rechte herabhängt. Unter der linken Hand ist noch der Kopf eines Rehes zu sehen, das trotz des Fehlens von Attributen die Identifizierung der Göttin ermöglicht. Gegenüber der Göttin steht eine kleinere weibliche Figur, bekleidet mit einem Chiton und einem Himation, das den angewinkelten linken Arm bedeckt. Ihre Rechte ist erhoben, wahrscheinlich im Adorationsgestus. Zwischen der Person und Artemis ist in einer hinteren Ebene eine weitere weibliche Figur zu erkennen, die einen hochgegürtetem Peplos trägt und ebenso groß ist wie Artemis. Sie ist in Vorderansicht dargestellt und dreht ihren Kopf zu Artemis. Ihre Rechte ist ausgestreckt und berührt wahrscheinlich die linke Schulter der Göttin. Ihre Haare hat sie nach hinten zusammengebunden. Der Status der Gestalt ist sicherlich der einer Göttin, aber ihre Bestimmung muss offen bleiben. Man könnte an Leto denken, wenngleich die beiden Göttinnen, als Gruppe niemals allein, sondern stets zusammen mit Apollon als Göttertrias überliefert sind. Es könnte auch eine Nymphe oder eine Heroine sein, die mit Artemis in Verbindung steht. Eine weitere Besonderheit des Reliefs ist dessen innerer Rahmen, der höhlenartig gebildet ist. Bei dem Heiligtum, in dem das Relief aufgestellt war, handelt es sich daher wohl um ein Höhlenheiligtum. Da aber die Fundumstände des Reliefs unbekannt sind, lassen sich keine Aussagen über die betreffenden Kultverhältnisse

⁶²¹ Zur Stützung seiner These bringt Hoffmann noch ein Epigramm der Anth. lyr. (XVI 253) vor, wobei er das Fehlen der Jägerattribute der Göttin bei ihrem Opferempfang als unnötig für das Opfer erklärt.

⁶²² Ebenda 14.

⁶²³ Eiförmige Reliefweihung der Lysistrate an Herakles: Athen, EM 8793; Svoronos, NM II 667 Nr. 443 Taf. 218; E. Tagalidou, *Weihreliefs an Herakles aus klassischer Zeit* (1993) 77ff. Kat. Nr. 15 Taf. 8; Edelman, *Menschen* 118 Kat. Nr. F 5; IG II/III² 4613.

machen. Ein Weihrelief mit Höhlenrahmung und der Darstellung der apollinischen Trias stammt aus Ftelea in Thessalien⁶²⁴. Es kann allerdings auch andere Höhlenheiligtümer von Artemis gegeben haben⁶²⁵. Der Kult der Artemis in Höhlenheiligtümern hängt mit ihrem Wesen als Göttin der Natur zusammen. Darüberhinaus prägten ihre Aspekte als Göttin der Reinigung, der Heilung und der Fruchtbarkeit - in Verbindung mit dem Wasser, das in manchen Höhlen anwesend war - den Charakter ihrer Höhlenkulte⁶²⁶. Auch ihre Funktion als Göttin der Mantik zusammen mit Apollon steht eng mit den Höhlen in Verbindung⁶²⁷.

⁶²⁴ Volos, Mus. Inv. 4068; von Graeve in: La Thessalie 149 Abb. 2.

⁶²⁵ Über die Entwicklung der Höhlendarstellungen auf Weihreliefs s. Edwards, Reliefs 52ff. – Zu Höhlenheiligtümern der Artemis auf Kreta: Amnissos: Sporn, Kulte 133. – Arkoudospilia und Lera: ebenda 272ff.; Höhle der Nymphen und der Artemis in der Grotte Abate Nicola bei Ceglie Messapico (Messapien): Dally, Canossa 313 mit Lit. Anm. 1913. - Höhlen von Artemis: Cas. Dio 19. - Auf Kreta: P. Faure, Fonctions des cavernes Crétoises (1964); ders. in: Cretan Studies 4, 1994, 77ff.; B. Rutkowski, The Psychro Cave and other sacred Grottoes in Crete (1996); Sporn, Kulte 346ff. – Zu Kulthöhlen vgl. auch K. Ianoulidis, Platon 23, 1971, 186ff.; 24, 1972, 130ff.; 26, 1975, 22ff.; 27, 1975, 90ff.; 28, 1976, 14ff; J.M. Wickens, The Archaeology and History of Cave Use in Attika, Greece from Prehistoric through Late Roman Times (1986). Zu Höhlenheiligtümern in Griechenland siehe auch K. Sporn in: Chr. Frevel - H. von Hesberg (Hrsg.), Kult und Kommunikation. Medien in Heiligtümern der Antike (2007) 39ff.

⁶²⁶ In einer Artemishöhle in Ephesos wurden Rituale für Parthenoi durchgeführt: Ach. Tat. 8,6,11.

⁶²⁷ Zu Orakelheiligtümern in Höhlen s. Sporn. a.O. 60.

IX. Ikonographie - Stifter der Artemisreliefs

1. Artemis mit Fackel

Auf den klassischen Weihreliefs ist Artemis oftmals fackeltragend abgebildet. Mit einer Fackel, die sie mit beiden Händen diagonal vor ihrem Körper hält, wird sie auf den brauronischen Reliefs B 2 und B 9, dem Relief aus dem Temenos der Artemis Kalliste K 1, sowie auf einem attischen Relief mit unbestimmbarem Fundort dargestellt (Ap 1). Auf einem weiteren Exemplar aus Brauron (B 4) lehnt die Fackel an ihrem rechten Oberarm und wird mit der gesenkten Rechten gehalten. Mit dem Bogen und einer nach unten gehaltenen brennenden Fackel ist sie auf dem Relief Arg 1 wiedergegeben. Eine Fackel fasst Artemis mit beiden Händen auf den Reliefs aus Eretria (Ap 9), Delphi (Ap 10, Ap 11) und Amarynthos (Er 1), während sie das Attribut auf den Reliefs aus Echinon (Ech 1), Gonnoi (G 1), Delos (D 1, D 2), Pharsalus (Ap 12), Larissa (Ap 13), Ellassona (Ap 16), Ephesos (Ap 18) und Fu 1 nur mit einer Hand hält. Mit zwei Fackeln erscheint Artemis auf den Reliefs von der Athener Akropolis A 2 und Gv 1 sowie auf den Exemplaren aus Megara (M 1) und Piräus (P 1). Das bislang älteste bekannte Weihrelief mit einer fackeltragenden Artemis stammt – abgesehen von einem Relief aus Asopos (Fu 3), bei dem die Deutung des Attributs umstritten ist – aus Argos (Arg 1) und wird in die Mitte des 5. Jhs. datiert. Außer dem Bogen bildet also die Fackel das zweitwichtigste Attribut der Artemis auf den Weihreliefs. Mit dieser Feststellung ist zunächst die Frage nach dem Sinn dieses Attributes verbunden.

E. Simon führt das Phänomen auf paläolithische Jägerbräuche zurück. Ihrer Ansicht nach steht die Fackel sowohl bei Artemis als auch bei Hekate mit Reinigungsritualen in Verbindung, die bei der Jagd erforderlich sind⁶²⁸. L. Kahil interpretiert die Fackel der Artemis als ein Attribut der Jagd- bzw. Fruchtbarkeitsgöttin, in deren Ritualen das Feuer einen Platz hat⁶²⁹.

Die Göttin ist in einer Reihe von Epiklesen mit dem Licht und dem Feuer verbunden⁶³⁰. In Arkadien befand sich auf dem Berg Krathis ein Heiligtum der Artemis Pyronia, aus dem die

⁶²⁸ Simon, GG 156.

⁶²⁹ L. Kahil, CRAI 1988, 812; Kontis, Artemis 197 führt die Fackel der Artemis auf ihre Eigenschaft als Tauropolos zurück.

⁶³⁰ Vgl. Roscher, ML I 1 (1965) 572 s.v. Artemis (Schreiber); LIMC II (1984) s.v. Artemis 619f. (L. Kahil).

Argiver das Feuer für das Fest der Lernaia holten⁶³¹. Der lichtbringende Aspekt der Göttin wird in den literarischen Quellen durch ihr Epitheton Phosphoros⁶³² und Pyrphoros dokumentiert. Auf dasselbe Charakteristikum weist auch ihr Beinamen Aithiopsis hin⁶³³ (die Schimmernde). In dieselbe Richtung weisen weiterhin ihre Kulte als Selasia und Selasphoros. Als Selasphoros hatte sie zusammen mit Apollon Dionysodotos einen Altar in Phlya in Attika⁶³⁴, ferner einen Kult in Lakonien⁶³⁵, sowie auf Pholegandros und in der Pthiotis⁶³⁶. Artemis als Phosphoros hatte einen Kult in Erythrai⁶³⁷. Das Licht muss auch im Kult der Artemis Brauronia eine wichtige Bedeutung gehabt haben. Auf drei brauronischen Reliefs ist die Göttin mit einer Fackel ausgestattet. Die Darstellungen von fackeltragenden Arktoi auf den Krateriskoi sprechen ebenfalls dafür, dass Feuerrituale einen festen Platz in der Arkteia hatten. Außerdem gibt es eine schriftliche Überlieferung, wonach dem nach Amphipolis aus Attika übertragenen Kult der Artemis Brauronia das Epitheton Aithiopsis, das mit dem schimmernden Aspekt dieser Gottheit zusammenhängt, zugewiesen wird⁶³⁸. Zu erwähnen sind auch die Olokausta, die großen Feuerrituale im Kult der Artemis Laphria in Patras und wahrscheinlich in Kalydon⁶³⁹.

Ein Mondcharakter der Göttin wurde in der neuen Forschung im Gegensatz zur älteren nicht angenommen⁶⁴⁰, obwohl zahlreiche spätere hellenistische Quellen eine Verbindung der

⁶³¹ Paus. 8,15,9; Jost, Cultes 417.

⁶³² Bei Sophokles wird sie Amphipyros (Trach. 214) und Pyrphoros (Oid.T. 206) genannt. Daduchos: Orph. hymn. 36,3.- Selasia und Phololambados: Hesych s.v. - Ouelen zu Artemis Phosphoros: Farnell, Cults II 573ff.; zu Artemis Phosphoros in Erythrai s. Graf, Kulte 228ff.; zu diesen Epiklesen der Artemis vgl. Parisinou, Light 81.

⁶³³ RE II 1 (1895) 1379 s.v. Artemis (Wernicke); zu Artemis Aithopia in Erythrai und dem Ursprung und der Deutung der Epiklese s. Graf, Kulte 236ff.

⁶³⁴ Paus. 1,31,4; Vgl. Muthmann, Quelle 230 Anm. 39.

⁶³⁵ Brulot, Placement 151f.

⁶³⁶ Schriftquellen bei Farnell, Cults II 574.

⁶³⁷ Dazu s. Graf, Kulte 228ff.

⁶³⁸ *Αἰθιοπίας Βραυρωνίας νηός*: Anth. Pal. 7,705; vgl. Graf, Kulte 238f.; Kontis, Artemis 164 Anm. 30 nimmt auch einen Kult der Aithiopia in Brauron an und deutet sie als Gottheit des Mondlichtes. Zum Kult der Artemis Aithiopia in Erythrai s. Graf, Kulte 236ff.

⁶³⁹ Paus. 7,18,11-13; Nilsson, Feste, 218ff; F. Poulsen in: F. Dyggve – F. Poulsen, Das Laphrion, der Tempelbezirk in Kalydon (1948) 350ff.; G. Piccaluga in: J.-P. Vernant (Hrsg.), Le sacrifice dans l'antiquité (1981) 243-247; Graf, Kulte 411ff.

⁶⁴⁰ Vgl. RE II 1 (1895) 1354 s.v. Artemis (Wernicke); G. Tompson, Frühgeschichte Griechenlands und der Ägäis (1960) 279 vermutet eine Verbindung von Brauron, Munichia und Kyzikos mit dem Mond und dem Ritual der

Göttin mit dem Mond überliefern und die Göttin mit Selene gleichsetzen⁶⁴¹. Aufgrund der ähnlichen Eigenschaften und Erscheinungsformen wurde neben Apollon als Helios Artemis als Selene charakterisiert⁶⁴². Der Grund für diese Gleichsetzung ist einerseits die Verbindung der Göttin mit dem Licht und der Nacht – in dieser Hinsicht ist der Mond eine Lichtquelle in der Nacht-, und besonders in der Eschateia, wo Artemis herrscht, trifft dies zu. Andererseits spricht dafür die Tatsache, dass der Einflussbereich des Mondes, wie im Altertum angenommen wurde, in der Frauenmenstruation, der Geburt und allg. der weiblichen Fruchtbarkeit, sich mit dem der Artemis überschneidet⁶⁴³. Auf diese Weise sei dieser Aspekt später dem Wesen der Göttin hinzugefügt worden⁶⁴⁴. Die Göttin war also in manchen ihrer Kulte mit dem Mond, dem Feuer und dem Licht verbunden, aber man kann nur Vermutungen über das Alter dieser Kulte und Rituale äußern. Es ist dabei nicht klar, ob der Mondcharakter, der möglicherweise schon in klassischer Zeit und vielleicht in manchen von ihren Kulte früher bestanden hat, auch die Epiklesen der Göttin, die mit dem Licht und dem Feuer verbunden sind, bestimmte oder diese unabhängig davon sind⁶⁴⁵.

Amphiphontes aufgrund ihres pelagischen Ursprungs. Muthmann, Quelle 234 verbindet die Fackel mit dem Mond, der gleichzeitig mit Hekate und Enodia in Zusammenhang steht.

⁶⁴¹ Athen. 14,645 A; vgl. Poll. VI, 76: Artemis Selene erhielt in Athen runde Kuchen; Plut. Mor. 659a; Hoenn, Artemis 97 bemerkt, dass die Gleichsetzung der Artemis und der Selene nicht vor dem 4. Jh. stattgefunden habe; vgl. beim Mythos von Aktaion: Artemis mit einem Menoiden Schmuck auf dem Kopf auf der Vase der Leukania. Nach Chr. Christou, AEPheM 1953-54 III, 199 könnte das Attribut auf Selene hinweisen.

⁶⁴² Vgl. DNP 11 (2001) 353-354 s.v. Selene (R.L. Gordon). Apollon als Helios: LIMC II (1984) 473f. s.v. Apollon (W. Lambrinoudakis); Hoenn, Artemis 97f. 203 Anm. 26.

⁶⁴³ Bei Plut. mor. 659a wird Artemis Lochia mit Eileithyia und Selene assimiliert; Plat. leg. 887e; vgl. DNP a.O. 353f. s.v. Selene; R. Demangel, BCH 46, 1922, 88f.; Hoenn, Artemis 87; Muthmann, Quelle 234. Zur Verbindung von Mond und Menstruation s. Specht, Schön zu sein 76. 79.

⁶⁴⁴ RE II 1 (1895) 1339f. 1354 s.v. Artemis (Wernicke); Nilsson, GGR I 495; Graf, Kulte 228 mit älterer Lit; Pingiatoglou, Eileithyia 84; Parisinou, Light 48. Eine Verbindung der Fackel mit einem vermutlichen Mondcharakter der Göttin Eileithyia haben schon H. Usener, RhM 23, 1868, 333, F.G. Welcker, Griechische Götterlehre 1 (1857) 603, L. Preller, Griechische Mythologie 1 (1960)² 22 und anschließend Schreiber in Roscher, ML I 1 (1965) 559 s.v. Artemis angenommen; zum Charakter der Artemis als Mondgöttin vgl. Roscher, ML I 1 (1965) 571f. s.v. Artemis (Schreiber).

⁶⁴⁵ Eine Verbindung der Artemis mit dem Mond bereits im 5. Jh. v. Chr. nimmt G. Despinis, AM 119, 2004, 309 an. Despinis a.O. 307f. brachte das 17m. große Fundament, das südlich und westlich des brauronischen Tempels angelegt war, mit Ritualen, die mit der Selene verbunden waren, in Zusammenhang. Ebenso erklärte er die westliche Orientierung von einigen Artemistempeln (a. O. 309).

Viele Heiligtümer der Göttin befinden sich an Häfen, Küsten oder Landspitzen, also an Orten wo das Land zum Meer übergeht⁶⁴⁶. In diesen Heiligtümern muss auch der schimmernde Charakter der Göttin von Bedeutung gewesen sein. Das Licht in diesen Heiligtümern könnte als Leuchtturm für die Seeleute gedient haben⁶⁴⁷.

Die Göttin tritt mit diesem Attribut ab dem 5. Jh. v. Chr. intensiv in der Vasenmalerei und der Plastik auf. In archaischer Zeit dagegen wird Artemis hauptsächlich entweder als Potnia Theron oder mit einem Bogen als Attribut abgebildet. Erst im letzten Viertel des 6. Jhs. taucht eine Reihe von Gefäßen mit einer fackeltragenden Gottheit bei Hochzeitsszenen auf⁶⁴⁸. Die Deutung dieser Gestalt als Artemis ist nicht unproblematisch. Auf einigen Gefäßen ist die fackeltragende Gottheit wegen des beistehenden Rehes mit hoher Wahrscheinlichkeit als Artemis zu deuten⁶⁴⁹. Manche Vasendarstellungen mit Hochzeitsprozessionen zeigen neben

⁶⁴⁶ Anth. lyr. 6,165 Z. 6: Artemis Limenitis; zu Artemis als Übergangsgöttin sowohl bei der Initiation als auch in der Lokalisierung ihrer Heiligtümer vgl. Schachter in: *Le sanctuaire grec* 50f.; S. Guettel-Gole, CW 93, 2000, 475. 478.

⁶⁴⁷ Vgl. S. 100: *Pyrinos Stylos in Munichia*.

⁶⁴⁸ Nach L. Kahil in LIMC II (1984) 749 s.v. Artemis weist die Fackel auf den Terrakottapinakes aus Brauron (Brauron, Mus. K 2614. K 3352. 3565. K 2615; LIMC a.O. Nr. 470*. 471*. 472* s.v. auf den chthonischen Bereich und den ursprünglichen Potniacharakter der Göttin hin; LIMC a.O. Artemis Nr. 1245-1254 mit S. 744 (Artemis mit Fackel) s.v.; Laxander, Fest 68; Bruns, Jägerin 35 deutet die Figur als Artemis wegen ihrer Rolle als Hochzeitgöttin (Anth.Pal. 6,276. 277. 280) bzw. Anführerin des Ehepaares zum neuen Haus; Zusammenstellung bei s. Fink, Hochzeitsszenen passim; vgl. Laxander, Fest 68f.; Mutter der Braut oder des Bräutigams: I. Krauskopf, AA 92, 1977, 26 mit Anm. 38 benennt die fackeltragende Frau nicht. Nach ihrer Meinung könnte sie entweder eine Gottheit – Artemis, Hekate oder Demeter (m.E. ist die Rolle der Demeter bei der Hochzeit nicht bedeutend und daher die Nennung als Demeter nahezu auszuschließen) – oder die Mutter der Braut bzw. des Bräutigams sein; Siurla-Theodoridou, Familie 246f.; Oakley – Sinos, Wedding 26; vgl. Killet, Frau 93 und 98f., die diese Gestalt als die Mutter des Bräutigams oder der Braut deutet. Parisinou, Light 57 sieht in der fackeltragenden Gestalt die Mutter des Bräutigams bzw. der Braut oder Artemis selbst; Laxander, Fest 68f. - Fink, Hochzeitsszenen 186f. und Siurla-Theodoridou, Familie 250f. erklären die Existenz der Artemis in Hochzeitsszenen aus ihrer Funktion als Geburtsgöttin. Dies scheint jedoch abwegig, zumal die Rolle der Artemis als Hochzeitgöttin literarisch belegt ist. Auch G. Jurriens-Helle in: H.A.G. Brijder u.a. (Hrsg.), *Enthousiasmos. Essays on Greek and Related Pottery presented to J.M. Hemelrijk* (1986) 119 deutet die Frau als Artemis.

⁶⁴⁹ Parisinou, Light 57 Nr. 3. 1; 3. 20 und weitere Beispiele mit Artemis; Jurriens-Helle a.O. 114. 118 vertritt die Ansicht, dass das Reh ursprünglich ein Attribut der Artemis war aber danach unterlag die Darstellung des Rehes einem Bedeutungswandel i.e. ist als Attribut der Szene insgesamt zu verstehen. In den Szenen, wo Artemis nur mit Apollon erscheint, wird das Reh als ihr Attribut zu verstehen sein. Laxander, Fest 68f. mit Anm. 350 äußert Bedenken hinsichtlich des Rehes als Hinweis auf Artemis oder Apollon und meint, dass diese Motive durch die „neuartige Sensibilität für stimmungsvolle Motive“ erklärt werden müssen. Killet, Frau 105 dagegen deutet die Kitharodosfigur mit dem Reh als Apollon. Auf einem schwarzfigurigen Thymiaterion aus späterschaischer Zeit

dem Apollon Kitharodos eine weibliche Gottheit, die manchmal mit einem Polos oder mit einer Tanie auf dem Kopf geschmückt ist. In einigen Darstellungen wird eine weibliche Gottheit ohne Attribute dargestellt, und in seltenen Fällen hält sie eine Blume oder Zweige⁶⁵⁰ in der Hand oder rafft ihr Gewand. In anderen Fällen erscheint neben dem Gott eine fackeltragende weibliche Gottheit⁶⁵¹, während weitere Szenen neben Apollon eine Göttin

im Museum von Eleusis (Inv. Nr. 332) erscheint die fackeltragende, von einem Reh begleitete Göttin in einer Prozession der eleusinischen Gottheiten. Siehe dazu M. Tiverios, AM 119, 2004, 147ff.

⁶⁵⁰ Vgl. etwa Hydria des Antimenes-Malers, London, Brit. Mus. 18. 43. 11-3. 83 (B 340): ABV 267, 9; Beazley, Addenda² 69; CVA London, Brit. Mus. (6) III He Taf. 92, 4, Fink, Hochzeitsszenen 108 Nr. 31; Laxander, Fest HZ 72 Taf. 39,2. - Hydria des Augen-Sirenen-Malers, Kassel, Staatl. Kunstsigg. Alg. 14: Beazley, ABV 287, 13; Beazley, Paralipomena 125; Beazley, Addenda² 75; Fink, Hochzeit 119 Nr. 40; Laxander, Fest HZ 69 Taf. 37, 2. - sf. Hydria der London B 339, Gruppe, London, Br. Mus. B 339: ABV 264. 1, 670, 678; CVA London, Br. Mus. 6, III He. 10, Taf. (351. 354) 92. 3; 95. 1. - Mit Zweigen: sf. Hydria des Euphiletosmalers, München, Antikensammlungen J 44: Beazley, ABV 324. 31. - Mit Polos: sf. Amphora des Antimenesmalers, Neapel, Museo Archeologico Nazionale H 2466: ABV 281. 14. - sf. Amphora, Würzburg, Universität Martin von Wagner Museum L 264: E. Langlotz, Griechische Vasen in Würzburg (1932) Taf. 81, 3-4. 84,11 (A, B). - Weibliche Gottheit, die in ihr Gewand rafft: sf. Hydria von L. Kahil dem Lysippidesmalers zugewiesen, Genf, Musée d'Art et d'Histoire 5761; CVA Geneva, Musée d'Art et d'Histoire 2, 29-30, Taf. (116. 118) 60, 1. 4; 62. 1-2.

⁶⁵¹ *Mit einer Fackel*: sf. Amphora des Malers von Tarquinia RC 6847, München, Staatl. Antikenslg. J 692: CVA München (8) Taf. 380, 3; 384, 1 (1798, 1802); LIMC a.O. Nr. 1253* s.v. Artemis; vgl. Laxander, Fest Nr. HZ 78. - sf. Lebes gamikos, Br. Mus. 298; LIMC 1254. - *Mit zwei Fackeln*: sf. Amphora, Athen, NM 1004; LIMC a.O. Nr. 1247. - sf. Hydria, Toronto Royal Ontario Mus. of Archaeology C 317; CVA Toronto I Taf. 25, 4; LIMC a.O. 1248. - sf. Hydria, Bâle, Antikenmus., Kollektion Ludwig, der Eye Siren Gruppe; Beazley, ABV 287, 13; Beazley, Paralipomena 125, 13; LIMC a.O. Nr. 1249*. - sf. Hydria, Los Angeles, Privatkollektion A.W. Silvern Nr. 16, ehem. Kollektion Tracagni, Milan, des Rycroftmalers; Beazley, Paralipomena 149, 28bis; LIMC a.O. Nr. 1250. - sf. Amphora, München, Staatl. Antikensammlung 1413 (J 693) der Leagrosgruppe; Beazley, ABV 366, 85; CVA München I Taf. 45, 1 (139); LIMC a.O. Nr. 1251*. - sf. Lebes gamikos, Athen, NM 19363, in der Art des Antimenes; Beazley, Paralipomena 122; LIMC a.O. Nr. 1252. - Hydria, Neapel, Mus. Arch. Naz. Stg. 32; CVA Neapel (1) III He Taf. 38, 2; vgl. Laxander, Fest Nr. HZ 80. - Hydria der Leagros-Gruppe, Fiesole, Slg. A. Costantini; CVA Fiesole (1) Taf. 23, 2; vgl. Laxander, Fest Nr. HZ 64. - Oinochoe, Klasse von Vatikan G 47, Göttingen, Universität 23, 5; Laxander, Fest Nr. HZ 68 mit Lit. - Hydria nahe Antimenes-Malers, Toronto, Royal Ontario Mus. 919. 5. 133 (C 3179; Beazley, ABV 277, 10; Beazley, Addenda² 72; CVA Toronto (1) Taf. 25,4; Fink, Hochzeitsszenen 112f. Nr. 35 Taf. 24; Laxander, Fest Nr. HZ 94 Taf. 35,3. - Amphora, New York, Metr. Mus. of Art 98. 8. 9; CVA New York, Metr. Mus. (3) Taf. 23,3; Laxander, Fest Nr. HZ 106; sf. Hydria von Antimenes Maler, Beazley, ABV 167, 9, CVA London, Br. Mus. 6, III He. 10 Taf. (351, 354) 92. 4- 95. 2. - sf. Hydria der Eye Siren Gruppe, Basel, Antikensammlung und Sammlung Ludwig LU 25 - sf. Amphora des Berlin 1686 Malers; Beazley, ABV 296, 10; CVA London Br. Mus. 3, III He. 8 Taf. (158. 161) 38. 1 A-B, 41, 1; Beazley, Paralipomena 128. - sf. Hydria, San Simeon (CA), Hearst Corporation, 9518, des Euphiletosmalers;

ohne Attribute zeigen, die sich manchmal dem Gott zuwendet. Manchmal sind zwei weibliche Gestalten ohne Attribute oder eine von beiden fackeltragend abgebildet⁶⁵². In anderen Szenen hält eine weibliche Gottheit eine Blume in der Hand⁶⁵³. Bei allen diesen Hochzeitsdarstellungen muss es sich bei der weiblichen Person neben Apollon um Artemis handeln, und zwar aufgrund ihres Charakters als Hochzeitsgöttin und ihrer Verbindung mit Apollon. In manchen dieser Szenen tauchen auch Hermes und seltener Dionysos auf. In den Darstellungen mit einer weiteren Gottheit ist vielleicht an Leto, die oft neben Apollon und Artemis auftritt und gleichfalls mit der Eheschließung verbunden ist, oder eine andere Hochzeitsgöttin, etwa Aphrodite, zu denken⁶⁵⁴. Bei den Szenen, in denen Artemis fackeltragend erscheint, handelt es sich möglicherweise um eine Adaptierung der Rolle der Mutter, die bei der Hochzeit ihres Kindes eine Fackel hält. Die Tatsache, dass die Göttin entweder mit Blumen oder ohne Attribute erscheint, zeigt, dass die Fackel in dieser Zeit nicht ein festes Attribut der Göttin war, sondern für ihre Rolle bei der Hochzeit gleichsam ausgeliehen wurde⁶⁵⁵. Die Fackel war offenbar in dieser Zeit nicht ein festes Attribut der Artemis⁶⁵⁶.

Weiterhin wird Artemis mit Handfackeln auf Terrakottapinakes aus Brauron aus dem frühen 5. Jh. dargestellt⁶⁵⁷. Die Darstellungen der fackeltragenden Artemis vorwiegend in der

Beazley, ABV 324, 33.- Mit Fackel (?): sf. Hydria, Kopenhagen, Thorvaldsen Mus. Inv 74, des Rycroftmalers; Beazley, ABV 337, 28; Beazley, Paralipomena 148.

⁶⁵² *Zwei Weibliche Gottheiten ohne Attribute*: Würzburg, Universität Martin von Wagner Museum L 312, des Euphiletosmalers; Beazley, ABV 324, 35. - sf. Hydria, Compiègne, Musée Vivienel 1034. - Zwei weibliche Gottheiten, von denen eine mit einer Fackel attribuiert ist: Würzburg, Universität Martin von Wagner Museum L 266; Langlotz a. O. Taf. 77. 1, 75 (A, B). - *Zwei Göttinnen mit Fackeln*: des Antimenesmalers, Paris, Louvre F 232; Beazley, ABV 281. 10; CVA Paris Louvre 4, III. He. 25, Taf. (210) 44, 4-7.

⁶⁵³ LIMC II (1984) 1255. 1256 s.v. Artemis (L. Kahil).

⁶⁵⁴ In einer Szene auf der Hydria, Aberdeen, Univers Inv. 696 (des Euphiletosmalers; Beazley, ABV 324, 32) wird Apollon von zwei Frauen umrahmt, während zwei weitere Frauen hinter dem Hochzeitsgespann folgen, die als Musen identifiziert werden können und die auch neben Apollon auftauchen. Ebenso als Musen sind auch die zwei Gottheiten auf einer weiteren Hydria des Euphiletosmalers zu deuten: Würzburg, Universität Martin von Wagner Museum L 312; Beazley, ABV 324, 35; Beazley, Addenda² 88; LIMC VI (1992) 126 Nr. 404* s.v. Mousai (A. Queyrel).

⁶⁵⁵ LIMC II (1984) Nr. 744. 749 s.v. Artemis (L. Kahil). Als Nympheutria wurde von Bruns, Artemis 35 gedeutet.

⁶⁵⁶ Probleme bei der Interpretation treten auf, wenn in diesen Szenen zwei fackeltragende Gestalten dargestellt sind: Laxander, Fest Nr. HZ 31. 60. 66. 77. 91. 100.

⁶⁵⁷ LIMC a.O. Nr. 700. 470. 471. 472 s.v. Artemis.

Vasenmalerei und später in der Gattung der Weihreliefs sind dagegen ab dem zweiten Viertel des 5. Jhs. überliefert.

Was ist der Grund für das Auftauchen dieser Erscheinungsform der Göttin zu diesem Zeitpunkt? Es muss betont werden, dass Artemis für die Athener in den Perserkriegen eine entscheidende Rolle gespielt hat⁶⁵⁸. Bei der Schlacht von Marathon versprachen die Athener der Artemis Agrotera am Ilissos so viele Ziegen zu opfern, wie Perser getötet wurden⁶⁵⁹. Weil die Zahl sehr hoch war, opferten sie jedes Jahr an ihrem Fest 500 Ziegen⁶⁶⁰. Nach der Schlacht errichteten die Athener am Ilissos einen Tempel der Eukleia, eine Göttin, die mit Artemis gleichgesetzt wurde⁶⁶¹. Der Beistand der Göttin war erheblich größer bei den Kriegereignissen während der zweiten Perserinvasion ein Jahrzehnt später. Bei der ersten Seeschlacht am Artemision nördlich von Euböa wurde die helfende Rolle der Göttin geschätzt und ihr mit einem Weihgeschenk gedankt⁶⁶². Die Athener weihten später im Heiligtum der Artemis Prosoia, das sich an diesem Ort befand, eine Stele⁶⁶³. Ähnlich hoch geschätzt wurde auch die Rolle der Artemis Munichia in der Schlacht bei Salamis. Das Heiligtum wurde im Orakelspruch von Delphi erwähnt und die Küste im Hafen der Mounichia als *χρυσάορος* genannt⁶⁶⁴. In der darauffolgenden Seeschlacht wurde auch die unmittelbare topographische Nachbarschaft des Heiligtums zum Gebiet der Seeschlacht geschätzt, und die Göttin wurde als wichtige Beisteherin während der Schlacht betrachtet. Nach einer anderen Überlieferung war die schimmernde Artemis Munichia als Vollmond in dieser Nacht anwesend⁶⁶⁵. Diese Überlieferung ist unglaubwürdig, da das Seegefecht nicht in der Nacht stattgefunden hat. Wahrscheinlich wollte der Autor die Beziehung der Göttin zur Schlacht betonen. Bezeichnenderweise feierten die Athener die Siegesfeier bei Salamis nicht an dem Tag, an dem die Schlacht stattgefunden hatte, sondern am Fest der Munichia am 16. des Monats

⁶⁵⁸ Vgl. Mommsen, Heortologie 410; Simon, GG 175ff.; dies., Festivals 86; Shapiro, Art 65f.; P. Ellinger in: *Guerres et Sociétés dans les Mondes Grecs à l'Époque Classique*, Pallas 51, 1999, 27ff.; S. Guettel-Cole, CW 93, 2000, 479ff.; zur Beziehung der Artemis zum Krieg s. auch J.-P. Vernant, *Annuaire du Collège de France* 1981/82, *Resumé et Course de Travaux*, 407-419.

⁶⁵⁹ Xen. an. 3,2,12.

⁶⁶⁰ Plut. 862 A-C; Ail. var., 2,25; vgl. Gauer, *Weihgeschenke* 15f.

⁶⁶¹ Vgl. Simon, GG 178.

⁶⁶² Plut. Them. 8,4-6; De Her. Mal. 34,867f.; zum Epigramm einer Stele Sim. FR. 109 Diehl; vgl. Gauer, *Weihgeschenke* 117ff. mit Behandlung des Epigramms.

⁶⁶³ Plut. them. 8,4,2.

⁶⁶⁴ Hdt. 8,76,10.

⁶⁶⁵ Plut. 349f.

Munichion⁶⁶⁶. Die Schlacht fand hingegen vier Monate früher am Ende des Boedromion statt. Die Tatsache, dass die Gedenkfeier bei Salamis an den Festtag der Göttin versetzt wurde, bestätigt die äußerst wichtige Rolle der Göttin bei der Schlacht. An diesem Tag brachten die Athener der Artemis Munichia die sog. Amphiphontes dar, d.h. runde Kuchen mit gesteckten Kerzen, worin sich wieder die Verbindung der Artemis Munichia mit dem Feuer und dem Licht manifestiert⁶⁶⁷. Themistokles, der siegreiche Feldherr der Schlacht, hat einen Tempel der Göttin in seinem Heimatdemos Melite in Athen mit dem Beinamen Aristoboule (die Göttin, die den besten Rat gibt) gestiftet⁶⁶⁸. Der Stratege spielte damit auf den Orakelspruch an und dankte zugleich der Göttin, da sie ihm bei der Entscheidung, den Persern in einer Seeschlacht zu begegnen, geholfen haben soll⁶⁶⁹. Diese Funktion der Göttin als Soteira zeigt auch die Überlieferung von Pausanias⁶⁷⁰, wonach die Athener als Erinnerung an die Aufnahme ihrer Frauen und Kinder durch die Troizenier während des Krieges Marmorstatuen von ihnen in einer Stoa des Heiligtums der Artemis Soteira in Troizen geweiht haben⁶⁷¹. Die Funktion der Göttin als Retterin nach all diesen Ereignissen war besonders bedeutsam und hat

⁶⁶⁶ Plut., vom Ruhm der Athener 349f.; Simon, GG 176; zu Gedenkfeiern an Götterfesten s. A. Chaniotis in: J. Assman (Hrsg.), Das Fest und das Heilige: religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt, Studien zum Verstehen fremder Religionen Bd. 1 (1991) 136ff.

⁶⁶⁷ Athen. 14,645 A-B; Poll. 6,75; Phot. s.v. Amphiphon; Suda s.v. anastatoi; Jeanmaire, Couroi 259; vgl. Graf, Kulte 233f.; ders., ZPE 92, 1992, 4f.; Parisinou, Light 153f. betont die Mondverbindungen des Kuchens. – Graf, Kulte 4f. versucht die Verbindung der Siegesfeier mit der Munichia aus religiösen oder mit den munichischen Ritualen zusammenhängenden Gründe zu erklären. Die soteriologischen Konnotationen des Lichteinsatzes bei dieser Existenzgefahr des Staates sind durchaus richtig erkannt, aber gleichzeitig muss die gesamte Rolle der Göttin im Verlauf der Kriege (s.o.) betont werden. Mommsen, Heortologie 403 glaubt, dass die Amphiphontes nicht für das Siegesfest dargebracht wurden. Einer Überlieferung nach wurden diese Kuchen bei Amphiphos dargebracht also wieder ein Zeichen des Charakters der Artemis als Übergangsgöttin. Zu Amphiphontes s. auch A. Zografou, Chemins d' Hecate (2010) 215ff.

⁶⁶⁸ Plut. Them. 22,2-3; Plut. mor. 869 c-d; vgl. Hoenn, Artemis 91; zum Heiligtum: J. Threpsiades, BCH 83, 1959, 572f.; L. Kahil, AntK 8, 1965, 24; J.S. Boersma, Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B. C. (1970) Kat. XI; Travlos, Athen 121ff.; L. Piccirilli, Themistocle, Aristide, Cimone, Tuciddide di Melesia fra Politica e Propaganda (1987) 147; R. Garland, Introducing New Gods (1992)73ff. Laut Plut. Them. 22,2 stand in dem Tempel auch ein kleines Bildnis (*εἰκόνη*) des Kriegsherrn: Gauer, Weihgeschenke 122; dazu R. Krumeich, Bildnisse griechischer Herrscher und Staatsmänner im 5. Jahrhundert v. Chr. (1997) 78f.

⁶⁶⁹ Artemis wurde eng mit der Familie des Themistokles verbunden. Mit der Weihung einer Statue der Artemis Leukophryene durch die Söhne des Themistokles wurde gewiss auf die Beziehung der Göttin zu Salamis und somit auf die Rolle ihres Vaters bei der Seeschlacht angespielt.

⁶⁷⁰ Paus. 2,31,7.

⁶⁷¹ Vgl. Gauer, Weihgeschenke 121. Die Stoa gehörte nach G. F. Welter, Troizen und Kalauria (1941) 14ff. zum Heiligtum der Artemis Soteira.

erhebliche Wirkung auf den Kult der Göttin. Das Licht der Fackel muss in diesem Zusammenhang die Rettung der Athener und der anderen Griechen bei der Perserinvasion symbolisiert haben.

Als Soteira und verknüpft mit den Perserkriegen wurde Artemis auch von der Stadt Megara verehrt. Die Megarer erzählten dazu eine Geschichte, wonach die Göttin bei der Perserinvasion des Mardonios den Megarern geholfen haben soll⁶⁷². Sie errichteten später eine Statue der Artemis Soteira des Strongylyon in einem Heiligtum auf der megarischen Akropolis Karia. Nach dem Zeugnis der römischen Münzbilder von Pagai und Megara hatte diese je eine Fackel in beiden Händen⁶⁷³. Auch in diesem Fall ist also die Attribuierung einer Statue der Göttin mit Fackel von Bedeutung: Die Retterin bringt das Licht⁶⁷⁴. Als Soteira wurde sie auch in einer Reihe von Kulturen verehrt, in denen aber ihre Rolle in den Perserkriegen nicht mit Sicherheit zum Ausdruck kommt.

In der Vasenmalerei wird Artemis ab dem zweiten Viertel des 5. Jhs. v. Chr. regelmäßig mit Fackel dargestellt. Manche Darstellungen zeigen sie nur mit einer Fackel, andere mit einem Bogen und einer Fackel. Den Zusammenhang zwischen der Fackel und der Funktion der Artemis als Soteira bezeugen zwei hellenistische Statuetten aus Delos. Die Göttin hält in jeder Hand eine Fackel, während die an der Basis angebrachte Inschrift die Gottheit Soteira Phosphoros Artemis nennt⁶⁷⁵.

⁶⁷² Paus. 1,40, 2-4. 44,4; vgl. J.-P. Vernant a.O. 419; dazu S. 78; Ellinger, *Légende* 224ff.

⁶⁷³ Vgl. Gauer, *Weihgeschenke* 124f.

⁶⁷⁴ Dazu s. Graf, *Kulte* 231ff., der die Rolle des Feuers in den Ritualen der Artemis als ein Element hervorhebt, das die Auflösung einer Situation oder Phase markiert und in eine neue einführt; ders., *ZPE* 92, 1992, 274f.; Bremmer, *Götter* 22f. betont auch die Bedeutung des Lichtes als Erlösungssymbol bei Einsätzen der Artemis in vielen kritischen Situationen der verschiedenen Gemeinschaften, wie im Fall des Thrasyboulos und bei der Legende in Byzantion; vgl. ein Epigramm in der *Anth.lyr.* 6,266 Z. 1: *φωσφόρος ὃ Σώτειρα ἐπὶ πόλιδι ἔσταθι κλήρων*. Artemis Soteira wird auf Delos im gleichen Typus dargestellt in Megara: Bruneau, *Cultes* 203ff.

⁶⁷⁵ IDélos 1417 B ii 57 und 68; Dazu Graf, *Kulte* 229f. - Nach einer Überlieferung (Hesych. von Milet: FGrHist 390 F 1, 27) von Stephanos Byzantios. s.v. *Βόσπορος* hat Artemis Phosphoros auch den Einwohnern von Byzanz, einer Kolonie der Megarer, bei der Belagerung ihrer Stadt durch die Makedonen unter Philipp II. geholfen. Beim Versuch der Angreifer, durch einen Tunnel unter der Mauer in die Stadt zu gelangen, zündeten die Einwohner Feuer und retteten somit die Stadt. Hesychios von Milet erklärt den Namen mit einer fackeltragenden Statue der Göttin im Hafen der Byzantiner. Der Kult der Artemis Phosphoros in Byzanz muss mit dem Kult der fackeltragenden Artemis Soteira zusammenhängen. Die Aufstellung der fackeltragenden Statue der Göttin ist gewiss mit der lichtspendenden und schützenden Funktion der Göttin im Hafen zu verbinden; vgl. auch Graf, *Kulte* 230; L.D. Loukopoulou, *Contribution à l' Histoire de la Thrace Propontique durant la Periode archaïque* (1989) 105ff. Bremmer, *Götter* 22f. verbindet auch die Epiklese Phosphoros mit der Funktion der Göttin als Erlöserin.

Dass die munichische Artemis mit dem Licht verbunden war, bezeugt auch eine Überlieferung, wonach im ausgehenden 5. Jh. eine Feuersäule (pyrinos Stylos) auf der Halbinsel Munichia Thrasyboulos mit den Verbannten aus Phyle zum Altar der Phosphoros auf der Halbinsel geführt hat⁶⁷⁶. Die Rolle der Artemis in den Perserkriegen war gewiss so bedeutend, dass sie der Göttin mit entsprechenden Kultverrichtungen gedankt haben. Die Gründung des Brauronions im religiösen Zentrum von Athen neben den alterwürdigen Kulturen der Athena auf der Akropolis könnte also darauf zurückzuführen sein. Ebenso wird die Errichtung des Tempels in Brauron, der Stoa und der anderen Gebäude damit zusammenhängen⁶⁷⁷.

Es ist zudem wahrscheinlich, dass die Kulte der Göttin, die mit dem Feuer und dem Licht verbunden sind, schon früh, d.h. vor den Perserkriegen, existierten. Der Anteil der Göttin am Sieg über die Perser muss der Grund für den plötzlichen Aufschwung ihrer Darstellungen mit Fackel gewesen sein, die entweder als einziges Attribut fungiert oder manchmal mit dem Bogen kombiniert ist. F. Graf betont die Verbindung der Artemis mit Feuerritualen, die den Übergang von einer kriegerischen bzw. kritischen Situation für die Gemeinschaft in die Normalität markieren⁶⁷⁸.

Darüber hinaus kann die Fackel mit verschiedenen Konnotationen verbunden sein. Die Fackel bedeutet sowohl Feuer als auch Licht⁶⁷⁹ und ist damit polysemantisch. Das Feuer wurde in einer Reihe von Initiationsritualen verwendet. Bei den Amphidromia, dem Fest der Geburt, umkreiste man das Neugeborene mit dem Feuer. In den auf den brauronischen Krateriskoi abgebildeten Kulthandlungen laufen die Mädchen mit einer Fackel in der Hand um einen Altar herum⁶⁸⁰. Die fackeltragenden Initiantinnen haben ihre Parallele in ihrer fackeltragenden Herrin. Hier muss das Feuer den Transitionscharakter der Arkteia geprägt

⁶⁷⁶ Clem. Al. Strom. 1,163,2; Xen. hell. 2,4, 2-7; Diod. 14,33,1f. Den Altar überliefert vielleicht Lys. 13,24; vgl. Graf, Kulte 230; J.-P. Vernant in: *Annuaire du Collège de France* 82, 1981/82, 409f.; Ellinger, *Légende* 228ff, der in dieser Geschichte besonders die Rolle der Artemis als Göttin der Eschateia bei der Führung der Männer durch Thrasyboulos betont.

⁶⁷⁷ In der Inschrift des 3. Jhs. v. Chr., die mit der Restaurierung der verschiedenen Gebäude des Heiligtums zu tun hat, wird erwähnt, dass alle diese Gebäude in Brauron für die Rettung des Demos der Athener errichtet wurden. Damit wird auf die Rettung der Athener bei den Perserkriegen angespielt.

⁶⁷⁸ Graf, Kulte 235.

⁶⁷⁹ Allg. zur Symbolik des Lichtes in der Antike s. R. Bultmann, *Philologus* 97, 1948, 1ff. Er bemerkt (ebenda 13. 24f.), dass im Griechischen die Dualität Licht-Dunkel der von Heil und Unheil entspricht.

⁶⁸⁰ Im Hinblick auf das Tragen von Fackeln s. auch Parisinou, *Light* 51ff., die auf die Ehefackeln hinweist und somit glaubt, dass die Fackeln die Arktoi auf ihre Eheschließung vorbereiten. An anderer Stelle (GaR 47, 2000, 30. 34) hält sie die Fackel mit dem reinen Feuer für ein Symbol der „untamed virginity“.

haben, als Zeichen des Endes einer früheren Altersphase und des Anfangs einer neuen⁶⁸¹. Die ähnlichen Darstellungen auf den im Heiligtum der Artemis Munichia gefundenen Krateriskoi sprechen für die Ausführung solcher Fackelagone auch in diesem Heiligtum. Die Fackeln müssen auf nächtliche Rituale hinweisen⁶⁸². Andere nächtliche Feste, die sog. Pannychides, sind in verschiedenen Kulturen der Artemis bekannt⁶⁸³. Bei Opferhandlungen im Kult der Artemis wurden ebenso Fackeln benutzt⁶⁸⁴. Die verbreitete Nutzung von Fackeln im Bereich der Artemisverehrung bezeugen schließlich delische Inventarinschriften, die Fackeln für die Tänze am Fest der Artemisia aufzählen⁶⁸⁵.

Überdies kann die Fackel Gefahren abwenden. Die schützende und gefahrabwehrende Funktion der Göttin kann auch aus der Lage ihrer Heiligtümer und den Aufstellungsorten ihrer Statuen erschlossen werden, etwa der Artemis Hagemona („Anführerin“) in Megalopolis⁶⁸⁶. Manche Kultstätten der Artemis lagen am Eingang von großen Heiligtümern wie der Demeter in Eleusis, im Tempel der Despoina und Kore in Megalopolis, in den Asklepieia von Sikyon, Epidauros und Pergamon⁶⁸⁷. In Athen war an den Propyläen eine Statue der Artemis bzw. Hekate Epipyrgidia aufgestellt. Die Errichtung der athenischen Filiale der Brauronia auf der Akropolis direkt an der rechten Seite der Propyläen muss auch mit ihrem Charakter als Göttin der Tore und der Übergänge zusammenhängen: Die Göttin beschützte auf diese Weise die innerhalb der Akropolis liegenden Einrichtungen. Auf der anderen Seite sind Heiligtümer der Artemis am Eingang von großen Kultstätten dadurch zu erklären, dass Artemis kathartische Funktionen zugeschrieben wurden⁶⁸⁸. Sowohl das Wasser, das dem Wesen der Göttin eigen war, als auch das Feuer der Fackel haben eine reinigende

⁶⁸¹ Hierzu s. die zutreffenden Aussagen von Graf, *Kulte* 241. Nach Parisinou, *Light* 53 weisen die Fackeln einerseits auf den Aspekt der Artemis als Göttin hin, die mit dem Fackellicht verbunden ist, und andererseits dürften sie im Kontext der Vorbereitung der Arktoi auf die Ehe als Vorläufer der zukünftigen Hochzeitsfackeln betrachtet werden.

⁶⁸² Specht, *Schön zu sein* 117; E. Parisinou, *GaR* 47, 2000, 29.

⁶⁸³ Etwa in Letrinoi: Paus. 6,22,9. – Artemis Triklaria in Patras: Paus. 7,19,18; zu Pannychides s. Dowden, *Maiden* 33. 103; zum Einsatz des Feuers bei den Pannychides: Parisinou, *Light* 158f.

⁶⁸⁴ Im Kult der Artemis Basilia in Paionis: Hdt. 4,33,27.

⁶⁸⁵ Zu den inschriftlichen Zeugnissen s. Anm. 587.

⁶⁸⁶ Vgl. S. Guettel-Cole, *CW* 93, 2000, 476ff.

⁶⁸⁷ Dazu auch Ellinger, *Légende* 418; Cole a.O. 475.

⁶⁸⁸ Vgl. Simon, *GG* 158; Ellinger, *Légende* 418.

Kraft⁶⁸⁹. Wer ein Heiligtum betritt, muss also gereinigt werden. Die heilenden Kräfte der Göttin waren auch eng an die heilende Funktion des Wassers geknüpft.

In dieser Hinsicht ist ihre Verschmelzung oder, besser gesagt, der gemeinsame Einflussbereich mit der fackeltragenden Göttin Hekate verständlich, deren Statuen, die Hekataia, an Häusern und Heiligtümern standen⁶⁹⁰. Außerdem ist Hekate ein Beinamen der Artemis, durch den die Göttin sehr wahrscheinlich mit dem Licht konnotiert wird⁶⁹¹. Sowohl Hekate als auch Artemis sind Göttinnen der Tore, der Dreiwege und der Kreuzungen⁶⁹². Dort wurden den Göttinnen Mahlzeiten dargebracht. An beide Göttinnen wurden auch die sog. Amphiphontes dargebracht. Aufgrund der Kerzen und der Etymologie des Namens stellen diese Opferkuchen eine Verbindung mit dem Feuer dar⁶⁹³. Beide Gottheiten sind auch wegen des Fackelattributes als Phosphoroi sowohl in der Literatur als auch inschriftlich bezeugt⁶⁹⁴.

⁶⁸⁹ Zur Reinigungskraft des Feuers: Eur. Hel. 869 HF 937; Iph. A. 1112. 1471; Diphilos Fr. 295; Burkert, Religion 133; ders., HN 295; vgl. Parker, Miasma 227; nach E. Parisinou, GaR 47, 2000, 28ff. symbolisiert das Feuer der Fackel die Reinheit der Frauen.

⁶⁹⁰ Zu dieser Verbindung s. RE II 1 (1895) 1356f s.v. Artemis (Wernicke); LIMC II (1984) 75. 744 s.v. Artemis (L. Kahil). - In Delos: Gallet de Santerre, Délos 132; in Ephesos: G. Charles-Picard, Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l' Ionie du nord (1922) 297 mit Anm. 4; Wilamowitz, Glaube I 165ff.; Nilsson, GGR II 723; Kraus, Hekate 41 mit Anm. 185; Simon, GG 150; dies., AM 100, 1985, 276; Graf, Kulte 229ff. 258; LIMC a.O. 751f. s.v. Artemis; vgl. auch hier die Schwierigkeit bei der Identifizierung dieser Gottheiten, aufgrund der ähnlichen Attribuierung mit der Fackel: F. Graf, ZPE 92, 1992, 275; zu Hekataia: D. Willers in: E. Berger (Hrsg.), Antike Kunstwerke (1996) 301ff.

⁶⁹¹ IG I³ 383 (429/8): Ἐρμοῦ καὶ Ἀρτέμιδος Ἐκάτης. Dazu s. auch RE II 1 (1895). 1383f. s.v. Artemis (Wernicke); Hoenn, Artemis 129; Artemis Hekate auch im Artemision ἐν νήσῳ: Gallet de Santerre, Délos 155f.; zu Artemis Hekate auf Delos vgl. R. Demangel, BCH 1922, 202; vgl. die Epigramme IG XII, 1914 (Rhodes IIIa). XII 3 Suppl. 1328 (Thera 118p); Opfer am 16 Metageitnion an Artemis Hekate und Feuerrituale für Artemis: Erchia (Sokolowski, LSCG 18 B11); Phil. FgrHist 328F, 86. - Muthmann, Quelle 236 führt die Fackel auf die Beziehung der Artemis zur Nacht und zur Unterwelt zurück, die zugleich Einflussbereiche der Hekate sind. Zu der Identifikation der Artemis Selene mit Hekate s. A. Zografou, Chemins d' Hecate (2010) 203f.

⁶⁹² IDélos 1417 C 46: Τὸ Ἀρτεμίσιο τὸ ἐπὶ τῆς Τριόδου; vgl. die Identifizierung von Artemis Hekate mit Artemis Soteira; dazu J. Marcadé, BCH 77, 1953 Anm. 6; Bruneau, Cultes 203; G. Siebert, BCH 90, 1966, 457. Artemis Trioditis in Thessalien: Chrysostomou, Enodia 187f. Zu Hekate als Beschützerin der Tore: Nilsson, GGR II 723; Kraus, Hekate 57ff.; zu den Triodoi s. auch S.I. Johnston, ZPE 121, 1998, 217-224; zum gemeinsamen Einflussbereich der Gottheiten s. auch Muthmann, Quelle 236; Graf, Kulte 257.

⁶⁹³ Athen. 14,645A; Apollod. bei Suda s.v.; vgl. Mommsen, Feste 452f.; Jeanmaire, Couroi 261ff.; M.P. Nilsson Opuscula Selecta III (1968) 193; Graf, Kulte 233ff.; Parke, Feste 212; Brulé, Fille 196 folgert eine Identifikation der Artemis Munichia mit Hekate aufgrund der Darbringung der Amphiphontes in ihren Kulturen.

⁶⁹⁴ Zur Beziehung der Artemis zu Hekate s. auch RE VII 2 (1912) 2769-2782 s.v. Hekate (Heckenbach); Nilsson, GGR I 465; Christou, Potnia 201f.; L. Kahil in: Greece and Italy 77f.; W. Fuchs, Hekate des Alkamenes, Boreas

So schwören die Frauen bei Aristophanes zweimal bei Phosphoros, wobei sie einmal die Göttin als Hekate anrufen. Weiterhin erstreckt sich der gemeinsame Funktionsbereich der Göttinnen über die ganze Welt der Frauen, zu der natürlich auch die Hochzeit und die Geburt gehören. Vielleicht galt die Phosphoros auch als eigenständige Göttin, deren Qualitäten und Funktionen sich im Feuer und im Licht manifestierten. Es wäre daher nicht in allen Fällen nötig, die jeweils angesprochene Gottheit explizit beim Namen zu nennen, da die Funktionen von Hekate und Artemis in einigen Bereichen identisch waren.

Artemis mit der Fackel ist auch eine Göttin der Wege⁶⁹⁵. Diesen Funktionsbereich teilte sie außer mit Hekate auch mit Enodia, der Göttin der Straßen *par excellence*⁶⁹⁶, die ebenfalls mit einer Fackel ausgestattet war. Die Fackel galt in dieser Hinsicht einerseits als ein apotropäisches Symbol, andererseits kann sie mit ihrem Licht in der Nacht den Weg beleuchten und ihn sicherer machen. Die Nutzung des Epithetons Enodia als eine Epiklese der Artemis ist somit verständlich. Zudem wird die Fackel als Attribut einer Gottheit, die eine Rolle als Führer hat, begreiflich. Die Statue der Artemis Hegemone im Tempel der Despoina und Kore in Megalopolis in Arkadien zeigt die Göttin mit Fackeln, eine Attribuierung, die natürlich mit ihrem Epitheton zusammenhängt⁶⁹⁷. Hier dienen die Fackeln mit ihrem Licht zur Beleuchtung der Wege und durch das Feuer zum Schutz vor Gefahren. Auch Persephone ist eine fackeltragende Gottheit *par excellence*. Die Fackeln, die im Kult der Demeter und Persephone sehr verbreitet waren, werden an erster Stelle mit Reinigungsritualen bei den verschiedenen Festen und Mysterien der Gottheiten verbunden gewesen sein⁶⁹⁸.

I, 1978, 32-35; G. Gualandi, Artemis-Hekate, RA 1969, 233-272 Nr. 1-17 Abb. 1-5; 7-21. 24-25; zum Assoziationsbereich des Lichtes vgl. Parisinou, Light 83f. Zum Attribut der Fackel bei Hekate s. auch N. Werth, Hekate. Untersuchungen zur dreigestaltigen Göttin (2006) 153ff. Zur Assimilierung der Artemis Enodia mit Hekate in Thessalien s. A. Moustaka, Kulte und Mythen auf thessalischen Münzen (1983) 30ff. Zu Hekate Enodia s. Chrysostomou, Enodia 221ff.

⁶⁹⁵ Zu Artemis Hegemone RE II 1(1895) 1386 s.v. Artemis (Wernicke); Jost, Cultes 417f.

⁶⁹⁶ Artemis und Hekate in Delos: Gallet de Santerre, Délos 132; RE a.O. 1384 s.v. Artemis, zur Assimilierung von Artemis und Enodia: LIMC a.O. 75 s.v. Artemis; zu Artemis Enodia in Pherai: Farnell, Cults II 504f.; Kraus, Hekate 77ff.; Nilsson, GGR II 723; P.A. Pantos, Archaiognosia 2, 1981, 96ff. (in Beroia); L. Robert, Hellenica XI-XII (1969) 588-595; Muthmann, Quelle 236; zu dieser Göttin ausführlich Chrysostomou, Enodia; zu der Artemis Enodia: a.O. 187ff. 221ff.; zu einer Beziehung zwischen Artemis Enodia, Phosphoros und Soteira s. Graf, Kulte 230.

⁶⁹⁷ Paus. 8,37; vgl. Jost, Cultes 417f.

⁶⁹⁸ Über die Verbindung der Artemis mit Demeter und Persephone s. RE II 1 (1895) 1363f. s.v. Artemis (Wernicke); Roscher, ML I 1 (1965) 570f. s.v. Artemis (Schreiber); N.S. Richardson, The Homeric Hymn to Demeter (1989) 165ff.; Parker, Miasma 227f.; zur Nutzung des Feuers an den Festen der Göttinnen

Auf dem Weihrelief in Dresden (Ap 17) ist rechts die Apollinische Trias und links eine fackeltragende weibliche Göttin abgebildet, die inschriftlich als Kourotrophos bezeichnet wird. Das Relief stammt möglicherweise aus Milet. Der Kult der Kourotrophos ist auch in Athen bezeugt⁶⁹⁹. Im folgenden soll der Frage nachgegangen werden, warum eine als Kourotrophos bezeichnete Gottheit eine Fackel trägt. Die Antwort hängt sicherlich mit den Konnotationen zusammen, welche die Fackel vermittelt, nämlich das Licht und das Feuer. Das Feuer kann das Böse abwehren und die Kinder beschützen. Das Licht kann auch die Kinder, welche die Dunkelheit ängstigt, beruhigen. Bei der Verbindung der Fackel mit der Kourotrophie ist auch ein symbolischer Einsatz des Feuers bedeutsam. Es gibt eine Reihe von Mythen – das bekannteste Beispiel ist der Fall des Achilleus –, bei denen heroische Kinder durch ein Feuerbad unsterblich gemacht wurden⁷⁰⁰. Diese Wirkungskraft des Feuers muss auch Artemis zu eigen gewesen sein, da sie eine Kourotrophosgottheit ist.

Die Erklärung, dass die Fackel bei Artemis ausschließlich auf ihren Aspekt als Geburtsgöttin hinweist, trifft nur bedingt zu⁷⁰¹. Probleme bereitet dabei die Tatsache, dass die Göttin der Geburt schlechthin, Eileithyia, kein spezifisches Attribut hatte⁷⁰². In der Vasenmalerei wird Eileithyia niemals mit einer Fackel dargestellt. Die einzige Ausnahme in ihrer Ikonographie ist das Kultbild der Göttin in Aigion, ein Werk des Bildhauers Damophon, das eine Fackel in der Hand hält⁷⁰³. Bei diesem relativ späten, aus dem 2. Jh. v. Chr. stammenden Werk dürfte Eileithyia, aufgrund der mit Artemis gemeinsamen Funktion im Geburtbereich, die Fackel

hauptsächlich als Reinigungselement s. Parisinou, *Light* 60ff. (Nutzung des Feuers in den Totenritualen). 67ff. (bei den eleusinischen Mysterien) 126ff. (Thesmophoria und Haloa). Vielleicht ist das Feuer in diesen Kulten als fruchtbarkeitsbringendes Element für den Boden (Parisinou, *Light* 126) zu verstehen.

⁶⁹⁹ Kourotrophos-Heiligtum auf der Athener Akropolis: dazu s.Th. Hadzisteliou-Price, *Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities* (1978) 35 Nr. 251 Abb. 22; E. Simon in: *Matronen* 163.

⁷⁰⁰ Demeter und der Säugling Damophon; dazu Parisinou, *Light* 49ff.; vgl. Hatzisteliou-Price, *Kourotrophos* 157 Anm. 21. Sie (ebenda) nennt die Göttin Leukothea und will die Fackel, wie bei Hekate und Persephone der Fall ist, als Attribut des chthonischen Charakters der Leukothea erklären. Dies widerspricht allerdings ihrer ersten Deutung der Fackel der Kourotrophos des Reliefs als Attribut der Geburtsgottheiten.

⁷⁰¹ Pingiatoglou, *Eileithyia* 85f. führt die Fackel bei Artemis auf ihren Aspekt als Gebärtsgöttin zurück; so auch Simon in: *Matronen* 160. Simon (ebenda 160) erklärt die Diskrepanz zwischen der Funktion der Artemis als eine Gebärtsgöttin einerseits und ihrem Verzicht auf ihre eigene Eheschließung und den Mutterstatus andererseits aus dem antiken Glauben, der für die Fruchtbarkeit die absolute Reinheit voraussetzte. Forsén, *Gliederweihungen* 136 erklärt die Fackel auf dem Weihrelief der Artemis Kaliste in Kerameikos (K1) als Symbol ihres Charakters als Gebärtsgöttin.

⁷⁰² Dazu s. Pingiatoglou, *Eileithyia* 81ff.; F. Graf, *ZPE* 92, 1992, 295.

⁷⁰³ Paus. 7,23,5; Pingiatoglou a.O. 81f.

eher von dieser übernommen haben⁷⁰⁴. Auch Münzbilder mit fackeltragenden Göttinnen aus Aigion, Argos und Bura oder mit weiblichen Kopfdarstellungen und einer Fackel aus Tegea, die als Eileithyadarstellungen gedeutet wurden, sind umstritten, da sie auch andere fackeltragende Göttinnen, wie Artemis, Hekate, Demeter oder Persephone, darstellen können⁷⁰⁵.

Bei Artemis ist die Fackel im Zusammenhang mit ihrer Funktion als Geburtsgöttin sicherlich von Bedeutung. Auf insgesamt drei Weihreliefs aus Gonnoi (G 1), Echinon (Ech 1) und aus dem Heiligtum der Artemis Eileithyia auf Delos (D 2), auf denen die Göttin hauptsächlich als Geburtsgöttin verehrt wurde, ist sie mit einer Fackel ausgestattet. Hier steht das Feuer sowohl für seine apotropäische Kraft für den Schutz des Neugeborenen und der Frau als auch für seine Reinigungskraft⁷⁰⁶, da Artemis auch eine Göttin der Reinigung ist⁷⁰⁷. Die Geburt war mit Befleckung verbunden, weshalb eine darauffolgende Reinigung notwendig wurde. Neben dem Wasser, das, wie schon oben erwähnt, durch die Lage zahlreicher Artemis-Heiligtümer am Meer, an Flüssen oder an wasserreichen Gebieten als wesentliches Element die entsprechenden Kulte prägte, bildete das Feuer das zweitwichtigste Element für die verschiedenen Rituale in der Welt der Frauen, in denen die Reinigungen wesentlich waren. Gleichzeitig wirkte das Feuer übelabwehrend im Hinblick auf die Gefahren bei der Entbindung, sowohl für die Mutter als auch für das Kind⁷⁰⁸. Ihr Epitheton Agne⁷⁰⁹ ist hier von Bedeutung und bezieht sich gewiss auf ihre reinigende Funktion. Das Feuer besaß in

⁷⁰⁴ Vgl. Pingiatoglou, Eileithyia 85f.

⁷⁰⁵ Bura: Imhoof-Blumer – Gardner NCP 88f. Taf. S I. - Aigion: Weibliche Gottheit mit einer Fackel in der einen Hand oder in beiden Händen (Imhoof-Blumer – Gardner, NCP 83f. Taf. R VI. R VII. R. VIII); H.P. Laubscher, Hellenistische Tempelkultbilder (1969) 64ff. – Argos: auf einer Münzmission ist eine fackeltragende Göttin dargestellt während auf einer anderen zwei fackeltragende Göttinnen zu sehen sind (Imhoof-Blumer – Gardner, NCP I 38f. Taf. KXL). Diese tragen jeweils einen Köcher, der eher an Artemis erinnert; zur Schwierigkeit, diese Gestalten mit Eileithyia zu verbinden, s. Pingiatoglou, Eileithyia 82ff.

⁷⁰⁶ Vgl. Pingiatoglou, Eileithyia 84ff.; zur Feuerreinigung mit Fackel Dipilos Fr. 126; Lukian. Alex. 47; Necyom. 7; vgl. Burkert, Religion 133; zu den Riten mit Fackel Paus. 7,23,6; Parisinou, Light 48f. Ihre Ansicht jedoch, dass die Fackel auf die Funktion der Göttin hinweist, in der sie tödlich für die Wöchnerinnen wirkt, wird kaum zutreffen, da dies negative und furchterregende Konnotationen erwecken könnte. Es ist also eher auf die positive Funktionen der Fackel im Bereich der Geburt hinzuweisen. Zu dem Licht bei der Geburt: Parisinou a.O. 45; zur Nutzung des Feuers als Reinigungsmittel in den verschiedenen Kulturen s. J.N. Lambert – G. Pieri, Symboles et rites de l'ancestralité et de l'immortalité: le vent, la pierre, l'eau et le feu dans les mythologies (1999) 304ff.

⁷⁰⁷ Zu Artemis als Göttin des Reinen bei Schlachtung, im Tod allgemein und bei der Geburt vgl. Simon, GG 156; dies. in: Matronen 160.

⁷⁰⁸ Vassits, Fackel 74; Samter, Geburt 67ff.; Pingiatoglou, Eileithyia 85 Anm. 227.

⁷⁰⁹ Zu Artemis Agne und Jungfrau vgl. Roscher, ML II (1965) 580 s.v. Artemis (Schreiber).

der antiken Überlieferung eine reinigende Kraft⁷¹⁰. Artemis als Göttin der Übergänge schützte also die Frauen auch bei der Geburt eines Kindes und damit bei dem für sie existentiellen Wechsel vom Status des Mädchens zu dem der Frau.

Die Fackel der Artemis wurde von manchen Forschern in Zusammenhang mit ihrer in der literarischen Überlieferung belegten Funktion als Ehegöttin, als Nympheutria, gebracht⁷¹¹. Die fackeltragende Artemis tritt auch, wie schon angesprochen wurde, in Hochzeitsszenen auf und übernimmt die Rolle der Mutter der Braut oder der Mutter des Bräutigams. Auch die Fackel mit dem Licht und dem Feuer gilt als schützendes und apotropäisches Symbol für die Eheleute⁷¹². Hier stellt sich die Frage, ob die in den Ritualen der Hochzeit eingesetzte Fackel Artemis zugewiesen wurde, da sie eine Ehegöttin ist, d.h. die Göttin, die das Ehepaar in dessen neue Lebensphase führt. Auf der anderen Seite könnten das Licht und das Feuer auch bereits das Wesen der Göttin charakterisieren. In diesem Sinn steht die Übernahme der Rolle der fackeltragenden Gestalt durch Artemis in Hochzeitsszenen mit Elementen ihres Kosmos in Verbindung.

⁷¹⁰ Vgl. Lukian. Philopoin. 12; zur Fackel als kathartisches bzw. apotropaisches Symbol bei der Geburt s. Vassits, Fackel 54ff.

⁷¹¹ Nach Wernicke RE II 1 (1895) s.v. Artemis, weist die Fackel der Artemis sowohl auf ihre Rolle als Hochzeits- als auch als Jagdgöttin hin; Roscher, ML I 1 (1965) 574 s.v. Artemis (Schreiber); Bruns, Artemis 34f.; Simon, GG 236; LIMC II (1984) 744 s.v. Artemis (L. Kahil); Gounaropoulou – Dakoronia, Artemisrelief 224; über den Einsatz der Fackel in verschiedenen Eheritualen s. Parisinou, Light 51ff. Parisinou ebenda 54 meint, dass die Fackel der Artemis mit der Eheschließung in Verbindung steht. Die Gestalt mit der Fackel sei demnach entweder die Mutter des Bräutigams oder die fackeltragende Göttin Artemis.

⁷¹² Dazu Vassits, Fackel 76ff.; RE VII 2 (1909) 1498 s.v. Fackel (Mau); Pingiatoglou, Eileithyia 85; zum Einsatz der Fackel bei den verschiedenen Eheritualen s. E. Parisinou, GaR 47, 2000, 28ff.; vgl. L.B. Zaidman in: Geschichte der Frauen 398. Parisinou, Light 48 sieht in der Fackel der Artemis im Zusammenhang mit der Geburt auch ein Bestrafungssymbol für die bei der Geburt verstorbenen Frauen, was aber abwegig scheint. Die in den antiken Quellen für die Fackel als Attribut der Artemis genannte Erklärung, dass nämlich Eileithyia mit ihr (und dem Licht) die Kinder ans Licht der Welt bringt, hält Parisinou Light 48 für möglich, während Pingiatoglou, Eileithyia 84 diese Erklärung für metaphorisch hält. Ähnlich wird der Versuch, die Fackel der Eileithyia mit der Verbindung dieser Göttin zu Selene im Zusammenhang zu bringen, (H. Usener, RhM 23, 1868, 333) als unzutreffend bezeichnet: Pingiatoglou, Eileithyia 84 Anm. 224; Parisinou, Light 48. Die Fackel ist hier als positives Element, d.h. als Schutz und Reinigung, und nicht als Zeichen einer Katastrophe zu verstehen. Die Fackel bei den Hochzeitsriten weist nach E. Parisinou, GaR 47, 2000, 34 auch auf die Jungfräulichkeit der Braut hin.

Für Artemis als Göttin der Gerichtsbarkeit und der Bestrafung muss die Fackel von Bedeutung gewesen sein⁷¹³. Hier ist das Licht als Gerechtigkeitsymbol zu verstehen. Das Feuer der Fackel dient der Göttin zudem als Waffe bei der Bestrafung der Ungerechten. Ein Epigramm der *Anthologia Palatina* bringt diese Funktion des Feuers deutlich zum Ausdruck⁷¹⁴. Einerseits besitzt das Feuer der Göttin durch sein Licht eine positive Wirkung, andererseits kann es die Ungerechten bestrafen⁷¹⁵. Die Benutzung der Fackel durch die Göttin als Waffe zeigen auch Vasenbilder, in denen die Göttin die Fackel bei der Jagd oder im Kampf gegen die Giganten einsetzt⁷¹⁶.

Die Göttin als *Phosphoros* wurde auch auf der Agora, dem politischen Zentrum von Athen, verehrt⁷¹⁷. Inschriftliche Zeugnisse späterer Zeit bezeugen, dass Artemis *Phosphoros* neben Artemis *Boulaia* und Apollon *Prostaterios* vor der Ratsversammlung ein Opfer erhielt. Die Göttin⁷¹⁸ wurde auf der Agora überwiegend als *Boulaia* verehrt, ein Epitheton, das mit ihrem Beistand in den Perserkriegen zusammenhängen muss. Wie schon oben erwähnt wurde, ehrte sie Themistokles durch die Errichtung eines Tempels in Melite mit der Epiklese *Aristoboule*, die Göttin die den besten Rat gibt. Außerdem kann die Verknüpfung der Artemis mit der *Boule* bzw. der Politik durch die Überlieferung erklärt werden, wonach eine Feuersäule in *Munichia Thrasyboulos* zur Wiederherstellung der Demokratie geführt hat. Die Bezeichnung der Artemis in zwei Inschriften sowohl mit dem Epitheton *Boulaia* als auch mit der Epiklese

⁷¹³ Dazu s. auch S. 108; Wide, *Kulte* 127 sieht in der Artemis *Oupis* in Lakonien eine Göttin, die das Unrecht sieht; ein Epigramm in der *Anth. lyr.* 6, 267 spricht auch diesen Gerechtigkeitsaspekt der Göttin an.

⁷¹⁴ IG XII 5 229 Z. 6-7. Es ist umstritten, ob es sich bei der fackeltragenden Göttin um Artemis oder Persephone handelt, aber die Ambivalenz des Feuers wird deutlich zum Ausdruck gebracht; vgl. Graf, *Kulte* 232; zum Feuer als Bestrafungsinstrument der Erinnyen vgl. Aeschin. *Gegen Timarchos* 190; vgl. auch die ambivalente Nutzung des Feuers als Lichtquelle am Fest der Eumeniden: Aesch. *Eumen.* 1005.

⁷¹⁵ Zu den Funktionen des Feuers bzw. Lichtes als vernichtendes und Gerechtigkeitsymbol vgl. Parisinou, *Light* 111; vgl. auch eine spätere Inschrift (2. Jh. n. Chr.) aus Kleinasien: F. Graf, *ZPE* 22, 1992 Z. 18.

⁷¹⁶ Als Waffe in der Gigantomachie; *Kylix*, Berlin, Staatliche Mus. F 2531 E, Ende des 5. Jhs. - Bei der Jagd gegen einen Hirsch: attisch-rf. Pelike, London, British Mus. E 432, Anfang des 4. Jhs.; LIMC II (1984) 396* s.v. Artemis (L. Kahil); vgl. RE II 1 (1895) 1357 s.v. Artemis (Wernicke). - Die Fackel besitzt eine zerstörerische Kraft: dazu Demand, *Birth* 1994, 88. 211 Nr. 5; die Fackel bei Artemis und anderen Gottheiten als Waffe: Parisinou, *Light* 108ff.; zur Verbindung von Fackel und Jagd: Simon *GG* 156.

⁷¹⁷ Agora I 6006; R.E. Wycherley, *Literary and epigraphical Testimonia. The Athenian Agora* 3 (1957) 57; ders., ebenda Nr. 120; vgl. RE II 1 (1895) 1350f. s.v. Artemis (Wernicke).

⁷¹⁸ Agora I 2361 Z. 19-20; Wycherley a.O. 55 Nr. 118. - Agora I 787 Z. 10-13; Wycherley a.O. 55 Nr. 119. Als *Boulephoros* auch in Milet verehrt: Sokolowski, *LSAM* 47 (228/227 v. Chr.); vgl. Simon, *GG* 152f.; zu Artemis und den politischen Institutionen vgl. RE II 1 (1895) 1350f. s.v. Artemis (Wernicke); Kontis, *Artemis* 156; Nilsson, *GGR* I 484ff.

Phosphoros könnte auch mit der Funktion des Lichtes und des Feuers in Verbindung stehen. Das Licht hat soteriologische Konnotationen, während die Fackel mit dem Feuer als Bestrafungsinstrument verstanden werden könnte. Gleichzeitig besaß Artemis als Eukleia einen Tempel auf der Agora, und dort wurde sie als Eukleia (gute Gesetzgebung) verehrt⁷¹⁹, worin eine weitere Verknüpfung mit der politischen Ordnung zu erkennen ist. In diesem Zusammenhang wird auch die enge Verbindung von Apollon, der als Patroos, d.h. als Vatergott der Athener einen Tempel auf der Athener Agora besaß, und seiner Schwester Artemis eine wichtige Rolle gespielt haben. Artemis, eine Göttin der Eschateia und der Initiation, wird also einen Platz auf der Agora gehabt haben, einerseits aufgrund ihres Beitrages zur Freiheit und Demokratie und andererseits durch ihre Verbindung mit Apollon, mit dem sie sowohl verwandschaftlich als auch durch einen gemeinsamen Funktionsbereich verbunden ist.

2. Artemis als Jagdgöttin

Die Ikonographie der Artemisreliefs zeigt die Göttin vorwiegend stehend oder auf einem Felsen sitzend. In einer Reihe von stehenden bzw. sitzenden Artemisbildern ist die Göttin mit einem Bogen ausgestattet und somit als Jägerin gemeint (Ap 19, B1, A1, Eph 1, Ap 2, Ap 15). Eine kleine Serie innerhalb dieser Gruppe zeigt sie in Bewegung bzw. bei der Jagd. Auf dem fragmentarischen Relief aus Brauron B 7 (*Taf. 3,1*) trägt die Göttin ein Gewand, das bis unter das Knie reicht, also ein Gewand günstig für die freien Bewegungen. Der Hund und der aus Metall eingesetzte rekonstruierte heute verlorengegangene Bogen in der linken Hand weisen auf den Bereich der Jagd hin. Auf zwei weiteren fragmentarischen Reliefs aus dem Brauronion (A 2, A 3) ist die Göttin in heftiger Schrittstellung bei der Jagd dargestellt. Auf A 3 trägt sie ein kurzes Gewand und schwingt mit der Rechten ein Lagobolon, während sie auf A 2 mit zwei Fackeln in den Händen laufend wiedergegeben ist. Auf beiden Reliefs tritt ein Hund als Jagdbegleiter auf. Auf dem mit hoher Wahrscheinlichkeit aus dem Brauronion stammenden Relief A 6 erlegt die Göttin mit einem Speer einen Hirsch. Auf einem weiteren Relief aus Megara⁷²⁰ (M 1) verfolgt die eine Fackel in jeder Hand haltende Göttin einen Hirsch. In all diesen Beispielen ist die brauronische Göttin als Jägerin gemeint, die in der Eschateia lebt und die Jagd ausführt.

⁷¹⁹ Hoenn, Artemis 92. Zu Eukleia und Eukleia s. Wilamowitz, Glaube 1, 184f.; R. Hampe, RM 62, 1955, 107-123 Taf. 42-45; A. Schachter, Cults of Boiotia 1 (1981) 102-106;

⁷²⁰ Zu Beziehung von Jagd und Krieg s. Fornasier, Jagddarstellungen 171. 173f.

Die Jagd nimmt also in der Welt der Göttin eine zentrale Position ein. Schon in der Mythologie hat sie den Kentauren Chiron in den verschiedenen Jagdtechniken unterrichtet⁷²¹. Von diesem hat eine Reihe von mythischen Helden wie Aktaion, Meleager und Achill, die Kunst des Jagens erlernt⁷²². Die Jagd galt also als ein unabdingbares Element in der Erziehung des Helden⁷²³. Sie dient zur körperlichen Ertüchtigung und geistigen Kräftigung und bildet folglich ein unabdingbares pädagogisches Medium. Es ist nicht zufällig, dass Chiron, der Pädagoge par excellence, als ein trefflicher Schützer galt. Viele heroische Taten waren eng mit der Jagd gegen Tiere oder Mischwesen, die eine Existenzgefahr für die Gemeinschaft bildeten, verbunden⁷²⁴. Der Heros war zugleich ein Jäger⁷²⁵. Artemis jagte mit Heroen wie Orion⁷²⁶. Sowohl die Einzeljagd als auch die Gruppenjagd verkörperten vielschichtige Werte. Die Jagd erfolgte in der Eschatia im Domain der Göttin und diente zur Kenntnis des eigenen Landes, was ein wesentliches Element in der Initiation der Jungen darstellte.

Auch Xenophon und Platon würdigen die Werte der Jagd und empfehlen sie für die Erziehung der Jungen in der athenischen Gesellschaft⁷²⁷. Aber nicht nur in Attika, sondern in vielen griechischen Gesellschaften galt die Jagd als ein unabdingbarer Bestandteil in der Initiation der Jungen⁷²⁸. In Sparta wurde die Jagd hoch geschätzt und in der Verfassung der Stadt geregelt, während in Makedonien keiner an den gemeinsamen Symposien teilnehmen durfte, bevor er einen Eber erlegt hatte⁷²⁹. Die Jagd war somit eine Erprobungsetappe auf dem Weg zur Männlichkeit und dadurch zum vollwertigen Mitglied der griechischen Staaten⁷³⁰. Die Jagd verlangte Mut, geistige, sinnliche und körperliche Fähigkeiten, und all dies waren nötige Voraussetzungen für den Kriegsdienst⁷³¹. Auffallend ist dabei, dass die Göttin nicht nur mit Fernwaffe jagt, sondern gegen das Tier auch körperlich in Konfrontation tritt (A 6). Diese

⁷²¹ Xen.kyn. 1,1.

⁷²² Xen. Kyn. 1,1-12; RE IX 1 (1914) 558 s.v. Jagd (Orth); vgl. Fornasier, Jagddarstellungen 147f. 151; Sachs, Jagd 15.

⁷²³ Fornasier, Jagddarstellungen 170.

⁷²⁴ A. Schnapp, *Le chasseur et la cité. Chasse et érotique en Grèce ancienne* (1997) 270; Fornasier, Jagddarstellungen 170.

⁷²⁵ RE IX 1 (1914) 559 s.v. Jagd (Orth).

⁷²⁶ Sachs, Jagd 34.

⁷²⁷ Plat. leg. 1, 763; Xen.kyn. 1,18; 12,1-11; 13, 11-18; vgl. Fornasier, Jagddarstellungen 148ff.

⁷²⁸ Fornasier, Jagddarstellungen 146; Sachs, Jagd 53f.

⁷²⁹ Sparta: Xen. Rep.Lac. 4,7; vgl. RE IX 1 (1914) 559 s.v. Jagd (Orth) -.Makedonien: RE IX 1 (1914) 559 s.v. Jagd (Orth).

⁷³⁰ Fornasier, Jagddarstellungen 164.

⁷³¹ RE IX 1 (1914) 558f. s.v. Jagd (Orth); Fornasier, Jagddarstellungen 146. 164ff; Sachs, Jagd 53.

Komposition weist, außer den Jagdqualitäten von Artemis, auch weitere Konnotationen auf, denn die Jagd war, wie schon oben angesprochen wurde, für die Kriegshandlungen bedeutend und kann somit den Vorbildscharakter der Initiationsgöttin betonen: Genauso wie die Göttin jagt, genauso müssen auch die jungen Männer jagen und in einem übertragenen Sinne kämpfen.

Auch als Initiationsgöttin der jungen Mädchen, verkörperte Artemis das Ideal der wilden, amazonhaftigen, ungezähmten Jungfrau. Die Jagd war damit ein wesentliches Element dieses Bildes.

Die Bereiche Jagd und körperliche Betätigung stellen wichtige Aspekte der jugendlichen Göttin dar, die somit als Schutzgöttin mit dem Gymnasion und der Athletik in Verbindung gebracht wird⁷³².

3. Artemis mit Fackel und Bogen

Mit der Kombination von Fackel und Bogen wird Artemis auf der hochklassischen Reliefweihung der Polystrata aus Argos A 1 dargestellt. Die Göttin hält den Bogen in ihrer vorgestreckten Linken und mit der Rechten eine nach unten gerichtete brennende Fackel. In einem ähnlichen Figureschema erscheint die Göttin auf einer um 460 v. Chr. datierten rotfigurigen Lekythos⁷³³. Auch auf dem thessalischen Relief mit der Darstellung der apollinischen Trias Ap 13 hält die Göttin in der herabhängenden Linke den Bogen, während sie in der vorgestreckten Rechte sehr wahrscheinlich eine ursprünglich in Bemalung wiedergegebene Fackel hielt. Eine mögliche Kombination der zwei Attribute kommt auch auf dem frühhellenistischen Relief aus Echinon E 1 vor. Die statuarisch dargestellte Artemis ist in einen Peplos gekleidet und hält in ihrer vorgestreckten Rechten eine auf den Boden aufliegende und nach vorne gerichtete Fackel. Die mit dem Ellbogen an einen Pfeiler sich stützende Göttin hielt sehr wahrscheinlich einen aus Metall gefertigten Bogen in ihren linken Hand. Bei den oben genannten Beispielen ist eine Kombination der Jagd- und Lichteigenschaften der Göttin intendiert und somit die zwei verschiedenen Wesensbereiche in einem Bild vereint.

⁷³² s. auch S. 46ff.

⁷³³ Rotfigurige Lekythos in Zurich, Koll. Hirschmann G 36; LIMC II (1984) 409* s.v. Artemis (L. Kahil). Zu Artemis mit Fackel und Bogen vgl. LIMC II (1984) 654ff. 749 s.v. Artemis (L. Kahil).

4. Spendebilder

Mit einer Phiale als Attribut erscheint Artemis auf den Reliefs B 1, A 1, Un 4 und Fu 4⁷³⁴. Auf dem brauronischen Relief B1 hält die in einen hochgegürteten Peplos gekleidete stehende Göttin den Bogen in der Linken und eine schräg gehaltene Phiale in der Rechten. Eine ähnliche Kombination, nämlich Bogen in der linken und eine Phiale in der rechten Hand ist auf dem sitzenden Figurentypus der Artemis auf dem Relief aus dem Brauronion A 1 zu sehen. Eine Phiale in der vorgestreckten linken Hand hält die im Profil nach rechts gewendet stehende Artemis auf dem fragmentarisch erhaltenen Relief in London Fu 4. In den oben genannten Beispielen hält Artemis die Phiale nicht attributiv, sondern vollbringt offenbar eine Spende. Mit einer Phiale in der Rechten ist vielleicht auch letztlich die spätklassische sitzende Artemisfigur auf dem Relief aus Brauron B 3 zu rekonstruieren. Als ministrierende Göttin mit einer Kanne in der Rechten kommt Artemis auf dem Relief aus Sparta Ap 8, dem Relief aus Milet Ap 17 und dem Relief aus Pergamon Gv 5 auf. Auf Ap 8 und Ap 17 dient sie ihrem Bruder und auf dem Relief Gv 5 Asklepios.

Mit einer horizontal gehaltenen Phiale in der rechten Hand ist auch der sitzende Apoll auf dem Relief aus dem Pythion in Ikaria in Attika Ap 4 abgebildet. In der weggebrochenen rechten Hand hielt er auf dem Höhlenrelief des Neoptolemos (Gv 2) der ebenfalls sitzende Apoll wahrscheinlich eine Phiale. Auch Leto hält mit der herabhängenden Rechten die Phiale auf drei thessalischen Reliefs mit Darstellungen der Trias (Ap 12, Ap 13, Ap 15). Die Durchführung von rituellen Handlungen seitens der Sterblichen ist in der Gattung der Weihreliefs selten. Nur ein einziger Mensch vollbringt die Spende in den untersuchten Reliefweihungen, nämlich auf dem unbestimmten Relief aus Ägina Un 4.

In der Forschung divergieren die Meinungen, was die Deutung der Spendszenen anbelangt. A. Furtwängler⁷³⁵ meint, dass die Götter als die Empfänger der Weihung von den Menschen zu verstehen seien. Himmelmann⁷³⁶ sieht die Spende als Ausdruck der Heiligkeit des Gottes. E. Simon glaubt, dass die Götter wirklich opfern⁷³⁷. In die entgegengesetzte Richtung weist

⁷³⁴ Zu Athena mit Phiale auf Weihreliefs s. E. Vikela, AM 120, 2005, 143. Zu Artemis in Spendszenen s. auch LIMC II (1984) 749 s.v. Artemis (L. Kahil). Zur Libation siehe auch ThesCRA I (2004) 2.b. Libation 237ff. (E. Simon).

⁷³⁵ A. Furtwängler, *Intermezzi*, Kunstgeschichtliche Studien (1896) 27.

⁷³⁶ N.Himmelmann, *Zur Eigenart des klassischen Götterbildes* (1959) 31; ders. a.O. 57ff.

⁷³⁷ Aktsele, *Altäre 24* meint, dass spendende Götter, wie im Falle der apollinischen Trias, die Vorbilder für die menschlichen Opferhandlungen bildeten. G. Bakalakis, *Ἀνασκαφή Σπέρμης* (1967) 66f. sieht in der Spende einen Beleg dafür, dass die Griechen nach einem göttlichen Vorbild suchten.

die Ansicht von W. Fuchs, wonach die Spende eine Manifestation der Menschlichkeit des Gottes sei⁷³⁸. J. Welp deutet in seiner Untersuchung zu thronenden Göttern die spendenden Zeus und Poseidon als Projektionen menschlichen Verhaltens, während die Bilder des spendenden Apollon als Zeichen der Frömmigkeit⁷³⁹. Die Spendeszenen mit Zeus und Poseidon bringt Welp mit der Frömmigkeit der Griechen in Zusammenhang, die als Gegenbild zu den persischen Frevlern verstanden worden wären⁷⁴⁰.

Die Spendebilder müssen in folgenden Kategorien unterteilt werden werden: 1) alleinstehende Götter mit orizontal gehaltenen Phiale mit oder ohne Adoranten, 2) Gottheiten mit Phiale, die selbst vor einem Altar oder ohne Altar spenden⁷⁴¹, 3) Spendeszenen, die in Zusammenhang mit einem bestimmten mythischen Ereignis stehen (etwa Geburt, Ankunft- bzw. Abschiedsszenen, z.B. Einzug des Herakles in den Olymp, Hochzeit, usw.) und 4) spendenempfangende Gottheiten bzw. Heroen zusammen mit ministrierenden Gottheiten bzw. mythologischen Figuren. Zu der ersten und zweiten Kategorie gehören die Bilder, die die Gottheiten mit einer Phiale in der Hand zeigen. In der Gattung der Weihreliefs sind mit diesem Attribut oft die gegenüber der Menschenprozession dargestellten Gottheiten ausgestattet⁷⁴². Beispiele der dritten Gruppe kommen vorwiegend in der Vasenmalerei vor. In diesen Darstellungen wird die Spendehandlung durch das bestimmte mythische Geschehen bestimmt.

Die Bilder der vierten Kategorie sind unterschiedlich zu interpretieren. Die Handlung des Einschenkens seitens einer Göttin in die Phiale eines Gottes als eine Projektion der menschlichen Sphäre zu verstehen. So wird diese Handlung auf den heroischen Reliefs als Ausdruck der Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau zu deuten sein. Ebenso bedeutend ist der Abschiedscharakter dieser Szenen zu werten. Das Eingießen der Heroine für ihren in

⁷³⁸ W. Fuchs, RM 68, 1961, 178f.; Zwischen diesen Meinungen ist die Ansicht von B. Eckstein-Wölf, Mdl 5, 1951, 68 einzuordnen, wonach die Schale einerseits auf die Ferne der Götter hinweise und andererseits als Symbol des Strebens nach Nähe zu verstehen sei.

⁷³⁹ Simon a.O. 58ff. deutet die Spende von Zeus und Hera als Teil der Rituale des *ιερός γάμος*. Nach Welp a.O. 50 verweisen die Darstellungen des spendenden Zeus nicht auf ein mythisches bzw. episodisches Ereignis sondern seien als Seinsbilder zu erklären. Zur Forschungsgeschichte s. J. Welp, *Thronos. Untersuchungen zu sitzenden Göttern und Königen in der griechischen Kunst und Kultur des 6. und 5. Jhs. v. Chr.* (2002) 43ff.

⁷⁴⁰ Welp a.O. 55f. 119

⁷⁴¹ Weißgrundige Lekythos, Paris, Louvre CA 599; Beazley, ARV² 691. 27; LIMC II (1984) 695 Nr. 971* s.v. Artemis (L. Kahil). – Weißgrundige Lekythos, Würzburg, Martin von Wagner -Mus. H 4978; Beazley, ARV² 686, 1665 Nr. 204; LIMC a.O. 695 Nr. 972*.

⁷⁴² Etwa Artemis (B 1, Fu 4 und vielleicht B 2), Apollon (Ap 4, Gv 2) Leto (Ap 12, Ap 13, Ap 16), und zahlreiche weitere Reliefs an andere Gottheiten.

den Krieg ziehenden Mann betont die eheliche Verbindung beider und die sozialen Normen, die damit verbunden sind. Neben den apollinischen Gottheiten wurden Weihreliefs mit spendenden Göttern auch an Asklepios und Reiterheroen geweiht⁷⁴³. Auf den Weihreliefs der apollinischen Trias kommt diese Rolle durch die Spende einer Schwester, d.h. Artemis, an ihren Bruder, d.h. Apollon, zum Ausdruck. In der Vasenmalerei spendet manchmal Artemis in ihrer Rolle als Kore außer ihrem Bruder auch Leto⁷⁴⁴. Die Tatsache folglich, dass das Darstellungsschema i.e. die spendende Gottheit bzw. heroische Gestalt weiblich ist und der Empfangende männlich ist, bildet in der Gattung der Weihreliefs und in einem großen Teil der Vasendarstellungen also den Kanon. Diese Projektion der menschlichen Gewohnheiten und sozialen Kategorien hinsichtlich der Geschlechter- und Altersrolle auf die göttliche Sphäre, wird ebenfalls in den Spendeszenen auf Vasendarstellungen mit Athena und Herakles deutlich, in denen die Göttin dem ihr untergeordneten Heros spendet⁷⁴⁵. Auch ihrem Vater Zeus ministrierend wird Athena dargestellt⁷⁴⁶. Es zeigt sich also, dass im 5. Jh. Darstellungen mit spendenden Göttern weit verbreitet sind⁷⁴⁷. Darüber hinaus sind die Spendeszenen auf den Weihreliefs auch als göttliches Vorbild für die von Menschen verrichteten rituellen Handlungen zu verstehen.

Zur Gruppe der spendenden Götter gehören auch die Bilder von Göttern, die attributiv eine Phiale halten. Obwohl sie nicht spenden sind sie als potenzielle Spender zu verstehen. Die attributive Hinzufügung der Phiale kann möglicherweise mit der Intention der kultbildartigen Erscheinung des Gottes, der hieratisch und nicht in Aktion präsentiert wird, zusammenhängen. Es ist dabei nicht auszuschließen, dass Götter mit Phiale auf Kultstatuen bzw. Götterstatuen hinweisen können. Das vermindert nicht die religiöse Aussage, die das Thema impliziert. Wenn Artemis auf B 1 die Spende vollzieht, kann dies angesichts der

⁷⁴³ Dazu s. Mitropoulou, *Libation Scenes passim*; Edelmann, *Menschen* 67ff.

⁷⁴⁴ Dazu s. Simon a.O. 13ff.; Welp a.O. 137ff. Nach Simon, a.O. 24f. stehen die Bilder des spendenden Apollon mit seiner Funktion als Priester des Zeus im Zusammenhang. Welp a.O. 139f. hält die Spendebilder des Apollon in der Vasenmalerei für Exempla der Frömmigkeit. Vielleicht hat die Spende des Apollon außer den oben erwähnten Botschaften auch formale Gründe, nämlich die Hauptgottheit der Darstellung zu zeigen.

⁷⁴⁵ Etwa rf. Oinochoe, Paris, Louvre L 62; Beazley, *ARV²* 607, 87;1661; Prange a.O. 74 Nr. N 108. Weitere Beispiele bei K.C. Patton, *When the High Gods pour out Wine. A Paradox of Ancient Greek Iconography in Comparative Context* (1992) 11f. Nr. 53. 54. 56-57.

⁷⁴⁶ Wie Amphitrite, die als ministrierende Gestalt neben Poseidon auftritt, wird auch Persephone mit ihrem Gemahl Hades im selben Schema dargestellt. Von den ministrierenden Gestalten der Vasensarstellungen, die Welp a.O. in seinem Katalog zu thronenden Göttern einbezieht, sind an Zeus: Nike (12 Beispiele), Ganymed (6), Athena (4), Iris (1). - Poseidon: Amphitrite (2), Nike (1). - Hades: Persephone (2), Nike (1).

⁷⁴⁷ B. Eckstein-Wolf, *MdAI* 5, 1952, 39ff.; E. Simon, *Opfernde Götter* (1953); W. Fuchs, *RM* 68, 1961, 167ff.

opferbringenden Menschenprozession als eine göttliche Gegenhandlung verstanden werden. Die Göttin empfängt die Menschenprozession und akzeptiert die Opferhandlung. Es ist somit ein Zeichen der rituellen Dialektik zwischen der menschlichen und der göttlichen Sphäre. Die Spende der Göttin vor den Menschen gibt also der Spende eine differenziertere Bedeutung, die von der Gegenüberstellung der Göttin und der Menschen bestimmt wird. Diese Kommunikation wird auf vielen Weihreliefs auch durch die Blickrichtung oder die Neigung des Kopfes der Götter in Richtung Menschen deutlich.

5. Stifter

Frauen werden als Stifterinnen auf sieben der insgesamt acht erhaltenen Votivinschriften genannt⁷⁴⁸. Aus Brauron werden zwei Frauennamen mit der Stiftung eines Reliefs in Verbindung gebracht: Die Stifterin des Reliefs B 2 und Aristonike auf B 1. Die Weihung des Reliefs an Artemis Kalliste im Kerameikos (K 1) wurde ebenfalls von der Frau des abgebildeten Ehepaars, namens Hippokleia, vorgenommen. Die Priesterin Laodike ist die Stifterin des Reliefs aus Gonnoi (G 1)⁷⁴⁹, während eine weitere thessalische Reliefweihung den Namen Arsippa trägt (Fu 2). In der Inschrift des Reliefs As 1 in Asopos (Lakonien) wird überliefert, dass Peiipis es geweiht hat. Auch die Inschrift eines Reliefs aus Pharsalos (Ap 12) gibt den Frauennamen Gorgoniska an, wobei allerdings nicht gesichert ist, ob Artemis die Hauptgottheit der dargestellten apollinischen Trias ist. Nur eine einzige Inschrift aus Brauron (B 9) bezeugt indes, dass das Relief von einem Mann – der Name ist nicht vollständig erhalten – geweiht wurde. Ein alleinstehender Mann ist auch der Stifter eines Reliefs an die apollinische Trias und Kurotrophos aus Milet (Ap 17). Hierbei ist allerdings nicht sicher, ob auf dem Relief Artemis oder Apollon die primäre Gottheit ist.

Zwei weitere Reliefs (Ech 1, Fu 1) dürften wohl auch von Frauen gestiftet worden sein, einerseits, da sie zum Thema eine erfolgreiche Geburt haben, und, weil andererseits keine Männerdarstellung auf dem Bild auftritt. Zudem nehmen Frauen die wichtige Position der Anführerin der Menschenprozession ein (B 3, B 4, K 1, Fu 4?). Auf einem Relief aus Delos (D 1) tritt der Göttin ein Mädchen entgegen.

Die genannten Beispiele zeigen, dass die Weihreliefs an Artemis vorwiegend von Frauen gestiftet wurden. Sie kommen als Stifterinnen sowohl auf Reliefs mit einer Kernfamilie (B 2,

⁷⁴⁸ Zu Frauen als Stifterinnen von Weihreliefs s. S. 16 mit Anm. 49 und 50. Zu Weihungen von Frauen s. U. Kron in P. Hellström – B. Alroth (Hg.) *Religion and Power in the Ancient Greek World* (Uppsala Symposium 1993) 1996, 155ff.

⁷⁴⁹ Zu Weihungen von Priesterinnen in der klassischen Zeit s. U. Kron a.O. 140ff.

Fu 2) als auch auf Reliefs mit mehrfigurigen Gruppierungen (B 1) auf. Sie erscheinen weiter als Anführerinnen von langen Menschenprozessionen wie auf B 4, B 3⁷⁵⁰. Dieser Tatbestand hängt damit zusammen, dass Artemis eine Gottheit ist, die besonders mit den Frauen und den Kindern in Verbindung steht. Frauenkrankheiten, Menstruation, Geburt, Kinderschutz, Erziehung und Initiation sind Bereiche, die von der Göttin überwacht werden.

6. Opfertiere

Bei den Beispielen mit Verehrungsszenen kommt im größten Teil der Darstellungen eine Opferdarbringung in Form eines Tieres vor. Eine Ausnahme stellen diesbezüglich das Relief K 1 und möglicherweise die Reliefs B 4 und P 1 dar. Wenn außerdem einzelne Menschen vor die Göttin bzw. die Trias treten, wird auch auf ein Opfertier verzichtet (B 9, Fu 4). Dreimal ist als Opfertier ein Stier und zweimal eine Ziege bezeugt⁷⁵¹. Der Stier als ein aufwändiges Opfertier weist gewiss auf die wirtschaftliche Potenz des Stifters hin. Gleichzeitig könnte er auch mit der Epiklese der Artemis als Tauropolos zusammenhängen. Auf spätarchaischen Tonpinakes aus Brauron und dem Brauronion wird Artemis mit einer Fackel in der Hand auf einem Stier abgebildet⁷⁵². Stiere wurden auch als Hochzeitsopfer an Artemis bei Euripides überliefert⁷⁵³. Ein Schwein zum Opfer bringt der Diener auf dem Relief aus Delphi Ap 10 heran. Auf dem Relief aus Ägina (Un 4), das nicht sicher Artemis zuzuweisen ist, erscheinen ein Hirsch und eine Gans als Opfertiere. Auf dem fragmentarisch erhaltenen Relief B 8 muss der Opferdiener ein Tier zum Opfer getragen haben. Das Opfertier wird immer von einem Sklaven gehalten bzw. zum Opfer dargebracht. Auf B 1 hält der Opferdiener ein Kanoun, auf Ech 1 ein Messer und auf Un 4 eine Phiale vor den Altar. Bei den Reliefs mit Opfertieren ist fast immer ein Altar vorhanden. Eine Ausnahme bildet das Relief B 3. Auf dem Relief K 1 erscheint zwar ein Altar aber ohne jegliche Opferdarbringung.

Der Altar hat meistens eine rechteckige Form. Einen Rundaltar, der vorwiegend in der hellenistischen Zeit aufkommt, zeigt das Relief aus Delos D 2. Der auf dem unbestimmten Artemisrelief Un 4 abgebildete vierstufige Altar mit Hörnerbekrönung ist einmalig in der Gattung der Weihreliefs.

⁷⁵⁰ Vgl. S. 16 Anm. 49.

⁷⁵¹ Stier auf B 1, B 2 und Ech 1. Ziege auf B 3 und D 2. Zu der Ziege als Opfertier an Artemis s. auch Anm. 290.

⁷⁵² Zu Artemis Tauropolos s. RE V A 1 (1934) 34-38 s.v. Tauropolos (H. Oppermann). Zu den attischen Tonpinakes mit Darstellungen der Artemis Tauropolos s. Chr. Vlassopoulou, *Αττικοί ανάγλυφοι πίνακες της αρχαϊκής εποχής* (2003) 55. 77.

⁷⁵³ Eur.Iph.A. 1113f.

7. Kultaspekte und Ikonographie der Artemisreliefs

Eine wesentliche Frage der Ikonographie der Artemisreliefs betrifft das Verhältnis der Darstellungsweise der Göttin zu ihrem lokalen Kultaspekt. In dieser Hinsicht ist zu untersuchen, ob die dargestellten Themen bzw. Weihanlässe und das Auftreten von Adoranten die Ikonographie der Göttin beeinflussen oder diese unabhängig davon bestimmt ist.

Die ikonographischen Gegebenheiten der Weihreliefs aus Brauron veranschaulichen einige Aspekte des lokalen Kultes. Die Darstellung von Iphigenie auf B 6 stellt ihre Beziehung zum brauronischen Heiligtum her und gleichzeitig weist sie auf die direkte Verbindung des Artemiskultes in Brauron zum Kult der Artemis in Tauris hin. Iphigenie erscheint hier als mythische Priesterin und vielleicht als die Gründerin des brauronischen Kultes. In dieser Hinsicht erhält die Überlieferung des Euripides, dass Iphigenie die mythische Kleidouchos der Artemis in Brauron war, ihre bildliche Bestätigung.

Das Relief B 7 veranschaulicht einen weiteren Aspekt des brauronischen Artemiskultes, nämlich seine enge Beziehung zum Weben und Spinnen. Die beim Spinnen dargestellte Göttin bildet das göttliche Paradigma für Mädchen und Frauen. Diesen Aspekt der Göttin belegen auch die in den brauronischen Inventarlisten aufgezählten Kleidungsstücke. Die luxuriöse und aufwendige Verzierung der geweihten Kleider spiegelt gleichzeitig die Welt von Artemis wieder, in der Schönheit und Eleganz wesentlich waren.

Eine weitere Eigenschaft der Göttin der Eschateia bildet gewiss die Jagd, die wie schon mehrfach angesprochen, einen wesentlichen Bereich ihrer Welt darstellt.⁷⁵⁴ Zumindest für Brauron wird überliefert, dass die Jagd einen Platz in den rituellen Praktiken des Heiligtums einnahm (*ἱερὸν κυνηγέσιον*)⁷⁵⁵. Auf einer weiteren Ebene führt die Jagd in den Bereich der Initiation als Ausdruck der Athletik und Übung für den Krieg.

Auch ihr Charakter als Potnia auf B 3 und B 9 hängt mit dem Wachstum aller Lebewesen zusammen. Von Bedeutung ist hier ihre schützende Funktion für alle jungen und hilflosen Tiere. Die Projektion dieser Funktion auf die kleinen Kinder ist hier wichtig, da die Kinder von existentieller Bedeutung für den Staat waren. Artemis ist also in dieser Hinsicht nicht nur eine Göttin des Draussen, der Eschateia, sondern vielmehr eine Göttin der Kontinuität.

Die Frage nach den Auswahlkriterien der Attribute der Göttin muss mit dem jeweiligen Kultcharakter, dem Auftreten von Adoranten auf den Reliefs, oder mit der Wiedergabe von

⁷⁵⁴ Dazu s. auch S. 152ff.

⁷⁵⁵ Dem. Aristog. I,1.

Kultstatuen aus dem Heiligtum zusammenhängen. Adoranten treten auf 14 Reliefs auf⁷⁵⁶. Auf zehn von diesen hält die Göttin eine Fackel als Attribut. Vier weitere zeigen die Göttin als Jägerin bzw. Potnia und eins zeigt die Göttin zwar ohne Attribute aber mit kurzem Gewand, wodurch ihre jägerische Funktion impliziert ist. Es ist also zu bemerken, dass auf den meisten Reliefs mit Menschen die Göttin vorwiegend mit Fackel ausgestattet ist. Zwei Reliefs, die nach einer erfolgreichen Geburt geweiht wurden, zeigen die Göttin ebenfalls mit einer Fackel in der Hand. Auch Artemis Lochia (D 2) und Artemis aus Gonnoi (G 1), die vorwiegend als Geburtsgöttinnen verehrt wurden, halten eine Fackel als Attribut. Die Fackel muss folglich auf den Reliefs mit Familien und Geburtsszenen als schützendes bzw. apotropaisches Symbol verstanden werden⁷⁵⁷.

In Epigrammen der *Anthologia Graeca*, die mit Weihungen bezüglich einer Geburt zusammenhängen, bitten die Wöchnerinnen die Göttin ins Kindbett ohne den Todesbogen zu kommen⁷⁵⁸. In einem weiteren Epigramm wird die Jagdausrüstung der Göttin als nicht angemessen für einen Opferempfang angesehen⁷⁵⁹. All dies deutet darauf, dass ein gewisses Interesse unter den Stiftern hinsichtlich der Erscheinungsform der Göttin in den verschiedenen Anlässen bestanden hat. Ein derartiges Anliegen muss auch bei der Auswahl des Darstellungstypus der Göttin auf den Weihreliefs eine Rolle gespielt haben, wie die Untersuchung zu den Reliefs mit Adoranten gezeigt hat. Das kann gewiss nicht für alle Weihreliefs mit Adoranten gelten. Auf den Reliefs (B 1, A 1) mit Adoranten bzw. Opferdarbringung hält die Göttin einen Bogen. Ebenso bei dem nach einer erfolgreichen Geburt geweihten Relief Ech 1, auf dem die Göttin außer der Fackel Jagdattribute i.e. einen Köcher und möglicherweise einen Bogen in der Linken hält.

Das Attribut der Phiale und die Spendehandlung kann sicherlich als positiv für die Adoranten gedeutet werden.

Die Auswahlkriterien der Attribute der Göttin unterliegen also nicht immer einem funktionalen Grund. Vielleicht diente auch die Kultstatue der Göttin als Vorlage. Die Artemisdarstellungen auf B 1 und Ech 1 könnten demgemäß möglicherweise statuarische Vorbilder wiedergeben.

⁷⁵⁶ B 1, B 3, B 4, B 5, B 10 (Urkundenrelief), A 1, K 1, P 1, Ech 1, D 1, D 2, Fu 1.- Apollinische Trias: Ap 4, Ap 6, Ap, 7.- Götterversammlungen: Gv 2, Gv 5, Gv 6.

⁷⁵⁷ Bei den Geburtsszenen, wie schon angemerkt wurde, muss das Feuer auch eine kathartische Rolle gehabt haben.

⁷⁵⁸ Anth. lyr. VI 271. 273.

⁷⁵⁹ *Anthologia Graeca* VI XVI 253; vgl. A. Hoffmann, *JbMusKGHamb* 13, 1994, 13f.

X. Urkundenreliefs mit Artemisdarstellungen

Artemis tritt auf acht Urkundenreliefs, drei attischen und fünf außerattischen auf. Zu den attischen Beispielen gehören die Schatzmeisterurkunde aus Brauron (B 10), der Beschluss der Athener für Methone (Meth 1) und die den Apollonkult betreffende Insschriftenstele Ap 3⁷⁶⁰. Unter den außerattischen Urkundenreliefs zählt ein Pachtvertrag (Ap 9) und eine Liste der Xenodochoi des perräbaischen Bundes (Ap 16). Für Er 1, Ap 11 und Ap 18 lässt sich kein Zusammenhang erschliessen. Als poliadische Gottheit tritt Artemis auf Meth 1 (Methone) auf.

1. Schatzmeisterurkunde aus Brauron

Neben den Weihreliefs wurde in Brauron auch ein Urkundenrelief (B 10 *Taf. 3,4*) gefunden. Die rechteckige Bildfläche ist ohne seitliche Rahmung, wird aber oben und unten von einem doppelten Kymation eingefasst. Die Göttin steht am rechten Bildrand. Sie ist nach links gewandt und stützt sich mit dem linken Ellbogen auf einen Pfeiler in dem bekannten angelehnten Typus, in dem auch andere Gottheiten wie Athena und Aphrodite dargestellt sind. Die Göttin trägt einen Chiton und ein um den Unterkörper geschlungenes Himation. Von links treten fünf gleichgroße bärtige Männer im Himation heran. Der Erste, der Dritte und der Letzte erheben jeweils ihre Rechte adorierend. Die auf dem Bildfeld über den Adoranten eingeritzte Inschrift wurde nachträglich eingearbeitet und lässt keinen Bezug zum Inhalt der Darstellung erkennen. Von dem Urkundentext, der sich unter der Standleiste und dem anschließenden Kymation befindet, ist nur ein Teil erhalten. Leider ist die Inschrift noch nicht publiziert, was zu Missdeutungen der abgebildeten Gruppe durch jene Forscher führte, die den Inhalt der Inschrift nicht kannten. So identifizierte T. Linders⁷⁶¹ die Körperschaft mit den Epistatai der Artemis Brauronia, da diese auf den zahlreichen auf der Athener Akropolis gefundenen Inventarlisten der Artemis Brauronia auftauchten, eine Deutung, die auch von anderen Forschern übernommen wurde⁷⁶². D. Peppas – Delmousou⁷⁶³, die mit der Publikation der Inschriften von Brauron befasst ist, hat allerdings in einem kurzen Vorbericht die

⁷⁶⁰ Zu den verschiedenen Urkundenarten s. Meyer, Urkundenreliefs 81ff.

⁷⁶¹ *Studies* 35 Anm. 14.

⁷⁶² Lawton, *Document Reliefs* 10; Giومان, *Dea* 49; Edelmann, *Menschen* 130: Kultbeamte des Heiligtums.

⁷⁶³ D. Peppas - Delmousou in: D. Knoepfler - N. Quellet (Hrsg.), *Comptes et Inventaires dans la cité grecque: Actes du colloque international d'épigraphie, en l'honneur de J. Treheux* 1986 (1988) 338f.

Beamten mit den Schatzmeistern „der anderen Götter“ identifiziert. Das Gremium wurde 433/2, 422/1 oder 418/7 durch das sogenannte Kalliasdekret gegründet⁷⁶⁴. Um 406/5 oder 405/4 wurden sie mit den Schatzmeistern der Athena vereinigt, und 385 wurde die Finanzverwaltung der Athena und „der anderen Götter“ wieder auf zwei Gremien verteilt. Ein weiterer Zusammenschluss erfolgte um 346/5. Zuletzt wird die Körperschaft in einer brauronischen Inschrift aus dem 3. Jh. v.Chr. erwähnt, die die Reparatur des Kultbildes und der Gebäude des Heiligtums zum Inhalt hat⁷⁶⁵.

Vier Schatzmeisterurkunden mit figürlicher Darstellung sind überliefert, zwei von den Schatzmeistern der Athena und zwei von dem zusammen mit den Schatzmeistern der anderen Götter gebildeten Gremium. In allen Fällen handelt es sich um Abrechnungsurkunden, die nach dem Ende des jeweiligen Amtjahres erstellt wurden und die Übergabe des Schatzes an das neue Kollegium dokumentieren. Dargestellt sind jeweils Gottheiten, wobei auf zwei Reliefs einer der Schatzmeister der Athena und auf einem weiteren das gesamte Gremium sowie Athena mit einer männlichen Gottheit im Dexiosismotiv wiedergegeben werden⁷⁶⁶. Eine Dexiosisdarstellung mit einer weiblichen Gottheit zeigt hingegen das Urkundenrelief Athen NM 7862⁷⁶⁷. Auf dem zweiten, nur fragmentarisch erhaltenen Relief der Tamiai der Athena⁷⁶⁸ sind eine sitzende männliche Figur und Spuren einer nach links eilenden oder sich im Tanzschritt bewegenden Gestalt zu sehen.

Generell weisen die Schatzmeisterurkunden selten figürliche Reliefs auf. Es wird angenommen, dass die Schatzmeister diese zusätzlichen Bilder aus Ehrgeiz und anderen

⁷⁶⁴ Zu diesem Gremium ausführlich. T. Linders, *Treasurers*; vgl. M. Guarducci, *Epigrafia Greca* 4 (1978) 234ff.; zur Vereinigung der Gremien s. auch Ferguson, *Treasurers* 104ff.

⁷⁶⁵ Lit. in Anm. 191.

⁷⁶⁶ Linders, *Treasurers* 339 Anm. 56; Urkundenrelief der Schatzmeister der Athena: Paris, Louvre MA 831 (410/9) IG I³ 375; Meyer, *Urkundenreliefs* 109f. Nr. A 16; Lawton, *Document Reliefs* 9.37f. Nr. 8 Pl. 5. Die männliche Figur wird entweder als der attische Demos (Meyer) oder als Erechtheus (Lawton) gedeutet. – Urkundenrelief der vereinigten Gremien: Athen, NM 1479; IG II² 1392 (398/397); Meyer, *Urkundenreliefs* 111 Nr. A 36; Lawton *Document Reliefs* 9. 37 Nr. 14, beide mit weiterer Literatur. Meyer a.O. 111f. sieht in der männlichen Figur Hephaistos als Repräsentant der anderen Götter, während Lawton a.O. 54 sie wieder als Erechtheus bezeichnet; zu anderen Deutungen in der älteren Forschung s. Meyer a.O. 112 und Anm. 725.

⁷⁶⁷ IG II² 1374; Athen NM 7862; Lawton, *Document Reliefs* 9. 37 Nr. 13 Taf. 7; Meyer, *Urkundenreliefs* 110f. Nr. A 27, welche die Göttin aus ikonographischen Kriterien als Hera deutet, nachdem sie alle anderen Kandidatinnen der inschriftlich überlieferten Gottheiten ausgeschlossen hat; Lawton a. O. zieht für die Nennung dieser Gestalt die Göttin Hera in Erwägung.

⁷⁶⁸ Athen, NM 7859; IG II² 1410; Meyer, *Urkundenreliefs* 112f. Nr. A 49; Lawton, *Document Reliefs* 9f. 38. Nr. 20. Beide folgen der Deutung von Svoronos *Nat. Mus* 603 als Kekrops und Aglauride.

persönlichen Motiven selbst bezahlt haben⁷⁶⁹. Inwieweit dies zutrifft, ist jedoch nicht nachweisbar. Die beigelegten Reliefs könnten zur festgelegten Preisabsprache gehört haben⁷⁷⁰. Eine Ausnahme waren die Urkundenreliefs mit Kollegendarstellungen – mit Ausnahme der Ehrendekrete –, deren privater Repräsentationscharakter mit hoher Wahrscheinlichkeit die Überahme der Kosten durch den Amtsinhaber voraussetzte. Während also die Bekrönung einer Schatzmeisterurkunde mit einem Götterrelief nicht unbedingt bedeutet, dass der Amtsträger selbst die Kosten der Weihung getragen hat, scheint es, dass sie die Bekrönung der Inschriftenstele mit ihren Bildnissen selbst bezahlen mussten. Ob die Beamten für eine solche Ausschmückung die Genehmigung bei der Boule oder der Ekklesia beantragen mussten, ist unbekannt. Das Urkundenrelief B 10 ist die einzige Urkunde der Schatzmeister „der anderen Götter“, das mit einem Relief ausgeschmückt ist, und das einzige bis jetzt bekannte Beispiel dieser Urkundengruppe, dessen Reliefbild nicht nur Götter, sondern auch das Kollegium der Schatzmeister und eine Gottheit wiedergibt. Die Mitglieder des Gremiums lassen also ein amtliches Dokument, das als Zeugnis ihres Dienstes für den Staat gilt, durch ihre Selbstbildnisse bekrönen. Auf diese Weise wird die Weihung von privaten, wenn auch im öffentlichen Amt befindlichen Personen, mit einem staatlichen Dokument kombiniert. Statt dass also die Schatzmeister ein Weihrelief anlässlich ihres Dienstes weihen, ergänzen sie das offizielle Dokument mit einer figürlichen Darstellung, die dem Schema der Weihreliefs, bei denen Adoranten und Götter einander gegenüberstehen, ähnelt. Der Repräsentationscharakter der Darstellung ist damit evident. Ihre Weihung erhält durch den offiziellen Status der Stele als Amtsdokument ein besonderes Gewicht.

Solche Männergruppierungen werden auch auf weiteren Reliefs dargestellt. Einige gehören zu Inschriftenstelen, sind also Urkundenreliefs, während die anderen Weihreliefs sind⁷⁷¹. Bei

⁷⁶⁹ R. Schöne, Griechische Reliefs aus athenischen Sammlungen (1872) 17f.; E. Drerup, NJbb 1896, 230; W. Ferguson, The Athenian Secretaries (1898) 30f.: vom Sekretär; W. Larfeld, Handbuch der griechischen Epigraphik I (1907) 187; R. Binneboeßel, Studien zu den attischen Urkundenreliefs des 5. und 4. Jahrhunderts (1932) 21f.; M.J. Osborne, Naturalization in Athens II (1982) 189 D 102; Meyer, Urkundenreliefs 18ff. Dagegen ist Lawton, Document Reliefs 22ff.

⁷⁷⁰ So sind in einigen Fällen die Hauptkosten oder zusätzlichen Kosten, die vom Geehrten oder seinen Verwandten gezahlt werden mussten, in der Anagraphe bestimmt.

⁷⁷¹ Ein solches Urkundenrelief ist das Athen, NM 1419 aus dem 3. Viertel des 5. Jhs., von dem nur die rechte Seite erhalten ist: Lawton, Document Reliefs Kat. Nr. 74 Taf. 39 mit Lit. Zu erkennen ist noch eine Reihe von vier Männern im Himation, die durch den Bruch abgeschnitten wird, d.h. es müssen ursprünglich noch mehr Männer dargestellt gewesen sein. Da die Inschrift fehlt, ist die genaue Funktion des Reliefs, d.h. ob es sich etwa um ein Ehrendekret des Gremiums oder eine Übergabeurkunde handelte, nicht bekannt. Auch ein fragmentarisches Relief an Athena aus der Athener-Akropolis (Akr. M. 3007; Walter, Akropolismuseum Nr. 48;

den Gremien der Männer auf den Urkundenreliefs handelt es sich, wie es beim Relief aus Brauron der Fall ist, entweder um die Stifter des Reliefs, die es anlässlich ihres Dienstes haben errichten lassen, oder um die Geehrten, falls es ein Ehrendekret ist.

Die Zahl der Adoranten bzw. Amtsträger auf B 10 beträgt fünf Personen, wobei nicht klar ist, ob dies die tatsächliche Zahl der Mitglieder des Kollegiums war. D. Peppas – Delmousoy⁷⁷² sah sich wegen des schlechten Erhaltungszustands der Inschrift nicht in der Lage, die Zahl der Beamten, die am Anfang der Inschrift erwähnt werden, zu bestimmen. In der älteren Forschung ging man von jeweils zehn Tamiai sowohl der Athena als auch der „anderen Götter“ aus, d.h. jeweils einer aus jeder Phyle⁷⁷³. Fünf Schatzmeister der ‚anderen Götter‘ werden in einer Urkunde des Gremiums aus dem Jahre 429/8 genannt⁷⁷⁴. Es ist also zusammen mit Linders anzunehmen⁷⁷⁵, dass die Zahl der Tamiai wie bei anderen Gremien (z. B. den Epistatai von Eleusis oder den athenischen Amphiktyonen von Delos) schwankte. Die Anzahl der dargestellten Personen könnte also der tatsächlichen Zahl der Beamten entsprechen. Es wurde vermutet, dass die Schatzmeister der ‚anderen Götter‘ wie jene der Athena nur aus der Klasse der Pentakosiomedimnoi gewählt werden konnten⁷⁷⁶. Die Stifter des Reliefs waren wohlhabende Athener, die ihren amtlichen Dienst mit einer Äußerung ihrer Religiosität, vermutlich bei einem Besuch im Heiligtum, kombiniert haben.

2. Sonderbestimmungen der Athener für Methone

Das nur fragmentarisch erhaltene Relief zeigt am rechten Bildfeld eine majestätisch auf einem Felsen sitzende Göttin, die in einem Chiton und einem Himation gekleidet ist (Meth 1 *Taf.* 6,1). Ihren linken Ellbogen stützt sie anscheinend auf den Felsen, der zugleich als Rückenlehne dient. Die Göttin reicht der ihr gegenüber stehenden weiblichen Gestalt ihre rechte Hand im *Dexiosisgestus*⁷⁷⁷. Der Kopf der sitzenden Göttin mitsamt des Oberkörpers

M. Mangold, Athenatypen auf attischen Weihreliefs (1993) 64 Nr. 25 Taf. 7,2; van Straten, *Hiera* Nr. R 60 Abb. 80) zeigt wahrscheinlich ein Gremium. Zu Weih- bzw. Urkundenreliefs mit Darstellungen von öffentlichen Kollegien s. auch Edelmann, *Menschen* 129ff.

⁷⁷² In: a.O. 339 Anm. 56.

⁷⁷³ A. Böckh, *Die Staatshaushaltung der Athener* (1886) 199.

⁷⁷⁴ IG I³ 383 (I² 310).

⁷⁷⁵ *Treasurers* 44f.

⁷⁷⁶ M. Guarducci, *Epigrafia Greca*⁴ (1978) 234.

⁷⁷⁷ Zum Handschlagmotiv auf Urkundenreliefs s. Meyer, *Urkundenreliefs* 140ff.

der anderen Figur fehlen. Diese Figur trägt einen kurzen Chiton und wird von einem Hund begleitet.

Drei Dekrete sind in der Stele aufgezeichnet und betreffen Sonderbestimmungen für Methone, dessen Teilnahme am attischen Bund von Perdikkas als Provokation empfunden wurde⁷⁷⁸. Bei dem Ersten (IG I³ 61 Z. 5-10, 430/29) wurden der gesamte Phoros und die Aparché für Athena erlassen. Im zweiten Dekret beschloss (Z. 16-29, 426/5) die Stadt Athen eine Getreidelieferung aus Byzanz für Methone und verlangte von Perdikkas Methone in Ruhe zu lassen. Vom Dritten (425/4) ist nur die Eingangsformel erhalten⁷⁷⁹. Die Stadt wurde im 8. Jh. v. Chr. von Eretreiern aus Kerkyra gegründet, nachdem diese wiederum von den Korinthern vertrieben worden waren⁷⁸⁰. Athen wird durch seine poliadische Gottheit Athena repräsentiert. Die andere Gottheit ist offenbar die Stadtgöttin von Methone⁷⁸¹. Wenn die stehende Gestalt tatsächlich weiblich ist, könnte man auch an die Eponyme der Stadt Methone, Schwester des Pieros, denken⁷⁸². Der Hund weist jedoch auf Artemis hin. Die Artemis des Reliefs Meth 1 findet ihre Parallele in der Artemis des Reliefs Gv 3. Beide Relieffiguren sind kurzgekleidet und weisen eine gleiche Ponderation auf.

3. Amarynthos

Artemis Amarysia erscheint auf einem Urkundenrelief (Er 1 Taf. 5,3), dessen Kompositionsschema jenem auf den Weihreliefs entspricht. Auf der linken Seite des Bildfeldes ist Apollon Kitharodos abgebildet. Rechts von ihm steht Leto, die mit der erhobenen Linken ein Szepter fasst. Artemis Amarysia, die Hauptgöttin des Heiligtums, ist rechts von ihrer Mutter dargestellt. Die Göttin ist mit einem Chiton und einem Himation bekleidet und hält diagonal vor ihrem Körper eine brennende Fackel. Vor ihr steht ein in kleineren Dimensionen abgebildeter Sterblicher, der im Adorationsgestus seine Rechte erhebt

⁷⁷⁸ Dazu s. K.R. Meiggs, *The Athenian Empire* (1972) 322f.

⁷⁷⁹ Zu der Lokalisierung der Stadt s. D. Knoepfler – M. Papadopoulos, *BCH* 114, 1990, 639-668; I. Vokotopoulou, *Περιωτικά και Μακεδονικά Μελετήματα* II (2001) 743f.

⁷⁸⁰ *RE* XV 2 (1932) s.v. Methone 1385 Nr. 7 (Lenk); Lauffer s.v. Methone; K.J. Beloch, *Griechische Geschichte* 1 (1912) 247.

⁷⁸¹ Weiblicher Kopf, erste Hälfte des 4. Jhs.: E. Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines* 2,4 (1967) 922-924; A.G. Soutzo, *RNum* 1870, 173 Nr. 4 Taf. VI, 4; Imhoof-Blumer – Gardner, *NCP* 171 Nr. 79; H. Gaebler, *Antike Münzen* (1935) 78f. I (XVI, 17); Head, *HN*² 218; M. A. Postolacca, *AdI* 1886, 330 mit Zeichnung in *Monumenti Inediti publicati dall' istituto di corrispondenza archeologica* VIII Taf. XXX II. 2

⁷⁸² Melliseus *FGH* 1,3.

und so den linken Unterarm der Artemis berührt⁷⁸³. Alle Götter blicken auf den Adoranten. Das ikonographische Schema ist, wie schon angesprochen wurde, mit jenem auf den Weihreliefs identisch, d.h., wenn das Relief weiter oben gebrochen wäre und somit der Anfang der dazugehörigen Inschrift fehlte, wäre es wohl für ein typisches Weihrelief gehalten worden.

Das Heiligtum der Artemis Amarysia befindet sich in dem am Meer gelegenen Amarynthos, östlich von Eretria⁷⁸⁴. Die genaue Lokalisierung des Ortes ist allerdings bis heute umstritten. Das größte Problem bereitet die Überlieferung von Strabon, daß Amarynthos sieben Stadien östlich von der eretrischen Mauer läge⁷⁸⁵. Die Entfernungsangabe wird jedoch wahrscheinlich falsch sein, da eine Häufung von antiken Funden, darunter Weihinschriften an die apollinische Trias mit der Hauptgöttin des Heiligtums Artemis an erster Stelle, bei Kato Vatheia, etwa 10 km östlich von Eretria, für eine Identifizierung dieses Ortes mit dem antiken Amarynthos spricht⁷⁸⁶.

Der lichtbringende Charakter der Göttin geht aus dem Relief Er 1 deutlich hervor. Auch auf zwei weiteren Urkundenreliefs trägt Artemis jeweils eine Fackel (Ap 9 und das hellenistische Relief in Eretria Mus. Inv. 1175). Beide waren im Heiligtum des Apollon Daphnephoros in der Stadt Eretria aufgestellt. Auf dem ersten (Ap 9 Taf. 6,2) aus dem letzten Viertel des 4. Jhs. ist Artemis inmitten der Göttertrias abgebildet. Links von der Göttin ist Leto dargestellt, Apollon als Hauptgottheit wäre daher auf dem weggebrochenen rechten Bildfeld wahrscheinlich neben dem vertragschließenden Sterblichen zu ergänzen. Im gegebenen Fall

⁷⁸³ Zur Berührung der Götterbilder von den Gläubigern s. S. 85.

⁷⁸⁴ Amarynthos muß schon in der mykenischen Zeit existiert haben. In einer in die MM III B 1 datierte Tablette (Wu 58) aus Theben finden wir Tierpelze aus A-ma-ru-to. Dazu s. V.L. Aravantinos, *The Mycenaean Inscribed Sealings from Thebes: Preliminary Notes*, in: *Tractata mycenae, Proceedings of the Eighth International Colloquium on Mycenaean Studies 1985* (1987) 19f; vgl. D. Novaro, *QuaternStor* 43, 1996, 79f.; J. Chadwick in: Th.G. Spyropoulos – J. Chadwick, *The Thebes Tablets II*, *Minos Suppl. IV*, 1975, 94 hingegen vermutet, dass das Toponym in Boeotien lokalisiert werden könnte.

⁷⁸⁵ P. Themelis, *AEphem* 1969, 167 unterscheidet zwischen einer Artemis Amarynthia und einer Artemis Amarysia. Seiner Ansicht nach habe Pausanias sich geirrt, wenn er eine Verehrung der Amarysia in Amarynthos angibt, da Strabon von der Kome Amarynthos und nicht von einem Amarysion spreche; L.A. Trittle, *Strabon, Amarynthos and the Temple of Artemis Amarysia, Boeotia Antica V*, 1995, 59-69.

⁷⁸⁶ Bereits D. Sp. Stavropoulos, *AEphem XIII*, 1895, 162 geht davon aus, dass sich Strabon bei der Schätzung der Entfernung geirrt hat; mehrere Argumente dafür nennt H.J. Gehrke, *Boreas* 11, 1988, 15ff.; s. zuletzt die eingehende Untersuchung von D. Knoepfler, *Sur les traces de l'Artemision d' Amarynthos près d' Érétrie*, *CRAI* 1988, 382-421, der keinen Zweifel an der Lokalisierung des Temenos in Kato Vatheia lässt, und die von E.

wird Artemis unmissverständlich in der Inschrift als Amarysia angesprochen. Derselbe Typus der fackeltragenden Artemis ist auf dem hellenistischen Urkundenrelief aus Eretria neben Apollon Kitharodos und einem großen Omphalos, der zwischen den beiden steht, zu sehen⁷⁸⁷. Sowohl Apollon Daphnephoros als auch Artemis Amarysia waren die Hauptgottheiten der Stadt Eretria. Das Apollonheiligtum war das zentrale Heiligtum der Polis, während das Heiligtum der Artemis Amarysia die wichtigste extraurbane Kultstätte der Stadt war. P. Brulé verbindet Artemis Amarysia mit der Epiklese Aithiopsis-Brauronis, die mit dem Licht und der Fackel assoziiert ist⁷⁸⁸. Aithiopsis ist allerdings weder literarisch noch inschriftlich als eine Epiklese der Artemis von Amarynthos bezeugt. Die Überlieferung von Harpokration und in der Souda von einer Artemis Aithiopsis auf Euböa könnte auf einen anderen Kult der Göttin auf der Insel hinweisen.

Artemis Amarysia war, wie schon oben ausgeführt wurde, neben Apollon Daphnephoros die bedeutendste Gottheit im eretrischen Pantheon⁷⁸⁹. In ihrem Heiligtum waren nachweislich viele Dekrete der Stadt aufgestellt⁷⁹⁰. Der hier zu untersuchende Fund ist gleichfalls ein solches Urkundenrelief, allerdings ist die zugehörige Inschrift weggebrochen, weshalb konkrete Aussagen über deren Inhalt nicht möglich sind. E. Sapouna-Sakellaraki⁷⁹¹ hat in der Umgebung von Kato Batheia ein Depot mit umfangreichen Funden ans Licht gebracht. Dazu zählen Keramikscherben, deren früheste Exemplare aus spätgeometrischer Zeit stammen, Terrakottastatuetten der Artemis mit einem Hirsch oder einem kleinen Mädchen, weitere weibliche Terrakottafiguren zum Teil mit einem Kanoun auf dem Kopf sowie solche von Knaben und Mädchen, und andere Kleinfunde. Die dort verehrte Göttin lässt sich anhand der genannten Darstellungen als Herrin der Tiere sowie als Beschützerin der Kinder und der

Sapouna-Sakellaraki, Un dépôt de temple et le sanctuaire d' Artemis Amarysia en Eubée, *Kernos* 5, 1992, 336-250 vorgestellten neuen Funde.

⁷⁸⁷ Mus. Inv. 1175; Meyer, *Urkundenreliefs* Kat. Nr. N 17 Taf. 55,3.

⁷⁸⁸ *Kernos* 6, 1993, 63f.

⁷⁸⁹ Eine Kultstätte der Artemis gab es möglicherweise im Norden des Tempels des Apollon Daphnephoros in der Stadt. A. Altherr-Charon – C. Berard, *Érétrie. L'organisation de l'espace et l'organisation d'une cité grecque*, in: A. Schnapp (Hrsg.) *L'Archeologie aujourd'hui* (1980) 241 neigt zu der Nennung der Göttin als Artemis und setzt die älteste Phase des Kultes ins 7. Jhs. an. Die Identifizierung mit Artemis nehmen auch D. Novaro, *QuadernStor*, 43, 1996, 96 und D. Knoepfler, *Décrets éretriens de Proxénie et de citoyenneté*, *Eretria* 11 (2001) 139ff. Novaro (ebenda 96) ist der Ansicht, dass diese Artemis die Amarysia ist, die anlässlich des Synoikismos von Eretria als Göttin der Bewohner der Chora, die die Stadt besiedelten, in die Stadt eingeführt wurde.

⁷⁹⁰ Strab., 10,1,12; IG XII 9 188; IG XII 9 195 Z. 11-12; IG XII 9 233 (römisch); IG XII 9 236 Z. 34-35; IG XII 9 237 Z. 20.

⁷⁹¹ *Kernos* 5, 1992, 236-250; vgl. D. Novaro, *QuadernStor* 43, 1996, 80ff.

Frauen bestimmen. Die Ausgräberin vermutet, dass es sich hier um ein Depot des Heiligtums der Artemis Amarysia handelte, und lokalisiert deshalb und wegen zahlreicher anderer Funde das Temenos in der Gegend des Flusses Sarantapotamos, wo sich die Kirche der Agia Kyriaki befindet⁷⁹².

Sehr berühmt war das Fest der Artemis Amarysia. Strabon erwähnt eine Stele im amarynthischen Temenos, worauf geschrieben stand, dass an der Prozession 3000 Hopliten, 600 Hippeis und 60 Gespanne teilnahmen⁷⁹³. Pausanias⁷⁹⁴ berichtet sogar, dass der Kult der Artemis Amarysia in den attischen Demos Athmonon übertragen wurde und dass das Fest der Göttin in diesem Demos nicht weniger prunkvoll ausgestaltet wurde als jenes auf Euböa. Im Rahmen des euböischen Festes fanden eine Pyrriche sowie musische Agone statt⁷⁹⁵. In der Umgebung von Kato Batheia, wo Amarynthos lokalisiert wird, ist eine große Anzahl von Weihinschriften an die apollinische Trias gefunden worden, in denen Artemis als Hauptgottheit an erster Stelle erwähnt wird. Es ist zu betonen, dass keine dieser Inschriften ausschließlich an Artemis dediziert wurde. Die Erwähnung von Apollon und Leto spricht dafür, dass im amarynthischen Temenos die Mutter und der Bruder mitverehrt wurden⁷⁹⁶. Auf dem Urkundenrelief sind ebenfalls neben Artemis Amarysia, die als Hauptempfängerin des Kultes vor dem Sterblichen steht, Leto und Apollon dargestellt. Die Existenz des Sterblichen spricht mit hoher Wahrscheinlichkeit für einen Ehrenbeschluss, aber dies ist nicht zwingend⁷⁹⁷. Da das Urkundenrelief einen Beschluss des Demos dokumentieren muss, ist

⁷⁹² Ebenda 240.

⁷⁹³ Zu den zwei Prozessionsstraßen von Eretria zum Heiligtum in Amarynthos s. G. Schmidt, *MusH* 55, 1998, 199-211 bes. 266ff.; zum Kult der Artemis Amarysia s. auch L.P. Doria Breglia, *Artemis Amarynthia in: Contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes* (1975) 37-47; A. Schachter in: *Le sanctuaire grec* 19f.; S. Guettel-Cole, *Civic Cult and Civic Identity*, in: *Sources for the Ancient Greek City-State. Actes of the Copenhagen Polis Centre 2* (1995) 297f.

⁷⁹⁴ Paus. 1,31, 4-5.

⁷⁹⁵ Einführung von musischen Agonen: IG XII 9 189; Pyrriche: IG XII 9 236, 23; IG XII 9 237 Z. 22; Paus. 1,31,5; Strabo, 10,448; dass außer den Eretriern auch Karystier im 2. Jh. v. Chr. an dem Fest teilgenommen haben überliefert Livius 35,38; vgl. I.C. Ringwood, *Agonistic Features of Local Greek Festivals chiefly from Inscriptional Evidence* (1927) 386; Breglia a.O. 38ff.; D. Novaro, *QuadernStor* 43, 1996, 86; D. Knoepfler, *BCH* 96, 1972, 295 schließt nicht der Ansicht von Babelon an, dass alle Euböer am Fest der Artemisia teilnahmen. Einen föderalen Charakter des Festes jedenfalls vor der römischen Zeit lehnt er ab. D. Novaro, *QuadernStor* 43, 1996, 76 meint, dass in späteren Zeiten das Fest eine „connotazione Paneuboica“ erhielt.

⁷⁹⁶ IG XII 9 140. 141. 142. 143.

⁷⁹⁷ Auf den Urkundenreliefs sind Geehrte, neben der Bekräftigung, auch als Adoranten dargestellt. Dazu s. Meyer, *Urkundenreliefs* 211 mit Beispielen.

davon auszugehen, dass die beiden Mitglieder der Trias neben den privaten Dedikationen auch staatliche Opfer erhielten.

4. Ephesos

Das Relief Eph 1 zeigt den Torso einer nach links gewendeten weiblichen Figur, die in einen gegürteten Peplos gekleidet ist. Die Gestalt ist in der Dexiosis mit einem Mann im Himation dargestellt. Dieser stützt sich wiederum mit der linken Achsel auf einen Stab. Von dem Mann ist nur ein Teil seines angewinkelten linken Armes und seines Himations erhalten. Die linke Hand der weiblichen Gestalt greift einen auf dem Boden aufgestellten gekrümmten, stabartigen Gegenstand, der als Bogen zu deuten ist. Aufgrund des Attributes ist in der Figur Artemis zu erkennen. Da das Dexiosismotiv vorwiegend auf Urkundenreliefs auftaucht, muss das Relief ursprünglich die Bildbekrönung einer Urkunde gewesen sein. Artemis ist hier offenbar in ihrer Rolle als poliadische Gottheit von Ephesos dargestellt. V.M. Strocka vermutet hier eine innerstädtische Urkunde und hält Artemis für die Vertreterin des Artemisions⁷⁹⁸. In der männlichen Gestalt sieht er Androklos, den Gründer der Stadt Ephesos.

M. Meyer⁷⁹⁹ ordnet den Fund mit Vorbehalt einem Urkundenrelief zu, einerseits, weil die Existenz einer dazugehörigen Inschrift nicht belegt ist, und andererseits, weil kein außerattisches Urkundenrelief aus dieser Zeit überliefert ist. Meyer bezweifelt die Ansicht von Strocka, dass die Urkunde sich auf innerephesische Angelegenheiten bezieht, und sieht in ihr eher eine außenpolitische Thematik⁸⁰⁰. Das Fehlen außerattischer Urkunden mit Reliefbekrönung ist in dieser Hinsicht sicherlich problematisch, aber das Dexiosismotiv lässt keinen Zweifel an der Art des Reliefs. Der Szenentypus kann jedoch in Verbindung mit verschiedenen Urkundenarten verwendet werden. Erstens kann er auf Bündnisverträge zwischen zwei Staaten bezogen werden⁸⁰¹. Auf den Reliefbildern dieser Stelen sind meistens Stadtgottheiten dargestellt und in seltenen Fällen eponyme Heroen, die ihre Städte vertreten. Daneben ist das Dexiosis-Motiv auch auf Ehrendekreten überliefert. Auf einer solcher Stele wird die Personifikation der Heimat des Geehrten als dessen Stellvertreterin, mit der

⁷⁹⁸ V.M. Strocka, *ÖJh* 49, 1968-71, 41ff.

⁷⁹⁹ Meyer, *Urkundenreliefs* 125.

⁸⁰⁰ Ebenda 126.

⁸⁰¹ Athen, NM 6588-AkrM 2980-2431-2981; Meyer a.O. Nr. A 8; Lawton, *Document Reliefs* Nr. 5. – Verschollenes Urkundenrelief aus dem Heiligtum der Diktyнна, Halbinsel Rhodopou (Kreta); Meyer a.O. N 19. – Athen, NM 6598-6589; Meyer a.O. Nr. A 15 Taf. 5,2; Lawton a.O. Nr. 7. – Athen, AkrM 1333; Meyer a.O. A 26 Taf. 10,1; Lawton a.O. Nr. 12. – Athen, NM 1480; Meyer a.O. Nr. A 68 Taf. 50,4; Lawton a.O. Nr. 28.

poliadischen Gottheit der Stadt, die die Ehrung verleiht, beim Händedruck dargestellt.⁸⁰² In diesen Fällen kann auch der Geehrte auf dem Bild dargestellt werden⁸⁰³. Bei Übergabeurkunden im Rahmen von innenstädtischen Angelegenheiten werden auch die göttliche Vertreter der Schatzgremien im Handschlag gezeigt⁸⁰⁴.

Über die Art der ephesischen Urkunde kann nur spekuliert werden. Es kann sich sowohl um einen Vertrag mit einer anderen Stadt als auch um eine innerephesische Angelegenheit handeln, wie es durch die attischen Beispiele belegt ist. M. Meyer möchte die Dexiosis des Reliefs auf eine außenpolitische Thematik beziehen, was jedoch, wie schon angesprochen wurde, nicht zwingend ist.

Das Relief wurde in der Scholastikiatherme in zweiter Verwendung gefunden. Der ursprüngliche Aufstellungsort wird sicher mit der Art der Urkunde zusammenhängen. Sollte die Urkunde eine sakrale Vereinbarung oder einen außenpolitischen Vertrag als Thema haben, so könnte sie an der Agora, im Artemision oder in einem anderen Heiligtum aufgestellt gewesen sein.

5. Athen Agora

Auf dem fragmentarisch erhaltenen Urkundenrelief von der Athener-Agora (Ap 3) sind die Unterbeine zweier langgewandeter Figuren zu erkennen. Zwischen ihnen steht ein kleiner Omphalos, der von zwei Adlern flankiert wird. Demnach handelt es sich bei den Personen um den delphischen Gott Apollon und seine Schwester Artemis. Apollo muss also als Kitharodos rekonstruiert werden. In der nur zum Teil erhaltenen Inschrift⁸⁰⁵ wird erwähnt, dass die Epistaten sich um einen Thronos für Apollon im Prytaneion kümmern sollen, da er zu Hexegete der Stadt geworden war. Sowohl der Omphalos als auch die Inschrift, die Apollon als Hexegete der Stadt darstellt, weisen auf den delphischen Orakelgott hin. Zudem wird Apollon in der Inschrift nicht lediglich als ein Orakelgott dargestellt, sondern als Hexegete erwiesen. Der Hexegete war ein vom Staat bestellter Ausleger der delphischen

⁸⁰² Athen, NM 6899; Meyer, Urkundenreliefs Nr. A 38; Lawton a.O. Nr. 16.

⁸⁰³ Athen NM 2796; Meyer a.O. Nr. A 147 Taf. 50,4; Lawton a.O. Nr. 110.

⁸⁰⁴ Athen, AkrM 1333; Meyer A 26 Taf. 10,1; Lawton a.O. Nr. 12. - Athen NM 7862 A 27 Taf. 10,2; Lawton a.O. Nr. 13. - Athen, NM 1479 A 36 Taf. 11, 1; Lawton a.O. Nr. 14. Meyer a.O. Nr. 5 sieht auf der Brückenurkunde aus Eleusis (Eleusis, Arch. M. E 958) eine Dexiosis zwischen Athena und Iakchos. Die Hände beider Figuren sind gesenkt und in einer für Dexiosis untypischen Haltung dargestellt. Außerdem scheint es, dass Iakchos mit seiner Rechten einfach ins Gewand greift. Lawton, Reliefs Nr. 3 bemerkt richtig, dass diese Haltung unangemessen für einen Händedruck ist: Ebenda Nr. 3.

Orakelsprüche⁸⁰⁶. Das Amt wurde von Athenern eines Adelsgeschlechts, wie die Eupatriden und die Eumolpiden bestellt. Nach mythische Genealogien wird das Geschlecht der Eupatriden an den pythischen Apollon angeknüpft⁸⁰⁷. Das Amt war sehr erwürdig und spätere Inschriften erwähnen einen Hexegeten, der mit der Speisung im Prytaneion und einen Ehrensessel im Dionysostheater geehrt wurde⁸⁰⁸. Die auf Ap 3 angebrachte Inschrift ist nicht unproblematisch. In der Inschrift wird der Name des Apollon ergänzt und auf diese Weise wird der Gott selbst in der Rolle des Sakralbeamten angesetzt. Die Mitdarstellung der Artemis belegt die enge Verbindung der Göttin zum delphischen Apollon. Artemis ist mit ihrem Bruder auch in einer Reihe von Orakelstätten mitverehrt. Die Stele könnte möglicherweise anlässlich eines Orakelspruchs für die Stadt Athen errichtet worden sein. Das Urkundenrelief wurde beim Tor der Athena Archegetis gefunden und muss bei dem Prytaneion aufgestellt worden sein⁸⁰⁹.

6. Eretria

Das Urkundenrelief Ap 9 (*Taf. 6,2*) mit der Darstellung der apollinischen Trias ist in Eretria gefunden worden, und war nach Aussage der Inschrift im Tempel des Apollon Daphnephoros in Eretria aufgestellt. Eine Kopie der Stele muss laut Inschrift im Heiligtum der Artemis Amarysia aufgestellt worden sein. Von dem Relief ist nur das linke Bildfeld erhalten. Links ist Leto dargestellt, in einen schweren Peplos und einen Mantel gekleidet⁸¹⁰. In der erhobenen linken Hand hält sie ein Szepter. Die weibliche Gottheit, die rechts von Leto dargestellt ist, ist schwer beschädigt. Der ganze Oberkörper bis zum linken Knie ist weggebrochen. Nur der rechte Unterarm ist erhalten und fasst den unteren Ansatz einer Fackel, die ursprünglich diagonal vor dem Körper verlief. In der Göttin ist mit Sicherheit Artemis zu erkennen. Der Hauptgott des Heiligtums wäre auf der verlorenen rechten Partie des Reliefs zu erwarten. Dass der Gott nicht in der Mitte der Darstellung abgebildet ist, kann vielleicht damit erklärt werden, daß neben ihm die vertragschließende Person, ein gewisser Cheraiphanes, dargestellt

⁸⁰⁵ IG I² 78.

⁸⁰⁶ Zu diesem Sakralamt s. RE VI 2 (1909) 1583f. s.v. 'Εξήγηται (Kern).

⁸⁰⁷ Dazu. s. RE VI 2 (1909) 1583f. s.v. 'Εξήγηται (Kern).

⁸⁰⁸ IG III 241. 267.

⁸⁰⁹ Vgl. Meyer, Urkundenreliefs 23.

⁸¹⁰ Meyer, Urkundenreliefs 128. 208 deutet diese Gestalt als Apollon, obgleich der Brustbereich der Figur eher auf eine weibliche Gestalt hinweist. Außerdem ist das Szepter vorwiegend ein Attribut der Leto. Apollon wäre dagegen mit einem Lorbeerzweig zu erwarten.

gewesen sein dürfte. Von der Urkunde der Stele erfahren wir, dass Chairephanes die Trockenlegung des Sumpfes von Ptechai übernommen hat. Er musste das Projekt innerhalb von vier Jahren fertigstellen und hatte das Recht, das befreite Gelände für zehn Jahre im Preis von 10 Talente zu verpachten. Artemis genoss, wie die Darstellung zeigt, möglicherweise auch im Tempel des Apollon Daphnephoros Kultverehrung. Auf einem weiteren aus hellenistischer Zeit stammenden Urkundenrelief ist die fackeltragende Artemis, Apollon Kitharodos und der Omphalos in der Mitte zu sehen⁸¹¹. Aus den erhaltenen Denkmälern ist zu erschließen, dass die apollinische Trias eine besondere Beliebtheit in Eretria erfuhr.

7. Delphi

Aus Delphi stammt ein Urkundenrelief mit der Darstellung der apollinischen Trias (Ap 11), von dem allerdings nur das untere Bildfeld erhalten ist. Das Fragment zeigt in der Mitte den sitzenden und nach rechts gewendeten Apollon. M.A. Zagdoun⁸¹² deutet den Sitz als einen Omphalos, was zur Ikonographie des Gottes passen würde. Die Form erinnert jedoch mehr an einen würfelförmigen Steinsitz. Der Gott beugt sich nach vorne und hält im linken Arm eine Kithara. Von zwei weiteren Figuren ist nur der Unterkörper erhalten. Die Gestalt rechts neben bzw. vor Apollon ist in Vorderansicht abgebildet und trägt einen Chiton und ein Himation. Ihr rechtes Bein hat sie über das linke gekreuzt, während sie die rechte Hand auf die Hüfte stützt. Hinter Apollon ist eine weitere weibliche, mit einem Peplos bekleidete Figur ebenfalls in Vorderansicht wiedergegeben. Von der Inschrift sind leider nur die beiden ersten Buchstaben des Wortes Θε[οί] erhalten. Es ist von Bedeutung, dass auf der Urkunde neben Apollon auch Leto und Artemis auftreten. Dies belegt, dass im Apollonheiligtum Mutter und Schwester des Kultinhabers offizielle Verehrung genossen. Die Verehrung der Trias war wie an vielen Orten auch in diesem panhellenischen Heiligtum des Apollon von Bedeutung. Die Amphiktyonen schwören bei Themis, Apollon, Leto, Artemis, Hestia und dem ewigen Feuer sowie bei allen Göttern. Die Götter der apollinischen Trias besaßen einen Tempel in Kirrha und waren am Giebel des Apollontempels in Delphi dargestellt⁸¹³.

⁸¹¹ Eretria Mus. Inv. 1175; Meyer, Urkundenreliefs Kat. Nr. N 17 Taf. 55,3.

⁸¹² Zagdoun a.O. 57.

⁸¹³ J. Bousquet, *Revue Historique* 1960, 286-298; vgl. Roux a.O. 193.

8. Ellassona

Auf dem stark versinterten Bildfeld einer Reliefurkunde aus Ellassona (Ap 16) nimmt Artemis die Mitte der Gruppe ein. Sie ist in einen Peplos gekleidet und hält senkrecht in der Linken eine bis an den oberen Bildrand reichende Fackel⁸¹⁴. Links von ihr steht Apollon in Dreiviertelansicht, bekleidet mit einem Kitharodosgewand. Am rechten Bildfeld steht Leto in einem Peplos mit langem Apoptygma und darüber einem Himation, das wie auf (Ap 13) ihren linken Oberkörper umhüllt und als Schleier über den Kopf gezogen ist. Die Göttin hält in der rechten Hand eine Phiale.

In der unter dem Bildfeld fragmentarisch erhaltenen Inschrift sind Namen von Bürgern verschiedener Städte des perrhäbaischen Bundes angebracht. Die Rekonstruktion der für die Deutung der Stele wichtigen Inschrift führte B. Helly zur Interpretation der Urkunde als eine Liste von Xenodochoi dieses Bundes. Da der Name des Gottes Apollon am Anfang der Inschrift erwähnt wird, ist als Herkunftsort der Stele ein Heiligtum des Gottes anzunehmen. B. Helly⁸¹⁵ nennt diesen Gott Pythios, ein Epitheton, das in Thessalien verbreitet ist. Es wird sich sehr wahrscheinlich um ein Bundesheiligtum handeln. Der Gott wurde in Olooson auch als Lykeios verehrt⁸¹⁶.

⁸¹⁴ B. Helly in: La Thessalie 172 deutet das Attribut als Szepter, was aber in Anbetracht der Ikonographie der Göttin unwahrscheinlich ist. Außerdem ist das Attribut der Göttin im Vergleich zu dem gesicherten Szepter der Leto dicker und größer, was für eine Fackel spräche.

⁸¹⁵ In: La Thessalie 174.

⁸¹⁶ Chrysostomou, Enodia 250 Anm. 1005.

XI. Weihreliefs an die apollinische Trias

Im Folgenden werden zwei Kategorien von Weihreliefs an die Göttertrias behandelt: 1) Weihreliefs, die wegen ihres unbekanntem Aufstellungsortes nicht sicher einem Heiligtum der Artemis, des Apollon bzw. der Leto oder einer gemeinsamen Kultstätte zugeschrieben werden können, und 2) Weihreliefs mit der apollinischen Göttertrias, die entweder durch eine Inschrift oder durch den Aufstellungsort primär an Apollon geweiht wurden. Zunächst sollen einige Bemerkungen hinsichtlich der Kompositionsprinzipien der apollinischen Trias vorangestellt werden. Wenn Leto auf dem Weihrelief auftaucht, wird sie immer mit beiden Kindern dargestellt. Auf keinem der bis jetzt bekannten Reliefs kommt sie nur mit einem von ihnen vor⁸¹⁷.

1. Paros

Die bisher älteste erhaltene Reliefdarstellung, welche die Mitverehrung von Artemis und Apollon bezeugt, stammt aus Paros (Ap 19). Es handelt sich um ein archaisches, um 580-560 datiertes Relief und weist nicht die Form einer Stele auf, sondern ist pfeilerförmig. Der obere Teil des Reliefs ist auf der Höhe der Köpfe der abgebildeten Figuren abgeschlagen. Von den vier Seiten ist lediglich eine reliefsiert. Artemis ist am linken Bildrand stehend wiedergegeben. Sie ist mit einem Peplos bekleidet und hält in der erhobenen Linken einen Bogen, dessen unterer Ansatz erhalten ist⁸¹⁸. Von rechts tritt ihr in weitem Ausfallschritt eine männliche Gestalt entgegen. Sie trägt einen kurzen bis zu den Oberschenkeln reichenden Chiton und eine Chlamys, die nicht als Relief gearbeitet, sondern eingeritzt ist. In der ausgestreckten rechten Hand hält sie einen durch Ritzung angegebenen kurzen stabartigen Gegenstand, der wie beim Bogen der Artemis am oberen Teil abgeschlagen ist und mit hoher Wahrscheinlichkeit als Rest eines Lorbeerzweiges zu deuten ist.⁸¹⁹ In der Linken hält sie

⁸¹⁷ Eine Ausnahme bildet vielleicht die Ehrenurkunde für Sochares aus Apollonia, die neben dem sitzenden Apollon Leto zeigt: Palermo, Museo Nazionale-Athen, Epigr. M 5415; IG II 130; SEG XIX 49; XXIV 85; Lawton, Document Reliefs Kat. Nr. 29.

⁸¹⁸ Berranger, Paros 46. 198 sieht fälschlich in diesem Attribut eine Fackel. Die Krümmung nach innen spricht jedoch für einen Bogen; Rubensohn, Delion 51 sieht in der gesenkten rechten Hand der Göttin einen Pfeil.

⁸¹⁹ Als Apollon wird von Wegener, Elemente 136, Cl. Rolley, La sculpture greque 1 (1994) 310, G. Kokkorou-Alevras in: Paria Lithos 145 und V. Barlou, Die archaische Bildhauerkunst von Paros. Untersuchung zur stilistischen Entwicklung der antropomorphen Rundplastik (2014) 18 richtig gedeutet; Rubensohn, Delion 51f.

einen ebenso durch Ritzung wiedergegebenen Gegenstand, möglicherweise eine Lyra⁸²⁰. Die Kurve des Instruments ist deutlich auf dem Gewand auf der Höhe des linken Oberschenkels zu sehen. Auf einer der Schmalseiten des Pfeilers ist eine Palme eingeritzt, von der nur noch der Schaft erkennbar ist. Die Palme ist als Hinweis auf das parische Delionheiligtum des Apollon zu verstehen⁸²¹.

Das Relief wurde in Paroikia gefunden; genauere Angaben über die Fundumstände fehlen. In der Stadt Paroikia ist keine Kultstätte der Artemis und des Apollon bekannt. Delion, der nächste gemeinsame Kultplatz der Gottheiten, liegt auf dem Hügel nördlich von Paroikia⁸²². Hier befand sich ein Temenos mit einem kleinen dorischen Tempel aus dem Anfang des 5. Jhs. v. Chr. und zwei Altären. Es ist also naheliegend, hier den Aufstellungsort des Reliefs zu vermuten, zumal die auf einer der Schmalseiten dargestellte Palme auf Delos hinweisen muss. Überdies stellt sich die Frage, ob die Palme speziell als ein Kultsymbol anzusehen oder nur allgemein mit den verschiedenen Artemiskulten verknüpft ist⁸²³. Die Palme kann gleichzeitig auf den Delischen Kult hinweisen und somit als Ortssymbol des Delions gelten.

Die Zugehörigkeit des Reliefs zum Delion ist jedoch anfechtbar, da es aufgrund der inschriftlichen Zeugnisse weitere Kultstätten der Artemis auf der Insel gegeben haben muss: Artemis wurde hier als Delia Parthenos, Ephesia, Eukleia und Polo verehrt⁸²⁴. Im Delion von Paros muss auch Apollon mitverehrt worden sein⁸²⁵. Der Beiname Delios wird auf der Insel

deutet die männliche Gestalt als Hermes und erkennt in der Rechten des Gottes ein Kerykeion und in der Linken eine Lyra. Berranger, Paros 198 deutet die Gestalt auch als Hermes und vermutet irrtümlich, dass der Gegenstand in der rechten Hand des Gottes eine Fackel ist; wegen der nicht gut erkennbaren Attribute der beiden Götter und des Fehlens der Flügelschuhe bei der männlichen Gestalt hat Neumann, Probleme 25f. Schwierigkeiten mit der Identifizierung der Gestalt. So vermutet er, dass die männliche Gestalt sowohl Hermes als auch Apollon darstellen könnte.

⁸²⁰ Wegener, Elemente 129f. sieht einen Pfeil und eine Lyra jeweils in der Rechten und Linken des Gottes.

⁸²¹ N. Kontoleon, Gnomon 38, 1966, 202-211 (Rezension); Wegener, Elemente 129f.; Berranger, Paros 81f.;

Nach Rubensohn, Delion 52 ist die Palme als Ortssymbol des Heiligtums, in dem das Relief aufgestellt war, zu deuten.

⁸²² Zur Kultstatue der Artemis aus dem Delion s. E. Kostoglou – Despini, Προβλήματα της παριανής πλαστικής του 5^{ου} αιώνα π.Χ. (1979) 3ff. Zum Delion auf Paros s. Rubensohn, Delion passim; vgl. Berranger, Paros 81f.

⁸²³ Zur Beziehung zwischen Artemis und Palme s. auch S. 124f.; Zur Beziehung der Göttin mit den Bäumen bzw. der Vegetation: Roscher, ML II 1 (1965) 562ff. s.v. Artemis (Schreiber); RE II 1 (1895) 1342 s.v. Artemis (Wernicke); Nilsson, Feste 182ff. 232ff.; ders., GGR I 457ff.; Gallet de Santerre, Délos 128f.; Rühfel, Baum 22.

⁸²⁴ Delia: IG XII 5 211. - Parthenos, Ephesia, Eukleia, Polo: IG XII 5 215. 216. 217. 271; Suppl. 205; SEG XV 417; vgl. Berranger, Paros 82. 199.

⁸²⁵ Rubensohn, Delion 43f. vertritt die Ansicht, dass die Hauptgottheit des Heiligtums Apollon war. Berranger, Paros 82, dagegen, plädiert für Artemis.

durch einen Grenzstein überliefert⁸²⁶. Das Relief also kann sowohl aus dem Delion oder aus einer anderen Kultstätte der abgebildeten Gottheiten stammen.

Im gleichen Kompositionsschema wie auf dem parischen Relief erscheint Hermes zusammen mit einer weiblichen Gestalt sowohl auf einer melischen Amphora aus dem Ende des 7. Jhs. v. Chr.⁸²⁷, wobei hier die Frau wegen der fehlenden Attribute nicht mit Sicherheit als Artemis identifiziert werden kann, als auch auf einer schwarzfigurigen Kylix des Amasismalers mit einer Darstellung des Gottes und einer geflügelten weiblichen Gestalt, die Artemis als Potnia Theron zeigt⁸²⁸.

2. Attika

Athen, NM 3917

Von hoher bildhauerischer Qualität ist ein Relief mit der apollinischen Trias, das aus Attika stammt (Ap 1 Taf. 6,3)⁸²⁹. Leto ist als die göttliche Mutter in der Bildmitte zu erkennen. Sie trägt einen schweren Peplos und darüber ein Himation, das bis über den Kopf als Schleier heraufreicht. In der erhobenen Linken hält sie das für sie typische Attribut, das Szepter. Links von ihr steht Apollon im bekannten Kitharodostypus. Artemis ist rechts von Leto abgebildet. Sie trägt einen hochgegürteten Chiton und ein Himation, das um den Unterkörper geschlungen ist. Mit beiden Händen hält sie diagonal vor ihrem Körper eine brennende Fackel. Ob sie auf dem Kopf einen Kranz trägt, lässt sich nicht mit Gewissheit sagen, da das Relief an dieser Stelle gebrochen ist.

Das Relief muss aus folgenden Gründen primär an Artemis geweiht gewesen sein: Der Kopf der Artemis neigt sich nach rechts zur Seite des Bruches. Möglicherweise waren auf der fehlenden Partie Adoranten dargestellt. In diesem Fall wäre Artemis als Hauptgottheit und Empfängerin des Zuges näher zu den Adoranten dargestellt gewesen. Für die Ergänzung des

⁸²⁶ IG XII 5,214; vgl. Rubensohn, Delion 39. Die Zuweisung der Inschrift zum parischen Delion wird von Rubensohn a.O. 39 bestreitet; zu den verschiedenen Delia s. Rubensohn, Delion 39ff.

⁸²⁷ Athen, NM 354; K. Schefold, Frühgriechische Sagenbilder (1964) 89ff. Abb. 45 deutet sie als Kalypso, während D. Papastamos, Melische Amphoren (1970) 54 Taf. 8 sie mit der Mutter des Hermes Maia identifiziert; Neumann, Probleme 25 Taf. 6c.

⁸²⁸ Cracovia 30; Beazley, Addenda² 46 (156. 84); D. v. Bothmer, The Amasis Painter and his World. Vase-Painting in Sixth-Century B. C. Athens (1985) 209 Abb. 109a-b; C. Isler-Kerenyi in: Le Orse 133 und Abb. 8-8a.

⁸²⁹ Palagia, Euphranor 14. 19; Flashar, Apollon 54.

Adorantenzuges auf dem verlorenen rechten Teil spricht auch die Tatsache, dass Apollon seinen Blick nach rechts richtet. Zur Auflockerung der Komposition wendet Artemis dagegen ihr Gesicht dem Betrachter zu, während ihr Körper etwas nach rechts gewandt ist. Der Fundort des Reliefs ist leider unbekannt und eine Zuweisung an ein bestimmtes Artemisheiligtum daher unmöglich.

Das Relief wurde bislang vorwiegend hinsichtlich der möglichen Wiedergabe von statuarischen Vorbildern untersucht. So diente für Apollon wohl die Kultstatue des Apollon Patroos auf der Athener Agora als Vorlage⁸³⁰. Von dem Werk des Ephranors aus dem dritten Viertel des 4. Jhs. v. Chr. ist noch der Torso erhalten. Artemis dürfte dagegen eher an praxitelische Vorbilder angelehnt sein.

Athen, NM Inv. 1389

Ein weiteres Relief (Ap 2 Taf. 6,4) aus Athen zeigt gleichfalls die apollinische Trias. Allerdings ist Apollon nun in der Mitte der Darstellung auf einem Dreifuß sitzend abgebildet⁸³¹. Sein Körper ist in Dreiviertelansicht nach links wiedergegeben, während sein Kopf zum Betrachter ausgerichtet ist. Um die Hüfte trägt er ein bis zu den Knöcheln reichendes Himation, während der Oberkörper nackt ist. Ein zweistufiges Podium dient als Fußschemel. Apollons rechte Hand ist erhoben und stützt sich – das Relief ist an dieser Stelle weggebrochen -entweder auf einen in Bemalung wiedergegebenen Stab bzw. ein Szepter oder einen Lorbeerzweig. Leto steht rechts von ihm und blickt ihn an⁸³². Die Göttin ist in einen Peplos gekleidet. Die prominente Stellung von Apollon wird nicht nur durch seine zentrale Position, sondern auch durch die Bewegung der Mutter angezeigt, die mit ihrem rechten Arm die linke Schulter des Gottes berührt. Artemis nimmt die linke Seite des Bildfeldes ein. Sie ist in Dreiviertelansicht nach rechts zur Seite Apollons gewandt und trägt einen Chiton und ein Himation. Mit der Rechten fasst sie den oberen Teil eines Bogens, der auf den Boden gestützt

⁸³⁰ Dazu s. Palagia, Euphranor 14. 19. 30ff.; M. Flashar, Apollon Kitharodos (1992) 50ff. Zur Kitharodenikonographie und Patrooskult in Athen s. Flashar a.O. 57ff.

⁸³¹ Zum Tripus des Apollon als Symbol der Mantik, des Todes und der Erneuerung s. W. Lambrinoudakis, in: A. Jaquemin (Hg.) Delphes. Cent ans après la grande feuille. Essai de Bilan. Actes du Colloque international organisé par l'École française d'Athènes 1992 (2000), BCH Suppl. 36, 23ff.

⁸³² S. Karouzou, National Archaeological Museum. Collection of Sculpture. A Catalogue (1968) 63 Nr. 1389 verschreibt diese Gestalt fälschlich als Leda. In einer anderen Version (Karouzou, NM 67 Nr. 1389) nennt sie sie allerdings Leto.

ist⁸³³. Das Relief wurde in einem Haus in der Plaka eingemauert gefunden. Der Schluss ist daher naheliegend, dass das Relief ursprünglich im Höhlenheiligtum des Apollon Hypoakraios aufgestellt war. Allerdings kann auch die Möglichkeit, dass es von dem Heiligtum des Apollon Pythios am Ilissos stammt, nicht ausgeschlossen werden.

Pythion Ikarias

Aus dem Heiligtum des Apollon Pythios im Demos Ikaria am Nordabhang des Pentelikon stammen zwei Weihreliefs (Ap 4 Taf. 7,1 und Ap 5 Taf. 7,2). Die Reliefs wurden im Pronaos des Tempels gefunden und waren, wie die aufgefundenen Sockel vermuten lassen, in diesem Raum aufgestellt⁸³⁴. Von dem Relief Ap 5 ist nur die linke Seite mit den Göttern erhalten. Links stehen Leto und vor ihr Artemis in Schrägansicht; beide blicken jedoch zur Seite. Während Leto einen Chiton und ein Himation trägt, das als Schleier über den Kopf gezogen wird, ist Artemis mit einem hochgegürteten Peplos bekleidet. Apollon sitzt mit Kithara auf dem Omphalos und blickt gleichfalls nach rechts. Als Hauptgottheit des Heiligtums ist er direkt gegenüber den Adoranten, die wohl auf dem verlorengegangenen rechten Teil zu ergänzen sind, und damit in prominenter Position dargestellt.

Auf dem vollständig erhaltenen, an der Oberfläche jedoch stark verriebenen Relief Ap 5 fehlt die Göttermutter Leto. Artemis ist links in Vordersicht abgebildet und hat beide Arme als Zeichen der Epiphanie zur Seite hin ausgestreckt⁸³⁵. Dieses Motiv ist singulär in der Gattung der Weihreliefs. Sie ist in einen gegürteten Peplos gekleidet und trägt hinter ihrer rechten Schulter einen Köcher, dessen diagonal vor der Brust verlaufender Tragriemen die Falten des Peplos durchkreuzt. Die Haare der Göttin sind auf der Kalotte zu einem Dutt zusammengebunden. Apollon sitzt rechts von ihr auf dem Omphalos und hält in der erhobenen linken Hand statt einer Kithara einen Lorbeerzweig und in der rechten eine Spendeschale. Sein Kopf ist mit einer Tanie geschmückt. Ihm gegenüber steht ein Adorant im Himation, der seine rechte Hand adorierend erhoben hat. Um den Kopf trägt er ein Band, das wahrscheinlich auf seine Teilnahme an der Pythais hinweist und damit als festliches Attribut verstanden werden muss. Zwischen Gott und Adorant steht ein Altar. Die Weihinschrift weist das Relief als eine Weihung des Pythaisten Peisikrates, Sohn des Akrotimos⁸³⁶, aus, also eines

⁸³³ W. Lambrinoudakis in: LIMC II (1984) 265 Nr. 657* s.v. Apollon hält neben einem Bogen auch einen Schild für möglich, obgleich ein solcher als Attribut für Artemis bislang nicht belegt ist.

⁸³⁴ C.D. Buck, AJA 5, 1889, 471 Plan. H, i und kD. Boyd, Hesperia 51, 1882, 1-18.

⁸³⁵ Zu diesem Gestus s. RE Suppl. IV 277ff. (Pfister); RAC V 831ff. (Pax); G. Neumann, Gesten und Gebärde in der griechischen Kunst (1965) 91ff.

⁸³⁶ Kirchner, PA II Nr. 11787.

Teilnehmers der Pythaistheoria, die von Athen nach Delphi fuhr. Die Körperproportionen und – soweit erkennbar – die Wiedergabe des Gesichtes weisen darauf hin, dass hier ein jugendlicher Pythaist, d.h.. ein Knabe, abgebildet ist.

Rom, Museo Barracco

Vier Pythaisten im Knabenalter sind auf dem Relief Ap 6 zu sehen⁸³⁷. Die Jungen sind in der rechten Bildhälfte dargestellt und werden von einem erwachsenen, bärtigen Mann begleitet, der am rechten Bildrand in einer hinteren Ebene dargestellt ist; seine Rechte ist adorierend erhoben. Apollon Pythios empfängt die Prozession, während seine Schwester Artemis hinter ihm steht und seine Mutter Leto am linken Bildrand ehrwürdig auf einem Felsen sitzt. Wie schon oben angesprochen wurde⁸³⁸, müssen die Kinder dem delphischen Apollon ihre Haare geweiht haben, da sie auf dem Relief alle eine lange Haartracht tragen; ihre Haare sind in Zöpfen um den Kopf gebunden. Das Relief wurde von den vier Pythaisten gestiftet. Die prozessionartige Darstellung der vier Knaben und des erwachsenen Begleiters weist auf ihre Teilnahme an einer Pythaistheoria hin. Dieser Festzug zog zu unregelmäßigen Zeitpunkten von Athen nach Delphi. Die Pythaisten warteten dreimal in drei Monaten am Altar des Zeus Astrapaios auf der Athener Akropolis auf ein Himmelssignal, um nach Delphi zu ziehen⁸³⁹. Wegen der Schwierigkeiten bei der Erscheinung des Harma wurde die Pompe nicht so oft organisiert. Literarische Quellen und Inschriften informieren uns über drei Pompen im vierten Jahrhundert. Die Prozession wurde von einem Architheoros angeführt, und es folgten verschiedene Archonten der Stadt, dazu der Archistratege, ein Wahrsager, Hexegeten, Kanephoren, Instrumentenspieler, eine Pyrphoros, bewaffnete Epheben, Pythaisten und die Kinder-Pythaisten. In Delphi fanden nach der Ankunft des Zuges verschiedene musische, hippische und dramatische Agone statt. Die Darstellung der Artemis und der Leto auf den Reliefs aus Ikaria und dem Pythaistenrelief in Rom kann auf die Kultverhältnisse sowohl in

⁸³⁷ W. Fuchs in: Helbig II 651 Nr. 1905 und E. Voutiras, AJA 86, 1982, 230f. Anm. 14 meinen, dass das Relief aus dem Pythion von Ikaria stammt, da einer der Auftraggeber, namens Timokritos als Prytan des Jahres 341/0 und mit dem Demotikon Ikarieus überliefert ist; vgl. A. Boethius, Die Pythais (1918) 27f. 148 Abb. 2. Aus diesem Heiligtum käme, nach der Ansicht von Voutiras a.O. 231ff., noch ein weiteres Fragment in Detroit, das, wie in der auf dem Architrav angebrachten Inschrift zu lesen ist, vom Kollegium der Ebdomaistai gestiftet wurde.

⁸³⁸ Dazu s. S. 55 Anm. 238.

⁸³⁹ G. Colin, Le culte d'Apollon Pythien à Athènes; A. Boethius, Die Pythais (1918); G. Daux, Delphes au IIe et Ier siècle 251ff.; O. Broneer, AEphe 1960, 54ff.; G. Roux, Delphes. Son Oracle et ses Dieux (1976) 174f.; J.F. Bommelaer, BCH Suppl. 4, 1977, 139-157.

Ikaria als auch in Delphi hinweisen. So müssen im Heiligtum des Apollon Pythios in Ikaria Mutter und Schwester Mitverehrung genossen haben. Die Darstellung der apollinischen Trias auf dem Relief im Museo Barracco kann sich auch auf die Kultgemeinschaft in Delphi beziehen, die von Bedeutung gewesen sein mag, wie die Reliefs aus Delphi (Ap 10 und Ap 11) bezeugen. Außer der inschriftlich bezeugten Teilnahme an der Pythais theoria müssen auch die kinderschützenden Aspekte der Trias ein Grund für die Weihung gewesen sein. Der Aufstellungsort der Reliefs ist unbekannt.

London, Br. Mus.

Auf einem weiteren stark ergänzten Relief Ap 7 sind Artemis und Leto in Frontalstellung dargestellt, während Apollon rechts von ihnen auf dem Omphalos sitzend abgebildet ist⁸⁴⁰. Die von links herannahende Prozession zeigt einen Mann und hinter ihm zwei Knaben.

3. Sparta

Eine Spendszene zeigt das Relief Sparta (Ap 8)⁸⁴¹. Links steht Apollon im Profil mit Kithara, ihm gegenüber auf der rechten Seite Artemis⁸⁴² in einen Kreuzbandchiton und ein den Unterkörper umhüllendes Himation gekleidet. Die Göttin hält in der Rechten eine Kanne, mit der sie in die Phiale Apollons eingießt. Die Köpfe der Götter sind abgeschlagen. Auf dem Boden zwischen ihnen ist ein kleiner Omphalos⁸⁴³ mit zwei flankierenden Adlern abgebildet. Artemis als Spenderin ihres Bruders ist ein verbreitetes Thema in der archaischen

⁸⁴⁰ Voutiras a.O. 233 erkennt eine ähnliche Anordnung der Menschen auf dem Relief Ap 6 und sieht in der Figur des Erwachsenen einen Soldaten, den er im Zusammenhang mit Überlieferungen über die Teilnahme von Soldaten an der Pythais deutet. Das Relief ist jedoch stark ergänzt, weshalb eine solche Annahme nur schwer zu belegen ist. Unwahrscheinlich ist auch die gemeinsame Darstellung eines Knaben und eines Soldaten, die an der Pythais teilgenommen hätten, auf dem Relief. Lediglich eine Vermutung bleibt auch Voutiras' Ansicht, dass das Relief anlässlich der Teilnahme an einer Pythais gestiftet worden sei.

⁸⁴¹ Zu Artemis bei Libationsszenen vgl. LIMC II (1984) 749 s.v. Artemis (L. Kahil); zu spendenden Göttern s. E. Simon, *Opfernde Götter* (1953); N. Himmelmann, *Spendende Götter*, *Minima archaeologica* (1996) 54ff. Zu Weihreliefs mit Spendszenen E. Mitropoulou, *Libation Scenes with Oinochoe in Votive Reliefs* (1975); Edelmann, *Menschen* 67ff.

⁸⁴² L. Savignoni, *Ausonia* 1907, 47f. deutet die weibliche Gestalt fälschlich als Themis und vermutet im Adyton des Tempels eine Statuengruppe mit Apollon und Thetis, die wie auf dem Relief bei einer Libation dargestellt seien.

⁸⁴³ Zum Omphalos: W.H. Roscher, *Omphalos* (1913); H.V. Hermann, *Omphalos* (1959).

Vasenmalerei⁸⁴⁴. Manchmal taucht auch Leto in diesen Szenen mit einer Phiale in der Hand wie Apollon auf. Auch auf einer Reihe von Weihreliefs ist das Spendemotiv durch eine eingießende göttliche weibliche Gestalt oder eine Heroine dargestellt. Auf diesen Heroenreliefs hält die Heroine eine Oinochoe und der Heros, der stehend abgebildet ist, eine Phiale in der Hand. Das Spenden der Artemis in die Phiale des Apollon und die Darstellung des Omphalos auf dem Relief aus Sparta könnte auch formale Gründe haben, nämlich die Kennzeichnung der Hauptgottheit des Heiligtums.

4. Delphi

Das Relief Ap 10 zeigt auf der rechten Partie die Adorantenprozession. Die Fragmente wurden von M.A. Zagdoun zusammengefügt⁸⁴⁵. Wenn auch die Dimensionen der Fragmente übereinstimmen⁸⁴⁶, so muss man bedenken, dass der rechte Pfeiler breiter als der linke ist, während die Standleiste des linken Fragmentes höher als die der rechten Seite ist. Die Darstellung der knienden Adorantin auf dem linken Fragment ist auch problematisch, da die Opferprozession von rechts herannaht. Trotz dieser Einwände werden die Fragmente als zusammengehörig behandelt, da keine Autopsie möglich war.

Auf dem rechten Fragment führt ein Mann im Himation die Prozession an. Ihm folgt seine Frau, die mit Chiton und Himation bekleidet ist und den rechten Arm zur Adoration erhoben hat. An der Spitze der Prozession steht ein Diener, der ein Schwein zum Opfer heranbringt. In einer hinteren Ebene steht eine Dienerin in Vorderansicht. Auf dem Kopf trägt sie ein Liknon⁸⁴⁷. Auf dem verlorenen Teil vor der Prozession wird ein Altar dargestellt gewesen sein⁸⁴⁸. Oberhalb der Menschenprozession ist in parataktischer Reihung eine Götterversammlung wiedergegeben. Zu erkennen sind von rechts Hermes in Chlamys mit dem Kerykeion, neben ihm Apollon Kitharodos, eine weibliche Gestalt mit den Körnern der

⁸⁴⁴ LIMC II (1984) 265f. 267 Nr. 676-682. s.v. Apollon (W. Lambrinoudakis); M. Prange, *Der Niobidenmaler und seine Werkstatt* (1989) 71ff.; Prange a.O. 73 und J. Welp, *Thronos. Untersuchungen zu sitzenden Göttern und Königen in der griechischen Kunst und Literatur des 6. und 5. Jhs. v.Chr.* (Diss. Heidelberg 2002) 137ff. bemerken, dass die apollinische Trias bei der Spende im geschlossenen Raum in einer Art häuslichem Ambiente stattfindet. Zu Darstellungen des Apollon mit Schale und Artemis mit Oinochoe: Welp a.O. Nr. 8,20; 21; 23; 24; 28.

⁸⁴⁵ Von Amandry: Zagdoun, *Reliefs* 39.

⁸⁴⁶ Zagdoun a.O. 31. 39.

⁸⁴⁷ Vgl. ebenda 34f. Zu Liknon s. zunächst ThesCRA V 2b. 251ff. s.v. Liknon (I. Krauskopf).

⁸⁴⁸ Vgl. ebenda 39.

Fruchtbarkeit in der linken Hand, die Agathe Tyche sein muss, und drei vor einer Trapeza sitzende weibliche Figuren, deren Bestimmung Probleme bereitet. Auf dem Epistyl ist ein Teil der Inschrift erhalten: [_ _ _Κλ]ευμένης [ἀ]νέθ[ηκε.... ἐπι]νίκιον⁸⁴⁹. Die Ergänzung mit dem Wort Epinikion weist auf einen Sieg bei einem Wettbewerb hin. Da auf dem Relief Leto dargestellt ist, könnte der Weih Anlass mit dem für Delphi überlieferten Fest der Theoxenie zusammenhängen, bei dem derjenige, der den größten Fisch an Leto darbrachte, am Tisch der Götter sitzen durfte⁸⁵⁰. In der Götterreihe auf dem Relief sehen wir tatsächlich zwei bzw. drei Göttinnen an einem Tisch sitzen. Ob damit jenes Fest bzw. jener Wettbewerb gemeint ist, kann allerdings nicht mit Sicherheit gesagt werden.

Die linke Relieffpartie besteht aus zwei Fragmenten. Am linken Bildrand steht eine weibliche Gestalt, bekleidet mit einem Chiton und einem Himation. Mit der Rechten fasst sie den unteren Ansatz einer Fackel, die diagonal vor ihrem Körper verlief und zusätzlich mit der linken Hand gehalten worden sein wird. Die Göttin hat ihre Haare in einer mädchenhaften Frisur nach hinten bzw. oben zusammengebunden⁸⁵¹. Am Architrav über der Göttin ist der unvollendete Name Αρτε erhalten. Dies sowie die Fackel sprechen für die Deutung der Göttin als Artemis. Die rechts von ihr auf einem rechteckigen Felsen sitzende weibliche Gestalt muss demnach Leto darstellen. Vor dem Felsen ist eine nach rechts kniende weibliche Figur in miniature zu erkennen, die ihre Hände offenbar zum Hikesiegebet erhebt⁸⁵². Auf dem verlorenen Fragment muss Apollon dargestellt gewesen sein. Zagdoun⁸⁵³ meint, dass Apollon auf diesem Fragment abgebildet gewesen sein könnte, wenn er nicht in stark verkleinerter Form auf dem rechten Fragment wiedergegeben war. Das erscheint jedoch unwahrscheinlich, da Apollon als Hauptgott des Heiligtums wohl an erster Stelle, direkt vor den Adoranten stehen würde, um so seine primäre Rolle aufzuzeigen. So muss in der Weihinschrift neben

⁸⁴⁹ Nach Zagdoun a.O. 34 ergänzt. Kleumenes ist wahrscheinlich der Stifter eines weiteren Weihreliefs an Zeus Soter und Athena Soteira. Dazu Zagdoun a.O. 34 und zum Relief Nr. 7.

⁸⁵⁰ Athen. 9, 13, 24; A. Mommsen, *Delphika* (1878) 241; Nilsson, *Feste* 160; P. Amandry, *BCH* 63, 1939, 209ff.; *BCH* 68-69, 1944-46, 413ff.; G. Daux, *BCH* 83 1959, 486; G. Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux* (1976) 193.

⁸⁵¹ L. Lerat, *BCH* 60, 1936, 356f. sieht auf dem Kopf der Artemis eine Cista. Es handelt sich aber hierbei um einen Teil der Frisur der Artemis. Vgl. auch Zagdoun a.O. 37. Die Deutung von Lerat, dass hier ein Heroenbankett dargestellt sei, ist abwegig.

⁸⁵² Zu knienden Figuren s. S. 84f.

⁸⁵³ Zagdoun a.O. 39.

den Namen von Leto und Artemis ursprünglich wohl auch der von Apollon zu lesen gewesen sein⁸⁵⁴.

5. Thessalien

Aus Thessalien stammt eine Reihe von insgesamt vier Weihreliefs mit der apollinischen Trias. Nur ein Relief ist durch die Inschrift primär dem Apollon geweiht (Ap 12). Die anderen können in einem Heiligtum einer der abgebildeten Gottheiten oder in einem gemeinsamen Verehrungsort aufgestellt gewesen sein. Die thessalischen Weihreliefs mit der apollinischen Trias stellen keine Adorantenfigur dar, gehören also zu den sog. Daseinsbildern.

Pharsalus

Das im Nationalmuseum zu Athen aufbewahrte naiskosförmige Relief (Ap 12 *Taf.* 7,3) zeigt Leto in der Mitte der Komposition in einen schweren Peplos gekleidet. Die Göttin hält in der erhobenen linken Hand das Szepter und in der herabhängenden Rechten einen sehr stark beschädigten Gegenstand, bei dem es sich höchstwahrscheinlich um eine Phiale handelt. Apollon im Kitharodogewand und Kithara spielend ist links dargestellt; die linke obere Ecke des Reliefs mit dem Kopf des Gottes fehlt. Artemis steht rechts bekleidet in einem Doppelchiton, dessen unterer Teil bis unter die Knie reicht, und einer Nebris darüber. Die Göttin hält in der erhobenen linken Hand eine stark beschädigte Fackel, während sie mit der nach unten gerichteten Rechten die Schnauze eines Rehes berührt, das seinen Kopf nach oben streckt. Die Inschrift gibt als Stifter eine Frau namens Gorgoniska an. Wem die Weihung gilt, wird nicht erwähnt.

Apollon wurde in Pharsalos als Agyieus⁸⁵⁵ verehrt, während der Kult der Artemis nur durch eine Inschrift bezeugt ist⁸⁵⁶.

Larissa

Aus Larissa stammen zwei Reliefs mit Darstellungen der apollinischen Trias. Das mit einem Giebel versehene Relief Ap 13 (*Taf.* 7,4) zeigt Leto in der Mitte, bekleidet mit einem Peplos

⁸⁵⁴ Zagdoun a.O. 39f. ist der Ansicht, dass neben dem Namen von Leto die Votivformel *καὶ θεοῖς πασι* eingeritzt gewesen sein könnte. – Zum Kult des Apollon in Delphi s. W. Lambrinoudakis, *Οἱ Δελφοὶ καὶ ὁ Απόλλων*, in: A. Jacquemin (Hrsg.), *Delphes cent ans après la grande fouille. Essai de bilan, 1992 (2000) 23-33*; G. Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux (1976)*.

⁸⁵⁵ IG IX 2 241; BE 1965, Nr. 212; vgl. Chrysostomou, *Enodia 250 Anm. 1005*.

⁸⁵⁶ IG IX 2 239; Chrysostomou a.O. 187 Anm. 681.

und einem Mantel, der um den rechten Oberkörper geschlungen ist und sowohl den Kopf als auch den linken Arm bedeckt. Die freie vorgestreckte rechte Hand hält eine Phiale und die erhobene Linke ein stabartiges Attribut. Es könnte ein Szepter sein, wie es bei den Darstellungen von Leto üblich ist, aber der Gegenstand ist oben sehr breit und verjüngt sich nach unten. Rechts steht in Dreiviertelansicht Apollon im Kitharodostypus und links Artemis in einem ungegürteten Peplos. Die Göttin ist in Dreiviertelansicht nach links wiedergegeben und bildet auf diese Weise mit ihrem Bruder eine die Mutter einrahmende Gruppe. In der herabhängenden Linken hält Artemis den Bogen und in der erhobenen Rechten ein ursprünglich aufgemaltes Attribut. Es könnte eine Fackel oder ein Pfeil gewesen sein. Über der linken Schulter ist der Köcher zu sehen.

Vom Relief Ap 14, das gleichfalls die Göttertrias zeigt, fehlt der obere Teil mit den Köpfen der Figuren. Leto ist in einen langen Peplos gekleidet und steht wie bei allen hier behandelten thessalischen Reliefs in der Mitte zwischen Apollon mit einem kurzen bis zu den Oberschenkeln reichenden Gewand und einem Mantel zu ihrer Linken sowie Artemis zu ihrer Rechten, die ebenfalls mit einem kurzen Peplos bekleidet ist.

Über den Aufstellungsort der Reliefs sind nur Vermutungen möglich. So könnten sie aus einem Heiligtum einer der abgebildeten Gottheiten oder sogar einem gemeinsamen Heiligtum stammen. Artemis wurde in Larissa als Chalakeitis, Throsia, Lochia bzw. Eulochia, Delphinia und Kerdoa verehrt⁸⁵⁷. Andere inschriftliche Zeugnisse überliefern Epitheta von Apollon wie Tempeites, Pythios, Delpheos oder Velphaios, Lykeios, Delphinios, Promantas, Kerdoos Leschaios, Parnopios und Tempeites⁸⁵⁸. Über Kulte der Leto ist nichts bekannt.

⁸⁵⁷ Chalakeitis: K. Gallis, ADelt 29, 1973-74 Chron. 584; SEG XXIX 536. - Throsia: P. Clement, 402ff. – Lochia oder Eulochia: Ch. Habicht in: S.C. Bakhuizen und Mitarb. (Hrsg.), Demetrias V (1987) 314 Taf. XXXII; SEG XXXVII 487. – Delphinia: IG IX 2 1035. – Kerdoa: Larissa Mus. Alte Sammlung Nr. 290. Vgl. Chrysostomou, Enodia 187 Anm. 681; Rakatsanis – Tziafalias, Latreies 25ff.

⁸⁵⁸ Tempeites: A. Doulgeri-Intzesisoglou in: Πρακτικά του Β' Διεθνούς Συνεδρίου Θεσσαλικών Σπουδών (1984) 71ff. – Pythios: IG IX 2 588. – Delphaios-Velphaios: Larissa, Mus. Nr. 787; K. Gallis, ADelt, 26, 1971, Chron. 303. – Delphinios: IG IX 2 508. – Promantas: Larisa, Mus. Nr. 787. – Leschaios: IG IX 2 1027. – Kerdoos: IG IX 2 512. 517. 521. 637; A. Tziafalias, ΘHM Z (1984) 229 Nr. 121. – Ohne Epiklese: IG IX 2 569; Larissa Mus. 787; s. auch F. Salviat – Cl. Vatin, Inscriptions de Grèce Centrale (1971).- Parnopios IG IX 2 1020. - Tempeitis: ADelt 34, 1979 Chron. 217 Nr. 1; SEG XXXV 607; vgl. Rakatsanis – Tziafalias a.O. 19ff.-

Gonnoi

Das Relief Ap 15 mit Darstellung der Göttertrias ist die Weihung einer Frau namens Antigona an Apollon Pythios⁸⁵⁹. Am linken Bildrand steht Artemis in einem bis zu den Knien reichenden Gewand, einer darüber gelegten Nebris und einem Mantel, der nach hinten herabfällt. In der ausgestreckten linken Hand hält sie den Bogen und mit der Rechten greift sie in ihr Gewand. Die neben ihr in der Mitte der Gruppe stehende Leto trägt ein langes Gewand und ein Himation, das den Körper bis zu den Knien umhüllt. In der erhobenen Linken hält sie ein auf den Boden gestelltes Szepter und in der vorgestreckten Rechten eine Phiale. Apollon dagegen ist nicht wie bei den übrigen thessalischen Reliefs im Kitharodostypus dargestellt. Zwar ist an seiner linken Seite eine große Kithara zu erkennen. Allerdings wird das Instrument nicht vom Gott gehalten, sondern steht auf dem Boden und dient ihm als Stütze. Außerdem ist er fast nackt dargestellt. Nur sein linkes Bein wird von einem Himation umhüllt, das hinter seinem Unterkörper ausgebreitet ist und einen Teil der Kithara verdeckt. Es ist naheliegend, dass der Gott einem statuarischen Vorbild der frühhellenistischen Zeit folgt.

6. Milet

Auf dem Relief Ap 17 aus Milet⁸⁶⁰, das sich im Museum von Dresden befindet, sind die Göttertrias sowie eine weitere, weibliche Gottheit und ein Adorant zu sehen⁸⁶¹. Im Mittelpunkt der Gruppe steht Apollon im Kitharodostypus und nach rechts gewandt. Ihm gegenüber befindet sich Artemis, die mit einer Kanne in die Phiale des Bruders einzugießen scheint. Rechts von Apollon und ihm zugewandt ist Leto in Dreiviertelansicht dargestellt. Die Göttermutter trägt einen Peplos und hält ein Szepter in der linken Hand. Eine fackeltragende jugendliche Göttin nimmt die linke Seite des Reliefs ein. Sie ist wie Leto nach rechts

⁸⁵⁹ Zu den Kulten des Apollon Pythios noch Azoros, Larissa (IG IX 2 588; vgl. B. Helly a.O. 172 Anm. 15), Elassona (B. Helly in: *La Thessalie* 172). Das wichtigste Heiligtum des Apollon Pythios mit panthessalischem Charakter war in Tempi. Von dort sandten die Thessaler eine Pompe nach Delphi. Hier ist der Apollon Pythios ein Gott der Reinigung; dazu s. Simon, *Opfernde Götter* 26ff.; Chrysostomou, *Enodia* 251. Zum Heiligtum s. D.R. Theocharis, *ADelt* 16, 1960 Chron. 175.

⁸⁶⁰ Das Relief stammt angeblich aus Milet. Das wird jedoch von manchen Forschern bezweifelt, die eine Herkunft aus Athen für wahrscheinlicher halten (F. Studniczka, *JdI* 1906, 80; P. Hermann, *AA* 1894, 26f.).

⁸⁶¹ In den Spendszenen auf den Weihreliefs ist meistens ein Adorant zu sehen: dazu Edelmann, *Menschen* 69.

gewandt. Am rechten Bildfeld ist ein in kleinen Dimensionen abgebildeter Adorant eng neben Artemis dargestellt. Die Libation der Artemis an Apollon und die Blickrichtung aller Götter zu ihm weisen darauf hin, dass Apollon hier die Hauptgottheit sein muss. Andererseits spricht die unmittelbare Berührung der Artemis durch den Adoranten für eine ebenso bedeutende Stellung der Göttin. Die Zuweisung des Reliefs an eines der bekannten Heiligtümer von Artemis und Apollon ist unmöglich. Apollon besaß außer dem Didymaion einen Kult im Delphinion, während Artemis die Herrin eines Heiligtums auf einem Hügel in der Stadt war⁸⁶². Die Figuren sind alle mit Inschriften versehen. Die fackeltragende Gottheit wird Kourotophos genannt⁸⁶³. Fehlte die Inschrift, würde man diese Gestalt als Artemis deuten. Aus diesem Grund, d.h. um ein Missverständnis zu vermeiden, wird der Bildhauer die Gottheiten explizit gekennzeichnet haben. In dem betreffenden Heiligtum muss daher auch die Göttin Kourotophos verehrt worden sein. Das Relief wurde in der Forschung vor allem wegen der Attribuierung des Apollon mit der Kithara als Weihung nach einem musischen Agon gedeutet. Allein die Apollondarstellung reicht jedoch für diesen Schluss nicht aus⁸⁶⁴.

7. Ephesos

Das Relief Ap 18 zeigt links Artemis in einem hochgegürteten Peplos. Mit der linken Hand umschließt sie zwei Fackeln; ihre rechte Hand stützt sich in ihre Hüfte. Rechts steht Apollon im Kitharodosgewand und hält mit der linken Hand eine Kithara, während die rechte herabhängt. Das Relief ist auf der Höhe des Halsansatzes der Götter abgebrochen, so dass deren Köpfe fehlen. Über die genauen Fundumstände des Reliefs ist nichts bekannt. Die Zuweisung des Reliefs einem Apollon- bzw. Artemisheiligtum ist daher unmöglich.

Auf den oben besprochenen Reliefs wird Artemis entweder nur zusammen mit Apollon oder als Teil der apollinischen Trias dargestellt. Die zwei bzw. drei Gottheiten wurden entweder als *σύνναοι* verehrt, d.h. ihre Statuen waren gemeinsam im Sekos des Tempels als

⁸⁶² Zum Delphinion: G. Kleiner, Die Ruinen von Milet (1968) 33ff. – Heiligtum der Artemis in der Stadt: Kleiner a.O. 43. 48ff.; M. Kerschner, AA 1999, 7-51. Artemis wird mit vielen Epiklesen in Milet verehrt: dazu s. Sokolowski, LSAM Nr. 47; L. Robert, CRAI 1968, 593 Anm. 6; vgl. H.W. Parke, The Oracles of Apollo in Asia Minor (1985) 62.

⁸⁶³ Hatzisteliou-Price, Kourotophos 157 Anm. 21 meint, dass die Kourotophos des Reliefs die Göttin Leukothea ist, die in Milet Verehrung genoss.

⁸⁶⁴ Vermutung von F. Studniczka, JdI 1906, 80 und P. Hermann, AA 1984, 26.

Kultbilder aufgestellt⁸⁶⁵, oder ἐντεμένιοι, d.h. sie könnten innerhalb des Temenos zusammen mit dem Bruder oder mit Bruder und Mutter verehrt worden sein, oder als ξύνβωμοι⁸⁶⁶ d.h. sie bekamen ein gemeinsames Opfer am Altar des Tempels⁸⁶⁷. Auch im Bildschmuck der jeweiligen Tempel traten die Gottheiten zusammen auf⁸⁶⁸. So gab es Tempel der Artemis⁸⁶⁹, des Apollon⁸⁷⁰ oder der Leto, wo auch die anderen Gottheiten mitverehrt wurden⁸⁷¹. In

⁸⁶⁵ So in Abai (Paus. 10, 35, 4); Mantinea: Tempel der Leto mit einem von Praxiteles gearbeiteten Kultbild der Göttin und ihrer Kinder (Paus. 8,9,1); Kirrha: Tempel des Apollon, der Artemis und der Leto (Paus. 10,37,8). Im Delion in der Chora von Tanagra: Paus. 9,22,1. In Tanagra, im Tempel des Apollon: Paus. 9,22,13. - Kyrton: Tempel des Apollon mit Statuen der Artemis und der Leto. - Artemis und Apollon; im Delphinion in Athen: vgl. Simon, Festivals 81. - Aigion (Paus 7,24,1-2): ἐν κοινῶ. – Apollon Thermios, Artemis Thermia: J.H. Croon, Mnemosyne 49, 1956, 193-220.- Vielleicht in Smixis: IG IX 1 87; vgl. Pritchett, Cult 109f. - Dreros: Sporn a.O. 324. - Kydonia: Sporn ebenda 324. - Klaros: Parke, Oracles 134. Allg. zu der Mitverehrung RE II 1 (1896) 1361f. s.v. Artemis (Wernicke); Roscher, ML I 1 (1965) 576 s.v. Artemis (Schreiber). Ikonographie: LIMC II (1984) 630ff. s.v. Apollon (W. Lambrinoudakis). Zu Kultbildgruppen s. Scheer, Gottheit 136f.

⁸⁶⁶ Etwa im Tempel des Apollon Pythios an der Straße von Pheneos in Arkadien nach Pellene und Ägeira, an dessen Altar auch Artemis geopfert wurde: Paus. 8,15,5.

⁸⁶⁷ Etwa auf dem Kap Zoster, wo Athena, Leto, Artemis und Apollon Zosterios geopfert wurde: Paus. 1,31,1; Steph. Byz. s.v. Zoster; K. Kourouniotis, ADelt 11, 1927-28, 9-53 meint, dass Apollon Herr des Heiligtums war. Zum Heiligtum und den Befunden s. Kourouniotis a.O. 9ff. Die Mitverehrung von Artemis und Apollon ist auch in Arkoudospilia auf Kreta belegt: Sporn, Kulte 276ff. 321.

⁸⁶⁸ Etwa in den Giebelskulpturen vom neuen Apollontempel in Delphi: Paus. 10,19,4.

⁸⁶⁹ Kultbilder von Polyklet im Tempel der Artemis Ortheia in Lykone in Arkadien: Paus. 2,24,5. Eine Pfostenhütte mit einem Herdaltar des 9. Jhs. im Heiligtum der Artemis Elaphebolos bei Kalapodi wurde dem Apollon zugeschrieben; dazu R. Felsch in: R. Hägg (Hrsg.), The Greek Renaissance of the Eight Century B.C. Symposium Athen 1981 (1983) 124ff. Abb. 2. 3.; ders., AA 1987, 5ff.; ders. in: R. Etienne (Hrsg.), L'espace sacrificiel dans les Civilisations méditerranéennes de l'antiquité, Kolloquium 1988 (1991) 86f. Taf. 14b; ders. in: R. Rolle et alii, Archäologische Studien in Kontaktzonen der antiken Welt (1998) 219f. 224. Danach folgen zwei Tempel aus Lehmziegeln und ein Fundament aus Porosquadern aus dem frühen 7. Jh.: BCH 106, 1982, 562 Abb. 56; BCH 107, 1983, 774ff. Abb. 65; R. Felsch, AA 1987, 13ff. 22ff. Abb. 3; ders. in: a.O. (1998) 226f. 232f. Abb. 2. Später im 6. Jh. wurden zwei Ringhallentempel errichtet: R. Felsch, AA 1987, 19ff.; ders. in: E. Etienne (Hrsg.), L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité Kolloquium Lyon 1988 (1991) 85ff.; G. Gruben in: S. Settis (Hrsg.), I Greci: II 1, Formazione (1996) 396 Abb. 11; ders. in: M. Jacob-Felsch (Hrsg.), Die spätmykenisch bis frühprotogeomerische Keramik. Kalapodi I (1996); ders. in: a.O. (1998) 227.

⁸⁷⁰ Im Tempel des Apollon Prostaterios in Megara stand eine von Praxiteles gearbeitete Kultbildgruppe der Leto und der Kinder von Praxiteles: Paus. 1,44,2.

⁸⁷¹ Vgl. auch D. Knoepfler, Décrets éretriens de Proxénie et de citoyenneté, Eretria 11 (2001) 140.

manchen Fällen standen die Tempel von Apollon und Artemis in einander benachbarten Arealen⁸⁷².

In der Regel wurden die Gottheiten der Trias gemeinsam verehrt⁸⁷³. Die Beobachtung, dass in den Heiligtümern des Apollon Artemis öfter als Apollon in den Heiligtümern der Artemis einen Kult erhielt, wird angesichts des mehr mit der Welt der Frauen verbundenen Funktionsspektrums der Göttin verständlich. So wird durch die Reliefs B 2 und Er 1 sowie durch inschriftliche Zeugnisse belegt, dass Apollon und Leto sowohl in Brauron als auch in Amarnthos verehrt wurden. In zahlreichen Apollonheiligtümern genossen Artemis und Leto Mitverehrung, wie die Beispiele vom Pythion auf der Akropolis, vom Pythion in Ikaria, vom Tempel des Apollon Daphnephoros in Eretria und von Delphi zeigen. In Thessalien genoss die apollinische Trias eine besondere Beliebtheit, wie die Weihreliefs dokumentieren. Leider ist nur von einem einzigen Relief die Zugehörigkeit zu einem Heiligtum des Gottes gesichert. In den anderen Fällen können sie entweder aus einem Heiligtum der Artemis oder des Apollon bzw. der Leto oder einem gemeinsamen Heiligtum stammen. Die Reliefs aus Sparta (Ap 8) und Milet (Ap 17) stammen möglicherweise aus einem Apollonheiligtum, da die Spende der Artemis an ihren Bruder auf dessen primäre Stellung hinweist.

Die gemeinsame Darstellung der Gottheiten ist nicht nur durch ihre Verwandtschaftsbeziehungen bedingt, sondern auch durch gemeinsame Funktionsbereiche⁸⁷⁴. Das gleiche gilt auch für die Darstellungen der Asklepiosfamilie auf den Weihreliefs, die nicht nur als Paradeigma der athenischen Familie galt. Sowohl die Frau als auch die Kinder des Gottes besaßen bestimmte Funktionen.

Einer der wichtigsten Aspekte der Trias war ihre Schirmherrschaft über die Kinder und die Initiationsrituale der Jugend. Alle drei Gottheiten kümmerten sich um das Aufwachsen der Kinder und schützten die Übergänge zu den verschiedenen Lebensstadien, welche die Rolle der jungen Männer als Bürger und Ehemänner und der Mädchen als künftige Ehefrauen zum Ziel hatten und deren Erfolg wiederum die Kontinuität der Polis garantierte. In Athen waren

⁸⁷² So in Ägina: Paus. 2,30,1. - Delos: G. Daux, *Guide de Délos* (1965) 77ff. 99ff. - Eretria (dazu s. S. 172f.). - Aigion: Paus. 7,27,46. - Lilaia: Paus. 10,33,4,3. - Sikyon: Paus. 2,11,1; H.W. Parke, *The Oracles of Apollon in Asia Minor* (1985) 121; siehe auch S. 182 Anm 769.

⁸⁷³ Vgl. auch Statuen von Leto und ihren Kindern im Heraion von Olympia: Paus. 5,17,3.- Zur Mitverehrung der Leto und der Kinder s. Roscher, *ML II 2* (1894-1897) 1966 s.v. Leto (Sauer). Zu Darstellungen der apollinischen Trias: LIMC II (1984) 749f. s.v. Artemis (L. Kahil). Mitverehrung der apollinischen Gottheiten auf Kreta: Sporn, *Kulte* 322; vgl. Eid an die apollinische Trias auf Kreta: ebenda 324.

⁸⁷⁴ Nach Vorster, *Kinderstatuen* 56 wurde Leto hier nur zur „Vervollständigung“ der Trias dargestellt. Zudem spricht sie der Göttin jede Funktion als Mutter und Kourotrophos ab.

die Gottheiten der Trias Götter der Phratrien. Die Einführung der jungen Athener in diese Verbände bildete die erste Etappe des Bürgerwerdens, ein Vorgang, der für die Kontinuität der Generationen bzw. des Staates von Bedeutung war. In den Heiligtümern der Gottheiten wurden die Listen mit den Namen der eingeführten Kinder aufbewahrt. Die Tatsache, dass die Heiligtümer der Phratrien oftmals diesen Gottheiten gehörten, erklärt sich aus der Funktion dieser Götter, die das Aufwachsen der Jungen und ihre Übergangsrituale schützten. Ein anderes frappantes Beispiel ist, dass auf der Agora von Sparta, der Stadt, deren gesamte Struktur auf der Ausbildung der jungen Spartaner beruhte, Statuen der Götter der Trias aufgestellt waren. Auf diesem Platz, der den Namen Choros (Tanz) trug, fanden gymnische und, wenn dem Platznamen auch eine funktionale Bedeutung zukam, auch Tanzaufführungen statt⁸⁷⁵.

Artemis und Leto⁸⁷⁶ hatten einen gemeinsamen Funktionsbereich, der sich besonders auf die Welt der Frauen erstreckt, nämlich den der Geburt und der Initiation der jungen Mädchen sowie der Hochzeit⁸⁷⁷. Beide sind Kourotrophoi, die über das Heranwachsen von gesunden und kräftigen Kindern wachten⁸⁷⁸. Besonders bei Leto wird ihre Rolle als Mutter hervorgehoben, wie es auch im delischen Mythos von der Geburt ihrer Kinder deutlich wird⁸⁷⁹.

Artemis und Apollon waren als die bedeutenderen Gottheiten auf einigen Weihreliefs ohne Leto abgebildet⁸⁸⁰. Die Verbindung dieser Gottheiten zueinander umfasste ein breiteres Spektrum von Aspekten⁸⁸¹. Ihre Erscheinung in Hochzeitsszenen in der schwarz- und

⁸⁷⁵ Paus. 3,11,9; zur apollinischen Trias auf Vasen vgl. G. Jurrians-Helle in: H.A.G. Brijder u.a. (Hrsg.), *Enthusiasmos, Essays on Greek and Related Pottery presented to J.M. Hemelrijk* (1986) 114f.: Die eine Frau oft mit Blume. – Ebenda 116: Frau mit Krotala.

⁸⁷⁶ Theain. 18,50; Roscher, *ML II 2* (1894-1897) 1968f. s.v. Leto (Sauer); über die Verbindung der Artemis mit Leto s. *RE II 1* (1895) 1366f. s.v. Artemis (Wernicke). Zu Leto allg.: *RE Suppl. V* (1931) 558-576 s.v.; Roscher, *ML II 2* (1894-1897) 1959-1980 s.v. (Sauer); *DkIP III* (1969) 588-589 s.v.; L. Preller – C. Robert, *Griechische Mythologie*⁴ (1894-1921) 233-239; *LIMC VI 1* 256ff. s.v. (L. Kahil – N. Icard-Gianolio); Bruneau, *Cultes passim* zu Leto auf Chios s. Graf, *Kulte* 60ff.; N. Cocuzza, *Quaderni dell' istituto di archeologia di facoltà di Lettere e Filologia, Università di Messina* 8, 1993, 21ff.

⁸⁷⁷ Unter dem Schutz der Leto in Phaistos: Sporn, *Kulte* 360.

⁸⁷⁸ Zu Leto als Kourotrophos: Theain. 18,50.

⁸⁷⁹ Vgl. Roscher, *ML II 2* (1894-1897) 1968f s.v. Leto (Sauer).

⁸⁸⁰ Zur Verbindung von Artemis mit Apollon vgl. *RE II 1* (1895) 1361f. s.v. Artemis (Wernicke); Gallet de Santerre, *Délos* 134ff.

⁸⁸¹ Zu Artemis und Apollon s. auch. W. Otto, *Die Antike* 1 (1925) 338-360; T.H. Carpenter, *The Terrible Twins* 61-80; Hoenn, *Artemis* 80ff.; Pritchett, *Cults* 109ff.; Zagdoun, *Reliefs* 32f.; von Graeve in: *La Thessalie* 140ff.

rotfigurigen Vasenmalerei spricht für ihre Schirmherrschaft über die Hochzeit und ihren Schutz über die Neuvermählten⁸⁸². Beide sind auch Heilgottheiten. Apollon war außerdem Vater des Asklepios, des Heilgottes par excellence, und Artemis wirkte heilend besonders hinsichtlich der Frauenkrankheiten⁸⁸³. Beide fungierten auch als Reinigungsgottheiten⁸⁸⁴.

Auch im Bereich der Athletik und des Gymnasions hatten sie eine bedeutende Rolle. Apollon Lykeios in Athen beschützte die Epheben und ihre Ausbildung. Seine Statue war im Lykeion aufgestellt. Die gymnische Ausbildung hatte auch im Artemisheiligtum in Brauron einen Platz, wo es ein Gymnasion und eine Palaistra gab. Ihr Epitheton Philomeirax hatte sie nach Pausanias wegen der Nachbarschaft ihres Heiligtums zu einem Gymnasion erhalten⁸⁸⁵. Die Jagd⁸⁸⁶ besaß gleichfalls athletische Elemente, da sie mit Laufen und insgesamt mit körperlicher Anstrengung verbunden war. Auf einigen Weihreliefs charakterisiert die bewegte Darstellung der Artemis die dynamische und sportliche Göttin, die als Paradeigma für die jungen Männer und Mädchen galt.

Darüberhinaus weist ihre Ikonographie mit Bogen und Tieren auf ihre Funktion als Gottheit der Jagd und der Tierwelt⁸⁸⁷ hin. Diese Funktionen berühren auch den Bereich der Jugendinitiation, da diese in der Eschatia stattfindet⁸⁸⁸. Auch die Epiklese des Apollon als Lykeios, und die Verbindung der Artemisinitiation mit dem Bär weisen auf ihre Verbindungen mit der Tierwelt⁸⁸⁹ hin. Die prägende Funktion des Apollon als Gott der

⁸⁸² Apollon in mythologischen Eheszenen: LIMC II (1984) 840ff. s.v. Apollon (W. Lambrinoudakis); Bestimmung für Opfer an Artemis im heiligen Gesetz von Kyrene: Sokolowski LSCG, Suppl. 115 B Z. 9-15; vgl. M.P.J. Dillon, ZPE 124, 1999, 67f. 71ff.; Giunan, Dea 244ff.

⁸⁸³ Artemis in Verbindung mit dem Wasser als Heilgöttin mit den Epiklesen Lousia und Thermia: Wernicke in: RE a.O. 1387 (Artemis Thermia). Vgl. Nilsson, GGR I 492.

⁸⁸⁴ Vgl. Parke, Miasma 392. Zu Apollon und Reinigung: W. Burkert, RhM 118, 1975, 14 Anm. 56; ders., Religion 232; Simon, GG 156; Parke a.O. 386f. – Apollon und Artemis im Delphinion in Athen: Pollux 8,119; Jeanmaire, Couroi 318; Mommsen, Feste 450. Die Mitverehrung der Artemis im Apollonheiligtum in Ciro ist durch dort gefundene weibliche Terrakottastatuetten bezeugt: dazu Dally, Canossa 198.

⁸⁸⁵ Paus. 6,23,8. Auch bei Eur. Hipp. 228 ist sie eine Göttin der von Rossen gestampften Gymnasien.

⁸⁸⁶ Bevan, Representations 101; Apollon als Jagdgott auf Kreta: Sporn, Kulte 321.

⁸⁸⁷ Zu Apollon mit Tieren: LIMC II (1984) 317ff. s.v. Apollon (W. Lambrinoudakis). Ein weiterer gemeinsamer Kultbereich war der Baumkult: Apollon auf Kreta: Sporn, Kulte 321. Apollon ist aber auch Gott der Straßen als Agyieus: Steph. Byz. s.v. Agyia; Phot. 277. 279 s.v.; E. di Filippo Ballestrazzi in: LIMC a.O. s.v. Apollon 327ff.; B.C. Dietrich, Tradition in Greek Religion (1986) 169ff.; Chrysostomou, Enodia 252. – Apollon auch als Gott der Tore: Hoenn, Artemis 90 und M.P. Nilsson, Greek Folk Religion (1961) 79.

⁸⁸⁸ Vgl. Graf, Kulte 219ff.

⁸⁸⁹ Apollon als Gott der Ephebie auf Kreta: Sporn, Kulte 321 Anm. 2392.

Musik⁸⁹⁰ und die musikalischen Aspekte der Artemis sowie der Tanz gehörten eindeutig zur Initiation bzw. Ausbildung der Jugend.

Weiterhin ist im Bereich der Mantik die Funktionsverwandschaft beider Gottheiten festzustellen.⁸⁹¹ In einer Reihe von Orakelheiligtümern besonders in Kleinasien wurden sie gemeinsam verehrt. Die enge Verbindung der Götter kommt schließlich auch in ihren 36 gemeinsamen Epiklesen zum Ausdruck⁸⁹².

⁸⁹⁰ A. Zschätsch, Verwendung und Bedeutung griechischer Musikinstrumente in Mythos und Kult (2002) 29ff.; zu der musizierenden Artemis s. S. 207f.

⁸⁹¹ RE II 1 (1895) 1353f. s.v. Artemis (Wernicke); zu Artemis und der Mantik vgl. Roscher ML I 1 (1965) 584 s.v. Artemis (Schreiber); Hoenn, Artemis 85.

⁸⁹² Wernicke a.O. 1361f.; Schreiber a.O. 528f.; vgl. Pritchett, Cults 111f.; G. Miroux, DialHistAnc 7, 1981, 107-125; zu Epiklesen im griechischen Pantheon s. P. Brulé, Kernos 1998, 13-34; zu Epiklesen der Athena s. C.A. Anderson, Athena's Ephithets (1995).

XII. Artemis in Kultgemeinschaft mit anderen Göttern

Athen, Nat. Mus.

Das ohne Rahmen überlieferte Relief (Gv 1 Taf. 8,1) zeigt rechts Artemis in Vorderansicht mit zwei flammenden Fackeln in den Händen. Die Göttin ist in einen gegürteten Peplos gekleidet und trägt den Köcher über ihrer rechten Schulter. Links ist eine in kurzen Chiton und Mantel gekleidete männliche Gestalt ebenfalls in Frontalansicht und am linken Bruch der rechte Teil einer Mondsichel erkennbar, die ein Attribut des Gottes Men war. Der Gott muss auf einem Widder reitend rekonstruiert werden, dessen Schnauze unter der Mondsichel sehr schlecht erhalten ist⁸⁹³. Die Darstellungen des Gottes zeigen ihn im allgemeinen reitend auf Pferd, Widder, Mondsichel, Hahn und Stuhl. Er trägt eine mit Sternen oder Kranz geschmückte phrygische Mütze, einen Chiton, Mantel und eine Hose⁸⁹⁴. Der Mondgott wurde in Athen um die Mitte des 4. Jhs. eingeführt⁸⁹⁵. Die Gestalt im kurzen Chiton muss Hermes darstellen, der oft gemeinsam mit Men verehrt wurde⁸⁹⁶. Kultverbindungen von Men und Artemis mit dem Epitheton Anaitis sind in Kleinasien belegt⁸⁹⁷. Die Darstellung der zwei Gottheiten auf dem Relief hängt damit zusammen, dass sie ähnliche Funktionen besitzen. An erster Stelle stellt gewiss der Mondcharakter des Gottes eine Verbindung mit Artemis dar, die in den hellenistischen und römischen Qullen mit Selene identifiziert wurde. Gleichzeitig steht die Göttin als Phosphoros in der Nacht dem Mondgott Men nahe, der die wichtigste Lichtquelle der Nacht bildet. Das Epitheton Phosphoros ist auch beiden gemeinsam⁸⁹⁸. Men galt wie Artemis als Gott der Fruchtbarkeit. Er hatte zudem einen chthonischen Charakter,

⁸⁹³ Wie z.B. auf dem Relief in Wien: Katalog der archäologischen Ausstellung, Vienna 1893 Nr. 1538; E. Mitropoulou, *Two More Reliefs with the God Men* (1974) 15f. Nr. 3 Abb. 6.

⁸⁹⁴ Zu Men s. RE XV 1 (1931) 689ff. s.v. (Lesky); Roscher, ML II (1894-1897) 2687ff. s.v. (W. Drexler); E.N. Lane, *Berytus XV*, 1964, 5ff.; D. Salzmann, *IstMitt* 30, 1980, 261ff.; D. Salzmann – E.N. Lane, *IstMitt* 34, 1984, 355f.; LIMC VI (1992) 462ff. s.v. (R. Vollkommer); E.N. Lane *Corpus monumentorum religionis dei Menis I-IV* (1971- 1978); DNP 7, 1999, 1210ff. s.v. (G. Petzl).

⁸⁹⁵ Aus Sounion: IG II 2 2397. 2940 (als Weihungen von in den Minen von Sounion arbeiteten asiatischen Sklaven interpretiert). Vgl. E.N. Lane, *Berytus XV*, 1964 6 Anm. 3 und 6ff. zu Denkmälern des Men in Attika.

⁸⁹⁶ Mitropoulou a.O. 27.

⁸⁹⁷ E.N. Lane, *Berytus XV*, 1964 Nr. 13. 14. 15. 19. 24. 25. 26. 28 (Lydien); Lane a.O. Bd 3, 81-98; vgl. Mitropoulou a.O. 27f.

⁸⁹⁸ G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta* (1878) Nr. 1038 (Pamphylien); vgl. RE XV 1 (1931) 691f. (Lesky). Anhand ihrer Epitheta ist ein ähnlicher Wesensbereich festgestellt: ebenda 694ff.

während Artemis auch als Rächlerin und Göttin des Todes verehrt wurde. Der Schutz der Familien bildet einen weiteren gemeinsamen Funktionsbereich der Gottheiten⁸⁹⁹. Der genaue Aufstellungsort des auf der Athener Akropolis gefundenen Reliefs ist unbekannt. Die Götterversammlung ist aufgrund des fragmentarischen Überlieferungszustands nicht vollständig. Dennoch scheint es, dass Artemis innerhalb dieser Gruppe keine prominente Stellung einnimmt und somit die Herkunft des Reliefs aus dem Brauronion nicht in Frage kommt. Das Motiv könnte hingegen in einer Kultstätte einer der nicht erhaltenen Gottheiten aufgestellt worden sein. Die eindrucksvolle Darstellung des Men auf dem Tier könnte auf die zentrale Position des Gottes hinweisen. Auch die Haltung von Hermes und Artemis, die sich offenbar etwas zu Men neigen, scheinen seine vorrangige Stellung zu betonen. Ein Heiligtum des Men auf der Akropolis ist allerdings nicht überliefert.

Athen, Agora Mus.

Das Relief Gv 2 ist das bis jetzt älteste Exemplar, dessen Bildfeld in Form einer Höhle gestaltet ist⁹⁰⁰. Es zeigt in der Mitte der Komposition eine mit Chitoniskos und Mantel bekleidete und nach rechts gewandte Figur, die einen Gegenstand einer ihr gegenüberstehenden Frau überreicht. Links von der Gruppe sind zwei Nymphen zu sehen, von denen die eine in Vorderansicht stehend und die andere vor ihr auf einem Felsen sitzend dargestellt ist. Am linken Bildrand ist eine nach rechts gewandte Göttin zu erkennen, die in ihrer gesenkten Rechten eine Ähre und in der erhobenen Linken ein Szepter hält. Oberhalb der Figurenreihe ist der Göttervater Zeus sitzend in einer Felsenkurve abgebildet. In der rechten Bildfeldhälfte liegt der Gott Pan auf dem Boden. Über ihm sitzt Apollon auf einem Felsen. Der Gott wendet sich nach rechts und hält in seiner rechten Hand einen Lorbeerzweig wie ein Szepter. Seine weggebrochene linke Hand muss mit einer Phiale ergänzt werden. Artemis befindet sich rechts von bzw. hinter Apollon und ist fast in Vorderansicht wiedergegeben. Sie trägt einen gegürteten Peplos und auf dem Rücken einen Köcher, dessen Trageriemen als Furche im oberen Teil ihres Peplos zu erkennen ist. Vom rechten Arm der Göttin fehlt lediglich die Hand, während der linke Arm unterhalb des Ellbogens weggebrochen ist. Beide Arme waren offenbar vorgestreckt gewesen und hielten ursprünglich wahrscheinlich Attribute. In der rechten Hand soll sie eine Oinochoe⁹⁰¹ gehalten und die

⁸⁹⁹ Vgl. D. Salzmann, *IstMitt* 30, 1980, 262.

⁹⁰⁰ Edwards, *Reliefs* 61.

⁹⁰¹ Vgl. H.A. Thompson, *The Journal of the Walters Art Gallery* 36, 1977, 76. 79; Edwards, *Reliefs* 423. 429; A. Stewart, *Greek Sculpture* (1990) 193.

Spende in die Phiale des Apollon gegossen haben. In der linken Hand befand sich entweder ein Bogen⁹⁰² oder eine Fackel. Man kann auch nicht ausschließen, dass die Göttin in beiden Händen jeweils eine Fackel hielt.

Die zentrale Szene der Komposition wurde als die Übergabe des Kindes Dionysos von Hermes an eine Nymphe gedeutet⁹⁰³. Das Relief wird aufgrund seines Fundkontextes (am Nordabhang des Areopagus in einem spätantiken Haus verbaut) in der Höhle des Pan am Nordabhang der Athener Akropolis aufgestellt gewesen sein. Unter dieser Voraussetzung wird die Götterkonstellation auf dem Relief durch die topographische Nachbarschaft mit Heiligtümern der betreffenden Götter in dieser Gegend verständlich. Apollon Hypoakraios wurde in einem nur wenige Meter südwestlich gelegenen Höhlenheiligtum verehrt, Demeter Chloë besaß einen Schrein nordwestlich des Abhangs und dem Zeus scheint eine Kulthöhle zwischen denen des Pan und des Apollon geweiht gewesen zu sein⁹⁰⁴. Andererseits könnte die Darstellung von Artemis und Apollon auf die besondere Beziehung der Gottheiten zum Auftraggeber des Reliefs, Neoptolemos aus dem Demos Melite, hinweisen⁹⁰⁵. Dieser hatte die Kosten für die Renovierung des Tempels der Artemis Aristoboule in Melite übernommen, zudem möglicherweise den Altar des Tempels des Apollon Patroos auf der Athener Agora vergolden lassen und nahm 326/5 wahrscheinlich an der Pythais, i.e. der Prozession von Athen nach Delphi, teil⁹⁰⁶. Daneben müssen auch die Einflussbereiche der auf dem Relief abgebildeten Gottheiten hervorgehoben werden, die sich in einigen ihrer Kulte miteinander überschneiden⁹⁰⁷. Es handelt sich um Gottheiten, die das Wachstum in der Natur gewähren⁹⁰⁸, manche sind Gottheiten der Geburt und fast alle beschützen die Kinder, ihr Aufwachsen und ihre Initiation⁹⁰⁹. Die zentrale Szene, die Überbringung des neugeborenen Dionysos durch

⁹⁰² T.L. Shear, jr, *OpRom* IX, 1973, 185; Thompson a.O. 76.

⁹⁰³ H.A. Thompson a.O. 76ff.; Stewart a.O. 192; Güntner, *Göttervereine* 24f.; Vikela, *Kulttopographie* 204f. Shear a.O. 188 deutet die Szene als ein von Hermes verrichtetes Opfer, was aber unwahrscheinlich ist.

⁹⁰⁴ Ebenda 189ff.; vgl. L. Beschi in: L. Beschi in: *Πρακτικά του XII Διεθνούς Συνεδρίου Κλασικής Αρχαιολογίας 4, Ἀθήνα* 1983 (1988) 244f.; Güntner, *Göttervereine* 25.

⁹⁰⁵ Vgl. Thompson a.O. 80ff., der allgemein die Darstellungen von Apollon, Artemis, Dionysos und Demeter mit dem Bau bzw. Renovierungsprojekten ihrer Tempel in Athen, Eleusis und Delphi verbindet; vgl. auch Vikela a.O. 205.

⁹⁰⁶ Vgl. Shear a.O. 190f.; Thompson a.O. 79. Die Darstellung der Artemis führt L. Beschi in: a.O. 245 auf den Beitrag des Auftraggebers des Reliefs zur Renovierung des Tempels zurück.

⁹⁰⁷ Thompson a.O. 82ff. betont in dieser Hinsicht die Beziehungen des Apollon mit Artemis und Dionysos sowie zwischen Dionysos und Demeter.

⁹⁰⁸ Vgl. Stewart a.O. 193.

⁹⁰⁹ Vgl. Güntner, *Göttervereine* 25.

Hermes an eine Nymphe, weist eindeutig auf die Rolle der Nymphen als Kourotrophoi hin. Dieselbe Rolle dürften auch die anderen dargestellten, aber nicht am Geschehen teilnehmenden Gottheiten besessen haben. Artemis, Apollon und die Nymphen wurden auch in anderen Grotten verehrt⁹¹⁰. Die Annahme, dass der Weih Anlass des Reliefs die Bitte um Schutz für ein Kind war⁹¹¹, ist naheliegend. Da Dionysos hier als neugeborenes Kind dargestellt wird, wäre es denkbar, dass die Weihung nach einer erfolgreichen Geburt erfolgte.

Heiligtum des Kephisos in Neu Phaleron in Athen

Das Gründungsrelief des Heiligtums des Kephisos (Gv 3 Taf. 8,2) zeigt eine große Götterversammlung. Die Benennung der meisten Gottheiten ist in der Forschung umstritten. Bei der Namensuche diente eine im Heiligtum aufgefundene Inschrift als Orientierung, die Pythio, Leto, Artemis Lochia, Eileithyia, Acheloos, Kallerhoe, Geraistes Nymphen Genethliai und Rapso⁹¹² erwähnt. Identifizierbar ohne die Hilfe der Inschrift sind die Gottheiten im linken Bildfeld. Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist in der sich bückenden Gestalt, die sich etwas links von der Mittelachse des Reliefs befindet, Kephisos zu erkennen. Der Gott stellt seinen rechten Fuß auf einen rechteckigen Stein⁹¹³. In der erhobenen rechten Hand hält er ein ursprünglich aufgemaltes, nicht näher identifiziertes Attribut⁹¹⁴. Da die Stifterin des Reliefs in der Weihinschrift zugleich als Stifterin des Heiligtums erscheint, ist es wahrscheinlich, dass der Stein ein Horos, d.h. ein Grenzstein des Heiligtums, ist und damit eine Anspielung auf die Gründung des Heiligtums durch Xenokrateia darstellt. Die These von Homolle und Guarducci, dass es sich bei dieser Person um einen Priester handelt⁹¹⁵, ist unwahrscheinlich. Das dafür vorgebrachte Argument, die Figur sei kleiner als die anderen, ist nicht schlüssig, da

⁹¹⁰ Sporn, *Kulte* 276; Artemis und Nymphen: Sporn a.O. 2067; Burkert, *Religion* 150 (Amnisos); vgl. Sporn a.O. 133. - Kork. Grotte: P. Amandry, *L' antre corycien*, 9 *Ergh. BCH* (1984) 395ff.; Edwards, *Reliefs* 15ff. Artemis und die Nymphen haben gewiss Kultverbindungen untereinander, aber diese sind nicht so eng, wie angenommen wurde (Muthmann, *Quelle* 227f.).

⁹¹¹ Güntner, *Göttervereine* 25.

⁹¹² Der Name der Gottheit ist nur hier erwähnt. Zu einer Etymologisierung und Deutung der Gottheit s. M. Guarducci in: *Phoros. Tribute to Benjamin Dean Meritt* (1974) 60f. Sie (ebenda 62) hält den Namen Eileithyia auf der Inschrift für einen Beinamen der Artemis. Da der schon erwähnte Beiname der Artemis Lochia jedoch denselben Aspekt besitzt, wird hier die Göttin Eileithyia gemeint sein. Zu den verschiedenen Nennungen vgl. A. Linfert, *AM* 82, 1967 149ff.

⁹¹³ Nach Guarducci sei hier ein Horos dargestellt; zustimmend Comella, *Rilievi* 72.

⁹¹⁴ Svoronos, *Nat. Mus.* 497 meint, dass der Gott das Attribut der Flussgötter, einen Schilfsstengel, hielt.

⁹¹⁵ Th. Homolle, *RA* 1920, 54; M. Guarducci, *ASAtene* 27-29, 1949-51, 130ff.; dies. in: *Phoros. Tribute to Benjamin Dean Meritt* (1974) 62; anschließend Comella a.O. 72.

der Größenunterschied durch die Beugung der Figur bedingt ist. Dafür spricht auch die Tatsache, dass Xenokrateia dem Gott gegenübersteht und ihre Hände adorierend erhebt. In einer ähnlichen Haltung steht auch das nackte Kleinkind zwischen den beiden, indem es seinen rechten Arm zum Gott erhebt. Der Gott ist also als die Hauptgottheit des Heiligtums zu verstehen und die Interaktion mit den Menschen unterstreicht diese Stellung. Die Mutter des Kindes ist hinter ihm dargestellt. Durch die Beugung des Gottes wird nicht nur seine prominente Position deutlich, sondern die gesamte Versammlung in zwei Göttergruppen geteilt. Die Gottheiten der linken Gruppe sind leichter identifizierbar. Am linken Bildrand ist Apollon sitzend auf einem Dreifuß dargestellt. Der Gott ist nach rechts ausgerichtet und ist mit einem den Unterkörper umhüllenden Himation bekleidet. Unter seinen Füßen ist der Omphalos und ein Adler zu sehen, die auf das delphische Orakel hinweisen. Rechts in Vorderansicht steht eine weibliche Gottheit, die anscheinend im Begriff ist, sich mit ihrem Himation zu verschleiern oder zu entschleiern⁹¹⁶. Eine weitere weibliche Gestalt schließt sich ihr an und ist im Profil nach rechts wiedergegeben. Mit der erhobenen rechten Hand fasst sie wahrscheinlich ein ursprünglich aufgemaltes Zepter. Aufgrund des Attributes muss diese Figur Leto darstellen⁹¹⁷. Ihre aus einem Peplos und einem Mantel bestehende Kleidung kennzeichnen sie eindeutig als eine Frau⁹¹⁸. Manche Forscher deuten die Figur jedoch als Mann⁹¹⁹. Artemis wäre demnach die in der Mitte dieser Personengruppe befindliche Gestalt.

Die rechte Göttergruppe besteht aus einer männlichen und fünf weiblichen Gottheiten. Zu diesen zählt auch eine karyatidenartig und in Vorderansicht wiedergegebene Frau am rechten Bildrand. Vor ihr ist der vordere Teil eines stierförmigen Flussgottes, wahrscheinlich des Acheloos, dargestellt. Die Benennung dieser Gottheiten ist umstritten, und ein Versuch würde weit über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinausgehen.

Von Interesse ist die Erwähnung des Weihanlasses, was in den überlieferten Weihinschriften selten der Fall ist. Das Relief wurde von Xenokrateia *διδασκαλίας χάριν*, d.h.

⁹¹⁶ Die Ansicht von Svoronos, Nat. Mus. 496 und O. Walter, AEphem 1937, 105, dass sich die besprochene Figur eine Tanie um den Kopf binden würde, ist unwahrscheinlich. Ebenso unwahrscheinlich erscheint die Nennung dieser Gestalt als Leto und der dritten Figur als Artemis (V. Stais, AEphem 1909, 253f.; Walter a.O. 105).

⁹¹⁷ Svoronos, Nat. Mus. 496 deutet diese Gestalt als Artemis und rekonstruiert sie entweder mit einer Fackel in beiden Händen oder mit einem Pfeil in der Rechten und einem Bogen in der Linken, was jedoch abwegig erscheint. Eine Fackel als Attribut in der linken Hand nehmen V. Stais (AEphem 1909, 253f.) und A. Hermary, Catalogue de sculptures classiques de Délos (1984) 49 an, der die Figur als Artemis deutet, während er die zweite, verschleierte Frau für Eileithyia hält.

⁹¹⁸ Weitere Argumente bei M. Guarducci in: Phoros. Tribute to Benjamin Dean Meritt (1974) 63.

für die Lehre ihres Sohnes, gestiftet⁹²⁰. Die Rekonstruktion der Götterkonstellation auf dem Relief anhand der Inschrift führt zur Bestimmung mehrerer geburts- und kinderschützender Gottheiten. Solche sind sowohl die Gottheiten der apollinischen Trias als auch Eileithyia, die Flussgötter Acheloos und Kephisos und die Nymphen. Im vorliegenden Fall informiert die Votivinschrift über die erzieherische Funktion der Gottheiten. Diesen Einflussbereich besitzen sowohl die Göttertrias als auch die anderen Fluss- und Quellgottheiten sowie die Nymphen⁹²¹: das Aufwachsen der Kinder geht parallel mit ihrer Erziehung einher.

Auf der einen Seite des Doppelreliefs aus Neu Phaleron (Gv 4) ist die Entführung der Basile durch Echelos dargestellt⁹²². Auf der anderen Seite sind Nymphen und Flussgottheiten wiedergegeben. Die kurzgekleidete Göttin am linken Bildrand auf dieser Relieffläche wird von den meisten Forschern als Artemis gedeutet⁹²³. Die Göttin befindet sich im Gespräch mit einem bärtigen Gott. Rechts steht ein weiterer bärtiger Gott und neben diesem eine Gruppe von drei weiblichen Gestalten, bei denen es sich wahrscheinlich um Nymphen handelt. Die zwei Götter sind wahrscheinlich die Flussgötter Ilissos und Kephisos⁹²⁴. Es scheint kein Zufall zu sein, dass die Konstellation der zwei männlichen und drei weiblichen Gottheiten kompositorisch als eine Gruppe erscheint, die zu der kurz bekleideten Göttin in auffälliger Distanz steht. Die Deutung jener Göttin als Artemis ist trotz des kurzen Chitons fraglich. Die Göttin ist ohne Attribute wiedergegeben. Zudem taucht in der Inschrift ihr Name nicht auf; nur Hermes und die Nymphen werden erwähnt. Auf der Vorderseite des Trägerpfeilers ist zu lesen, dass Kephisodotos, Sohn des Demogenes aus dem Genos der Boutaden die Stele und

⁹¹⁹ C. Anti, *AttiVen* 83, 1923-24, 570ff.; O. Walter, *AEphem* 1937, 105; A. Linfert, *AM* 82, 1967, 151.

⁹²⁰ Dazu: Svoronos, *Nat. Mus.* 502; Guarducci a.O. 59; Vikela, *Kulttopographie* 223f.; Homolle a.O. 54ff. sieht in der Szene eine Darstellung der Initiation des kleinen Xenias.

⁹²¹ Vgl. Guarducci a.O. 120. Apollon, Artemis und die Nymphen wurden auch in Grotten verehrt: Sporn, *Kulte* 276. Artemis und die Nymphen: Paus. 6,22,9; Burkert, *Religion* 150; vgl. Sporn, *Kulte* 133 (Amnisos); Kork. Grotte: P. Amandry, 9 *Ergh. BCH* (1984) 395ff.; Edwards, *Reliefs* 15ff.

⁹²² Dazu s. Walter a.O. 112ff.

⁹²³ O. Walter, *AEphem* 1937, 110; Hausmann, *Weihreliefs* 37f.; Mitropoulou, *Corpus I* 64; Muthmann, *Quelle* 230. Svoronos, *Nat. Mus.* 135 Nr. 9 deutet sie als Artemis Paralia; so auch Vikela, *Kulttopographie* 223 Anm. 23. Dagegen sieht Meyer, *Urkundenreliefs* 197 Anm. 1364 in ihr eine Darstellung der Artemis Munichia; M. Guarducci *ASAtene* 27-29, 1949-51, 121. Zum Heiligtum Travlos, Attika 288. 291 Abb. 364 s.v. Moschato.

⁹²⁴ LIMC I (1981) Nr. 210 s.v. Acheloos (H.P. Isler); LIMC II (1984) Nr. 1028 (L. Kahil); Güntner, *Göttervereine* 22. - Wahrscheinlich Acheloos: Comella, *Reliefs* 70. - Kephisos: Güntner, *Göttervereine* 22; Mantis, *Problemata* Nr. 1. - Ilissos: Proskynitopoulou in: LIMC V (1990) Nr. 3 s.v. Ilisos.- Heros Munichios: O. Walter, *AEphem* 1937, 111. - Butes: Meyer, *Urkundenreliefs* 197 Anm. 1364. - Der andere Gott wurde als

einen Altar errichten ließ⁹²⁵. Auf der oberen Randleiste ist eine weitere schlecht erhaltene Inschrift angebracht. In der von A. Wilhelm vorgeschlagenen Lesung heißt es, dass das Relief an Hermes und den Nymphen von Alexo geweiht wurde⁹²⁶. Walter auf der Basis einer anderen Lesung bringt die Weihung des Reliefs mit dem Heranwachsen eines Kindes in Zusammenhang⁹²⁷.

Athener Asklepieion

Aus dem Asklepieion in Athen stammt das Relieffragment Frg 2 mit dem Oberkörper einer nach rechts ausgerichteten Artemisfigur. Zu erkennen ist der Köcher, der über der rechten Schulter getragen wird. Die mit einem Peplos bekleidete Göttin hat ihren rechten Arm angewinkelt, wobei die Hand weggebrochen ist. Wahrscheinlich hielt sie ein Attribut, vielleicht einen Bogen. Unklar ist, ob das Fragment dem Asklepieion und nicht dem auf der Akropolis gelegenen Brauronion zuzuweisen ist. Für eine Aufstellung im Asklepieion spricht einerseits die schon belegte Verbindung der Artemis mit Asklepios in verschiedenen Asklepieia und andererseits die Darstellung der Göttin auf der schmalen Seite des Weihreliefs von Telemachos⁹²⁸ (Frg 2), des Gründers des Asklepieions.

Das sehr fragmentarisch überlieferte doppelseitige Relief ist einzigartig, da außer den großen, krönenden Reliefbildern zwei übereinanderliegende Register auf den vier Pfeilerseiten eingearbeitet sind. Die in verschiedenen Museen aufbewahrten Stücke wurden mit Erfolg zuerst von O. Walter und später von L. Beschi zusammengefügt⁹²⁹. Das Relief ist in zwei Serien erhalten. Auf dem rechten Bildfeld des Hauptreliefs ist Asklepios in Dreiviertelansicht stehend und zur Bildmitte blickend dargestellt. Vor ihm sitzt Hygieia auf einer Trapeza, die von Walter zutreffend als die heilige Trapeza des Heiligtums gedeutet wurde⁹³⁰. Der Hund unter der Trapeza weist auf die enge Verbindung des Tieres mit dem Asklepioskult hin⁹³¹. Der Stifter Telemachos steht adorierend auf der linken Relieffläche⁹³².

Kephisos (Walter a.O. 110; Vikela, Kulttopographie 223; Güntner, Göttervereine 22), Ilissos oder als Eponyme des Genos gedeutet.

⁹²⁵ IG II/III² 4546; Walter a.O. 107; M. Guarducci, *ASAtene* 27/29, 1949-51, 121ff.

⁹²⁶ Ἑρμῆ καὶ Νύμφαισιν Ἀλεξό τῆνδ' ἀνέθηκεν.

⁹²⁷ Die Rekonstruktion von Walter (a.O. 107) lautet: Ἑρμῆ καὶ Νύμφαις, ἵνα ἀέξοι[εν φίλλ]ον υἱόν. Das Heranwachsen bzw. die Erziehung des Sohnes des Kephisodotos als Weih Anlass des Reliefs nehmen Guarducci a.O. 123 und Vikela, *Kulttopographie* 222 auch an.

⁹²⁸ Kirchner, *PA* II 13561; Osborne - Byrne, *LGPN* II 427 Nr. 5 s.v. Τηλέμαχος.

⁹²⁹ O. Walter, *ÖJh* 26, 1930, 75ff.; L. Beschi, *ASAtene* 45/46, 1967/68, 381ff.; ders., *AAA* 15, 1982, 31ff.

⁹³⁰ Walter a.O. 83ff.

⁹³¹ Dazu s. P. Kavvadias, *Τὸ ἱερόν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ καὶ ἡ θεραπεία τῶν ἀσθενῶν* (1900) 200.

Am oberen Bildfeldrand sind mehrere medizinische Geräte zu sehen⁹³³. Unterhalb der Trapeza sind in verkleinertem Maßstab drei Figuren abgebildet. Die erste, ein nackter Jüngling, hält vermutlich eine Phiale in der Hand. Bei der zweiten Figur handelt es sich um einen Mann, der sich auf zwei Stöcke stützt. Die dritte Figur ist eine in Chiton und Himation gekleidete Frau, die in der Rechten vermutlich eine Kanne hielt. Wer hier dargestellt wird, kann nur vermutet werden. Man könnte in der mittleren Figur Telemachos erkennen, der sich zum epidaurischen Gott begibt. In dieser Hinsicht wäre hier der Grund für die Errichtung des Temenos durch Telemachos geschildert. Auf der Rückseite des großen, krönenden Reliefs sind ein Propylon mit Teilen der Mauer, hinter dieser der Stamm eines Baumes und darauf ein Storch dargestellt⁹³⁴. Im Giebel des Propylons sind zwei Schlangen, das heilige Tier des Gottes, und auf den Dachschrägen jeweils ein Hahn zu erkennen⁹³⁵. Rechts neben dem Propylon ist die Figur eines nackten Jünglings zu sehen. Über dessen Identität kann nur spekuliert werden, da keine Beischrift vorhanden ist. Folglich bleibt auch die Deutung von L. Beschi, es handle sich um den Heros Kalos oder Talos, dessen Heroon zwischen dem Asklepieion und dem Tempel des Dionysos lokalisiert wurde, hypothetisch⁹³⁶. Unwahrscheinlich ist die Ansicht von O. Walter, dass diese Figur der Sohn des Asklepios sei, da dieser wohl auf der Hauptseite A des Trägerpfeilers dargestellt ist.

Durch ein neues Fragment im Museo Maffeiano in Verona scheint das Thema der Darstellung auf dem rechten Bildfeld deutlicher. Das Fragment zeigt einen Molosserhund, hinter ihm ein Weihrelief auf seinem Trägerpfeiler mit einer von Asklepios ausgeführten Heilung und in einer weiteren Ebene eine Pferdeprotome. Rechts unten ist der vordere Teil eines Schiffes zu sehen. Hier weist das Schiff sehr wahrscheinlich auf die Ankunft des Asklepios am Zeahafen hin, die auch inschriftlich belegt ist⁹³⁷. L. Beschi meint, dass die ganze Szene im Asklepieion des Piräus spielt⁹³⁸. Zum einen weist hier die Inkubationsszene auf dem Weihrelief auf analoge Exemplare aus dem betreffenden Asklepieion hin und zum

⁹³² Museo Maffeiano, Inv. (nicht angegeben).

⁹³³ Zu den medizinischen Geräten und die Deutung des Bildes als Heilraum s. E. Berger, *Das Basler Artztrelief* (1970) 81ff.

⁹³⁴ Zum Propylon: Beschi a.O. 386ff. - Zum Baum als Hinweis auf einen Hain s. O. Walter, *ÖJh* 26, 1930, 98 Anm. 55; Wegener, *Elemente* 134; Nach Beschi a.O. sei hier aufgrund des Pelargos die Mauer des Pelargikon gemeint. Anschließend Comella, *Rilievi* 52.

⁹³⁵ Schlange: Kavvadias a.O. 198f. - Hahn: Ebenda 203f.

⁹³⁶ Beschi a.O. 392ff.

⁹³⁷ IG II/III² 4960a 2. Vgl. L. Beschi, *AAA* 15, 1982, 30f.

⁹³⁸ Beschi a.O. 41ff.

anderen seien durch Inschriften aus diesem Heiligtum Opferdarbringungen an Hunde überliefert⁹³⁹. Sowohl die Inkubation als Heilungsmethode als auch der Hund als heiliges Tier charakterisieren allerdings grundsätzlich jedes Asklepieion. Auf einer Zone auf der unteren Bildfläche ist eine Prozession mit Männern und Opfertieren geschildert.

Auf dem oberen Relieffeld der Langseite A des Trägerpfeilers ist ein nackter Jüngling mit Lanze und einem Hund dahinter, möglicherweise ein Sohn des Asklepios, zu erkennen. In einer weiteren Ebene, in Fenstern eingerahmt, sind jeweils zwei Knaben. In einem der beiden Fenster ist noch eine Pferdeprotome zu sehen. Die Knaben sind möglicherweise Stalljungen. Das Pferd muss als Attribut des Sohnes des Asklepios gedeutet werden⁹⁴⁰.

Auf dem unteren Bildfeld ist ein mit einem Himation bekleideter Gott dargestellt, der sich auf einen Stab stützt; ihm gegenüber steht eine Göttin im Peplos. Obgleich die Hände beider Gottheiten abgerieben sind, ist noch zu erkennen, dass der Gott in der angewinkelten Rechten eine Kanne, während die Göttin in ihrer vorgestreckten rechten Hand sehr wahrscheinlich eine Phiale hielt. Man könnte in den Dargestellten Asklepios und Demeter sehen. Das Eingießen des Asklepios in die Phiale der Demeter wird mit dem Umstand zusammenhängen, dass das Gelände des Asklepieions ursprünglich von dem eleusinischen Priestergeschlecht, den Keryken, beansprucht wurde⁹⁴¹. Die Darstellung der Libation eines Gottes bzw. Heros an eine Göttin ist überaus selten in der griechischen Götterikonographie. Mit dem Eingießen stimmt Demeter der Errichtung des Asklepiostemenos auf ihrem Gelände zu. Außerdem wird in der Relieffinschrift erwähnt, dass Asklepios am Tag der großen Mysterien nach Athen kam, in die Mysterien eingeweiht wurde und sich für eine Zeit im Eleusinion niederließ⁹⁴². Aus diesem Grund wurde am vierten Tag der Großen Eleusinischen Mysterien das Fest der Epidaureia eingerichtet, wobei Asklepios zusammen mit Demeter und Kore verehrt wurden⁹⁴³.

Das obere Bildfeld der Langseite B zeigt eine Schlange, das heiligste Tier des Gottes, und einen Gelagerten mit einer Lyra. Hier muss Sophokles–Dexion dargestellt sein, der als erster den epidaurischen Gott in Athen aufnahm und dafür nach seinem Tod als Heros Sophokles–Dexion Verehrung genoss⁹⁴⁴.

⁹³⁹ Hausmann, Wehreliefs 58 Abb. 28.- Heiliges Gesetz: IG II/III² 4962; vgl. L. Beschi, AAA 15, 1982 40ff.

⁹⁴⁰ Comella, Rilievi 52 sieht in den zwei Figuren zwei Mädchen und deutet sie als die Töchter Asklepios.

⁹⁴¹ IG II² 4969a Z. 20-24.

⁹⁴² SEG XXV 226 Z. 10-12.

⁹⁴³ Deubner, Feste 72f. 78; J.D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year* (1975) 56ff.; S.B. Aleshire, *The Athenian Asklepieion* (1989) 8.

⁹⁴⁴ Etym. M. s.v. Δεξιων; Istros vit. Sophokles 17; Plut. Numa 4; Moralia 1103a; IG II² 1252, 4. 1253, 65. Die Deutung von Beschi ist in der Forschung allgemein akzeptiert. Nur S.B. Aleshire, *The Athenian Asklepieion*

Auf der rechten Schmalseite sind noch die Oberkörper zweier sich gegenüberstehender Gottheiten, des mit Szepter und einem Adler dargestellten Zeus und der mit einer Lanze ausgestatteten Athena, erhalten. Auf der linken Schmalseite ist Artemis mit einem Hund an ihrer rechten Seite wiedergegeben. Die Göttin ist mit einem Peplos und einer Nebris bekleidet und hält in der Rechten ein nicht mehr deutlich zu erkennendes Attribut⁹⁴⁵. Neben Darstellungen auf Vasen ist der Typus der Artemis mit Nebris auch durch eine Statue im Akropolismuseum aus derselben Zeit der Entstehung des Reliefs überliefert⁹⁴⁶. Die Statue könnte im Brauronion auf dem Burgberg aufgestellt gewesen sein. Eine ebenso kurzgewandete und mit einer Nebris bekleidete, aber ans Ende des 4. Jhs. datierte Statue wurde auch in Brauron gefunden⁹⁴⁷. Allgemein ist der Typus besonders in hellenistisch-römischer Zeit verbreitet⁹⁴⁸. Es wäre also denkbar, dass die Figur auf dem Weihrelief Artemis Brauronia ist. Von der gegenüberstehenden Gestalt ist nur ihr Attribut, eine Taube, erhalten. Demnach war hier ursprünglich Aphrodite dargestellt.

Die um den Pfeiler angebrachte Inschrift schildert die Geschichte der Einführung des Asklepios in Athen durch den Stifter des Reliefs, Telemachos⁹⁴⁹. Es wird erwähnt, dass Telemachos den Tempel und den Altar an Asklepios, Hygeia und ihre männlichen und weiblichen Kinder geweiht habe. Daneben waren weitere Gottheiten genannt, aber leider ist die Inschrift nur fragmentarisch erhalten. Die Ergänzung von Beschi⁹⁵⁰, auf der Basis anderer Inschriften aus den Asklepieia von Athen und Piräus, mit *τοῖς ἄλλοις θεοῖς πᾶσιν καὶ πάσαις* ist sehr wahrscheinlich.

(1989) 10 Anm. 4 zweifelt daran, da es zwischen dieser Reliefdarstellung und der von Beschi zur Stützung seiner Annahme herangezogene Darstellung des Sophokles mit Lyra in der Stoa Poikile, eine große zeitliche Lücke gibt. Zu Lokalisierungsproblemen des Heroons des Dexion s. O. Walter in: Γέρας Α. Κεραμοπούλου (1953) 475ff.; L. Beschi, *ASAtene* 45/46, 1967/68, 422ff. 434. Allg. zur Geschichte des Athener-Asklepieions: S.B. Aleshire, *The Athenian Asklepieion* (1989) 7ff.

⁹⁴⁵ Beschi a.O. 418 sieht in der Rechten der Artemis einen Vogel. Zu Artemis mit Vogel s. LIMC II (1984) Nr. 551*. 552-556 (Terrakottastatuetten). Mit Blumen und Vogel: Nr. 557*. 558*. 559. 552. 552a. 553*. 554*. 555. 556 (Terrakottastatuetten) s.v. Artemis (L. Kahil).

⁹⁴⁶ Athen, Akr. M. 6656; LIMC II (1984) 652 Nr. 365 s.v. Artemis (L. Kahil). Zu Artemisdarstellungen mit Nebris s. LIMC a.O. 748.

⁹⁴⁷ Br. Mus. 1178 (131); *Ergon* 1960, 24f. Abb. 34; Kontis, *Artemis* 198 Anm. 139; LIMC II (1984) 651 Nr. 361* s.v. Artemis (L. Kahil).

⁹⁴⁸ LIMC II (1984) 651ff. Nr. 360-391 747f. s.v. Artemis (L. Kahil).

⁹⁴⁹ IG II² 4960. 4961.

⁹⁵⁰ IG II 373b; IG II² 976; IG II² 783 Z. 8 (vom Piräus); IG II² 4486 Z. 2-3; Beschi a.O. 413.

Zunächst stellt sich die Frage nach den Auswahlkriterien der auf den Schmalseiten des Reliefs abgebildeten Gottheiten. Sind es epidaurische Gottheiten, die von Telemachos nach Athen transferiert wurden, oder hängt die Auswahl vielleicht mit topographischen Parametern zusammen? Beschi erklärt die Darstellung der Gottheiten auf dem Telemachomonument durch ihre Eigenschaft als Schutzgötter, als Soteres⁹⁵¹.

Artemis und Aphrodite besaßen einen eigenen Tempel in Epidauros, vielleicht auch die Dioskouroi. Für Zeus und Athena ist dies allerdings nicht belegt⁹⁵². Deren Verehrung ist dort jedoch epigraphisch überliefert⁹⁵³. Artemis war allgemein eine Heilgottheit, die in vielen Asklepieia eine Kultstätte besaß⁹⁵⁴. Diese Verbindung wird auch durch das Fragment aus dem Athener Asklepieion deutlich. Zu erwähnen ist hier ein weiteres, frühhellenistisches mythologisches Relief, das wahrscheinlich die Geburt des Asklepios im Beisein von Artemis und Apollon darstellte⁹⁵⁵. Die Wiedergabe der Gottheiten auf den Reliefseiten des Telemachosmonuments könnte mit der Lage des Asklepieions zusammenhängen. Als neuer Gott am Südabhang der Athener Akropolis wird er hier mit den benachbarten Gottheiten dargestellt: Athena, Zeus, Aphrodite Pandemos, Artemis Brauronia und den Anakes⁹⁵⁶. Dabei stellt sich jedoch auch die Frage, warum andere benachbarte Gottheiten wie der mit Asklepios eng verbundene Apollon sowie Pan und die Nymphen nicht dargestellt wurden. Apollon etwa galt als Vater des Asklepios und hatte eine Kultstätte am Nordabhang der Akropolis⁹⁵⁷. Pan und die Nymphen besaßen auch eine Kulthöhle und waren bekannte Heil- bzw. Schutzgottheiten⁹⁵⁸. Womöglich spielt im Falle des Reliefs die topographische Nachbarschaft eine größere Rolle als die belegten Kultverbindungen des Asklepios mit den abgebildeten

⁹⁵¹ ASAtene 45/46, 1967/68, 418ff.

⁹⁵² Paus. 2,27,1. Zu Artemis Kavvadias a.O. 192. Zu Aphrodite ebenda 192f. – Der Kult der Dioskuren in Epidauros ist durch Inschriften der römischen Zeit belegt: P. Kavvadias, Fouilles d'Epidaure 1 (1891) Nr. 57. 145. In der Inschrift (Kavvadias a.O. 47 Nr. 57) wird auch ein Anakeion überliefert. Wir wissen leider nicht, ob diese Kultstätte früher oder erst in römischer Zeit errichtet wurde. Dazu Kavvadias a.O. 139f.: Heiligtum der Dioskuren. Zu Epidauros: R.A. Tomlinson, Epidauros (1983) 1ff.

⁹⁵³ P. Kavvadias, *Τὸ ἱερόν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ καὶ ἡ θεραπεία τῶν ἀσθενῶν* (1900) 192f.

⁹⁵⁴ Dazu s. S. 222f.

⁹⁵⁵ Athen, NM 1351; Svoronos, *Nat. Mus.* 268ff. Nr. 48 Taf. 49; L. Beschi, ASAtene 47-48, NS 31/32, 1969-70, 99 Abb. 8; LIMC II (1984) Nr. 5 s.v. Asklepios (Holtzmann); Vikela, *Kulttopographie* 190f. Taf. 23,2.

⁹⁵⁶ Ähnlich J. Riethmüller, *Asklepios. Heiligtümer und Kulte* (2005) 247; Güntner, *Göttervereine* 47 entscheidet nicht, ob die abgebildeten Gottheiten aus Epidauros zusammen mit Asklepios mitgebracht wurden oder ob sie auf der Athener-Akropolis beheimatete Götter sind.

⁹⁵⁷ Travlos, Athen 91.

⁹⁵⁸ Pan: Ebenda 417.- Heiligtum der Nymphen: Ebenda 361.

Gottheiten im epidaurischen Heiligtum. Zudem sind alle diese Gottheiten zugleich Heilgottheiten⁹⁵⁹. Das gilt sowohl für Artemis und Aphrodite, als auch für Athena, Zeus und die Anakes. Bei der Auswahl der auf dem Relief dargestellten Gottheiten war vielleicht die Rolle des Stifters von Bedeutung.

Das Telemachosmonument und das Weihrelief der Xenokrateia aus dem Heiligtum der Echelidai in Neu Phaleron (Ap 6) besitzen neben ihrem Votivcharakter eine weitere ähnliche Funktion. Sie sollten die Gründung des Kultbezirks commemorieren und dienten damit selbstverständlich auch der Selbstrepräsentation des Kultgründers. Dabei bilden sie ein Zeugnis dafür, dass Weihreliefs auch von vornehmen Personen gestiftet wurden⁹⁶⁰.

Pergamon

Auf dem sehr fragmentarisch erhaltenen Relief (Gv 5) ist links der Unterkörper einer nahezu in Vorderansicht stehenden Göttin zu erkennen, die in der herabhängenden Rechten eine Kanne vor einem Krater hält. Asklepios sitzt rechts in Schrägansicht auf einem Thronos und hielt in seiner Rechten ursprünglich wahrscheinlich eine Phiale. Ihm gegenüber ist eine Gottheit in Schrittstellung und mit kurzem Chiton bekleidet dargestellt, die wegen des Gewandes und der nur angedeuteten Brüste wohl als Artemis zu bestimmen ist⁹⁶¹. Obwohl nahezu der ganze rechte Arm der Göttin fehlt, ist aus den Spuren des Oberarmes zu schließen, dass die rechte Hand nach vorne ausgestreckt war, wahrscheinlich um das Trankopfer an Asklepios zu vollziehen. Hier dient das Spendemotiv auch dazu, Asklepios als die Hauptgottheit des Heiligtums zu kennzeichnen⁹⁶². Rechts von ihm ist noch der Unterkörper eines deutlich verkleinert wiedergegebenen Adoranten zu erkennen, der ein Himation trägt. Zwischen ihm und Artemis befindet sich in einer hinteren Ebene ein Altar und in einer weiteren Ebene dahinter ein Baumstamm⁹⁶³. Der Baum wurde als die heilige Platane

⁹⁵⁹ Vgl. die Gliederweihungen an Zeus Hysistos: Travlos a.O. 569 Abb. 716-718. Vgl. Beschi a.O. 418ff.

⁹⁶⁰ Vgl. Edelmann, Menschen 77.

⁹⁶¹ W. Fuchs, RM 1961, 174 vermutet auch bemalte Stiefel an den Füßen der Göttin. Droste, Asklepiaden 76 Anm. 171. 218ff. will in dieser Figur den Sohn des Asklepios Machaon sehen, der eine Rolle bei Lokallegenden in Pergamon spielte.

⁹⁶² Zu einer anderen Deutung des Spendemotivs allg. vgl. W. Fuchs a.O. 176ff. Zum Spendemotiv s. S. 155ff.

⁹⁶³ Wegener, Elemente 120 meint, dass der Baum auf ein Heiligtum der Artemis hinweise. Dagegen spricht jedoch die Tatsache, dass Asklepios die Hauptgottheit ist. Auf dem Baumstamm sind zudem noch drei Buchstaben einer Inschrift zu lesen: *μαρ*. Zu Bäumen in heiligen Hainen vgl. H. Rühfel, Begleitet vom Baum und Strauch (2003).

gedeutet⁹⁶⁴. Auf der Standleiste unter Asklepios erkennt man Reste der Inschrift: *μιδος*, die zu *Ἄρτεμιδος* ergänzt wurden. Im Asklepieion von Pergamon ist auch ein Kult für Artemis bezeugt. Manche Autoren vermuten, dass im Bereich des Asklepieions vor der Einführung des Asklepioskults eine weibliche Gottheit verehrt wurde⁹⁶⁵. W. Fuchs hält diese Gottheit für Artemis und deutet die Szene auf dem Relief als die Begrüßung der epidaurischen Götter durch die Kultvorgängerin des Ortes⁹⁶⁶. Das Relief wurde allerdings nicht im Asklepieion, sondern auf dem Burgberg gefunden. Auch dort wurde Asklepios verehrt, und es ist daher nicht sicher, ob das Relief mit diesem Kult zusammenhängt oder vom Asklepieion dorthin verschleppt wurde⁹⁶⁷. Da aber Artemis eine Kultnische im Asklepieion, südlich vom Propylon besaß, erscheint die Herkunft des Reliefs von dort am wahrscheinlichsten⁹⁶⁸. Ohlemutz⁹⁶⁹ meint, dass hier Artemis als Geburtshelferin verehrt worden sei. Dies ist jedoch nicht der einzige Funktionsbereich der Göttin. Artemis wie Asklepios sind Heilgottheiten, d.h. ihre Wirkung beschränkte sich nicht nur auf den Geburtsbereich. Asklepios wurde von Archias, Sohn des Aristaichmon, von Epidauros nach Pergamon eingeführt⁹⁷⁰. Die Göttin war, wie schon angemerkt wurde, mit Asklepios an vielen Orten verbunden. Die Lokalisierung der Kultnische der Artemis neben dem Eingang des Asklepieions zeigt, dass die Göttin zudem als eine Torgöttin bzw. Übergangsgöttin aufzufassen ist.

Sardis

Die gemeinsame Verehrung der Kybele und der Artemis wird durch ein Relief im Museum von Manisa dokumentiert (Gv 6). Die zwei Göttinnen stehen in hieratischer Frontalität links

⁹⁶⁴ Aristeid. 321,6 (Keil); Bruns, Artemis 109; anschließend Edelmann, Menschen 69 Anm. 377; skeptisch Fuchs a.O. 174.

⁹⁶⁵ Zwei Altäre mit Weihinschrift an Artemis: Th. Wiegand, AbhBerlin 1932 Nr. 5,9; 36 Nr. 16E; E. Ohlemutz, Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon (1965) 140f. 164; vgl. Aristeid. (S. 418 §21): *κατὰ τὰς θύρας οὐδ' ἦ Ἄρτεμις*; Wiegand a.O. 9; O. Deubner, Das Asklepieion von Pergamon (1938) 29.

⁹⁶⁶ W. Fuchs, RM 1961, 174. Die Deutung des Reliefs als die Einführung des Asklepios in Pergamon, die zusammen mit der Aufnahme des Gottes in Athen und Piräus stattgefunden hat, erwägt auch Edelmann, Menschen 69 mit Anm. 377; vgl. Paus. 2,26,8.

⁹⁶⁷ Ohlemutz a.O. 128ff., der auch den Tempel R im Gymnasion Asklepios zuweist.

⁹⁶⁸ Dazu W. Fuchs, RM 1961, 140f. Zu Artemis in Pergamon s. Ohlemutz a.O. 260f.

⁹⁶⁹ Ohlemutz a.O. 144. 260. Die Verbindung der pergamenischen Artemis mit der Geburt wird von Ohlemutz, a.O. 261 durch einen von der Priesterin Dionysodota gestifteten Altar an Artemis Lochia (M. Fränkel, Die Inschriften von Pergamon II (1895) Nr. 311) dokumentiert. Der Autor ist jedoch unsicher, ob diese Artemis pergamenisch ist oder aus Gambreion stammt, wo Dionysodota vermutlich die Priesterschaft besaß.

⁹⁷⁰ Paus. 2,26,8.

im Bildfeld. Sie tragen einen Ärmelchiton mit einem Mantel, der als Schleier über den Kopf gezogen ist. Beide haben einen Polos als Kopfbedeckung. Die an der linken Seite abgebildete Artemis ist etwas größer als Kybele. Beide haben ihre Linke vor der Brust angewinkelt und halten jeweils ein Tier, Artemis ein Reh, Kybele einen Löwen. Am rechten Bildrand steht ein Paar mit der im Adorationsgestus erhobenen rechten Hand. Rechts oben ist ein Tympanon zu sehen⁹⁷¹. Naumann⁹⁷² erklärt die Vorderansicht der Göttinnen dadurch, dass diese die Verehrung der Menschen nicht „akzeptierten“. Die Frontalität folgt hier allerdings einerseits der festgesetzten Ikonographie der Kybele, die immer in strenger Vorderansicht dargestellt wird. Andererseits kommt darin die Absicht des Künstlers zum Ausdruck, die Gottheiten auf den Weihreliefs wie Kultbilder zu präsentieren. Die Götter sind sowohl für die Adoranten bzw. Stifter als auch für die anderen Besuchern des Heiligtums präsent.

Das Relief wurde in der Synagoge von Sardis gefunden⁹⁷³. Die prominente Stellung der Kybele auf dem Relief wird durch die unmittelbare Nähe zu den Adoranten gezeigt⁹⁷⁴. Dass Kybele die Hauptempfängerin des Kultes ist, zeigen die zahlreichen Kybelenaiskoi, die gleichfalls am Fundort entdeckt wurden. Folglich muss das Relief in einem Kybeleheiligtum aufgestellt worden sein. Nach einer 1961 gefundenen Inschrift wurde der Kult der Artemis von Ephesos aus in Sardis eingeführt. Ob die Götterdarstellungen auf den Reliefs Kultbilder wiedergeben, bleibt ungewiss⁹⁷⁵. Die Gottheiten haben jedenfalls gemeinsame Wirkungsbereiche, da sie beide mit Tieren, mit der Natur und der Fruchtbarkeit verbunden sind⁹⁷⁶. Ihre Ikonographie ähnelt sich insofern, als sie oft mit Tieren abgebildet werden.

⁹⁷¹ Naumann a.O. sieht eine Omphalosschale. Ein Tympanon würde allerdings besser zu Kybele passen. Vgl. Edelmann, Menschen 158 Anm. 1935.

⁹⁷² Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und griechischen Kunst (1983) 214.

⁹⁷³ Naumann a.O. 212.

⁹⁷⁴ Zum Kult der Kybele: Roscher, ML II 1 (1890-1897) 1638ff. s.v. Kybele (Rapp); RE XI (1922) 2250ff. s.v. (F. Schwenn); Nilsson, GGR² II 640ff.; M.J. Vermaseren, Cybele and Attis. The Myth and the Cult (1977); Burkert, Religion 276ff.; Naumann, Kybele passim; Graf, Kulte 107ff.; M.J. Vermaseren, Corpus Cultus Cybelae Attisque I Asia Minor (1987); II Graecia atque insulae (1982); E.N. Lane (Hrsg.), Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M.J. Vermaseren (1996); Ph. Borgeaud, La mère de dieux de Cybèle à la vierge Marie (1996); LIMC VIII (1997) 744ff. s.v. Kybele (E. Simon); DNP 6 (1999) 950ff. s.v. (S.A. Takacs).

⁹⁷⁵ G.M. Hanfmann – J.C. Waldbaum, Archeology 22, 1969, 266.

⁹⁷⁶ Vgl. ebenda 212ff.

XIII. Unbestimmte Darstellungen

Rome, Villa Albani

Das aus dem ersten Viertel des 4. Jhs. stammende Relief in Rom, Villa Albani (Un 1), zeigt in der rechten Bildhälfte eine in Chiton und Himation gekleidete Göttin, die in der ausgestreckten Linken eine Phiale und in der gesenkten Rechten eine Kanne hält. Das rechte Bildfeld, das ergänzt ist, zeigt einen mit Früchten und anderen Opfergaben verdeckten Altar. Vor der Göttin, auf dem Boden liegt ein Omphalos. V. Herrmann⁹⁷⁷ deutet ihn als den Tymbos eines Heros, der gleichzeitig seinen Altar bildete. In dieselbe Richtung bewegt sich die Ansicht von P.C. Bol, der auf dem verlorenen rechten Teil die Figur des Hades ergänzt. Sein Gegenargument zugunsten eines Omphalos, dass sich unter ihm keine Basis befindet ist nicht überzeugend, da es auch Omphaloi ohne Basis gibt⁹⁷⁸. Als Omphalos wurde das Attribut richtig von G. Lippold und anschließend von P. Zanker gedeutet, der auch m.E. richtig auf dem verlorenen rechten Bildfeld eine Apollonfigur ergänzt. Möglicherweise ist Apollon als Kitharodos dargestellt, wie die meisten Beispiele bezeugen. Der Gott wird von seiner Schwester auch auf Ap 8 und Ap 17 ministriert. Der Adorantenzug, bestehend aus einem Mann und einer Frau sowie einem kleinen Kind, steht nicht wie üblich gegenüber der Göttin, sondern hinter ihr.

Athen, NM

Der rechte obere Teil eines Reliefs im Nationalmuseum (Un 2) zeigt den Kopf einer weiblichen Gestalt, die mit der Linken - nur die Hand ist zu sehen - eine Lyra spielt. Svoronos hält es für möglich, dass das Fragment ursprünglich zu einem Grabrelief gehörte. Da die Figur jedoch wohl eine Gottheit darstellen muss, wird es sich eher um den Rest eines Weihreliefs handeln. Die in Frage kommenden weiblichen Gottheiten sind Athena, Aphrodite und Artemis, da sie auch als Lyraspielerinnen dargestellt werden. Artemis ist als solche auf einer Terrakottatafel aus Brauron und auf Vasendarstellungen abgebildet. Die Verbindungen der Göttin mit der Musik und dem Tanz sind bekannt⁹⁷⁹. Auf einer Vasendarstellung hält die

⁹⁷⁷ V. Herrmann, *Omphalos* (1959) 60.

⁹⁷⁸ Ebenda 60.

⁹⁷⁹ *Terrakottapinakes aus Brauron*: LIMC II (1984) 675f. Nr. 716*. 717*. 718* s.v. Artemis (L. Kahil). N. Weill in: *Εἰδωλοποιία*. Actes du Colloque sur les problèmes de l' image dans le monde Méditerranéen classique, Lourmarin 1982 (1985) 144f. deutet dagegen diese Gottheit auf Terrakottapinakes aus Brauron und Thasos als

Göttin Krotala in den Händen⁹⁸⁰. Die endgültige Benennung der Gottheit auf dem vorliegenden Relief muss jedoch offen bleiben.

Thasos

Auf dem spätarchaischen Relief (Un 3) – nur die rechte obere Ecke ist erhalten – ist der Oberkörper einer nach links gewandten Göttin zu erkennen. Ihre Arme sind zwar unterhalb bzw. oberhalb der Ellbogen weggebrochen, es ist jedoch erkennbar, dass der rechte Arm nach vorne gestreckt war, während der linke etwas angewinkelt herabhing. Das Gesicht der Göttin ist im Profil wiedergegeben, während der Körper in Dreiviertelansicht erscheint. Die Haare werden um die Kalotte mit einer zweirandigen Stephane zusammengehalten und fallen auf den Rücken sowie vor die Brust. Löcher an der linken Wange und auf der Stirn weisen auf das aus Metall eingesetzte Diadem der Göttin hin. Y. Grandjean und F. Salviat rekonstruieren aus der Position der Figur am rechten Bildrand ein Reh auf ihrer linken Seite, aber die Begründung dafür ist nicht überzeugend. N. Weill⁹⁸¹ hingegen schlägt drei Rekonstruktionsmöglichkeiten vor. 1) Die Göttin steht vor einem Altar und unternimmt eine

Apollon. – *Vasendarstellungen*: LIMC a.O. Nr. 714. 715. 764*. 1145. 1175. 1233. – *Mit Krotala*: LIMC a.O. Nr. 711. 1165* s.v. Artemis. – *Artemis mit Lyra*: 1) Paris, Louvre CA 1706 2) Bonn, Akad. Kunstmuseum 75 3) rf. Oinochoe, Boston, Mus. of Fine Arts 97. 370 (M. Maas - J.M. Snyder, *Stringed Instruments of Ancient Greece* (1989) 71 Abb. 1. – *Artemis mit Plektrum*: Imhoof-Blumer – Gardner, NCP 53: „It may refer to Artemis Hymnia“. Diod. 19,63,5; L. Preller – C. Robert, *Griechische Mythologie*⁴ (1894) 305; Nilsson, *Feste* 231f.; Hoenn, *Artemis* 96f.; I. Kahil in LIMC a.O. 676 s.v. Artemis bemerkt richtig, dass dieser Beinamen nicht immer der Instrumentenspielerin Artemis zuzuweisen ist. Hinweis auf Farnell, *Cults* II 536. Vgl. auch Artemis Hymnia in Orchomenos in Boeotia: Paus. 8,5,11; Jost, *Cultes* 16f. – *Frau mit Lyra* (Seite A): LIMC a.O. Nr. 297* s.v. Artemis. Seite B: Reh. – Paris Louvre G 151: Palme, Artemis mit Lyra?; Boston (MA), Mus. of Fine Arts 97370; Athen, NM CC 1362: *Mit Lyra und Polo*. Zu Artemis mit Saiteinstrumente s. A. Zschätsch, *Verwendung und Bedeutung griechischer Musikinstrumente in Mythos und Kult* (2002) 64ff. – *Mit Kymbala*: Athen. 14,27,16.-: *Mit Krembala*: Athen. 14,39,8; zu Artemis mit Schlaginstrumenten vgl. Zschätsch, *Musikinstrumente* 66. – *Artemis mit Lyra und Fackel*: Münze der Stadt Boura fälschlich von Papachatzis, *Achaika* 156 mit Abb. 122 als Eileithyia gedeutet. – Münze aus Syrakus mit Artemiskopf und Lyra: G.K. Jenkins in: *Essays in Greek Coinage Presented to S. Robinson* (1968) 151ff. Taf. 15; LIMC II (1984) 680 Nr. 764 s.v. Artemis (L. Kahil). Zu Artemis und die Musik s. auch D. Castaldo, *Il Pantheon musicale* (2000) 39ff. – Tänze von Parthenoi sind auch in den Kulten der Artemis verbreitet, etwa in dem der Artemis Karyatis in Lakedaimon (Paus. 3,10,7), und der Tanz Kordax (Paus. 6,22,1). Zu diesem Aspekt s. Calame, *Choruses passim*; Zschätsch a.O. 63.

⁹⁸⁰ Rf. Lekythos Paris, Louvre CA 1890.

⁹⁸¹ In: Mélanges G. Daux (1974) 365f. So auch Holtzmann, *Sculpture* 130, der auch vermutet, dass die Göttin mit der Linken in ihr Gewand rafft. L. Kahil ergänzt auf dem verlorenen linken Bildfeld ein Gespann und erklärt damit die Bewegung des rechten Armes; dem widerspricht Holtzmann, *Sculpture* 130.

Libation, 2) sie wird von einem Reh begleitet und 3) eine Kombination der genannten Möglichkeiten. Das Relief wurde hinter der südöstlichen Mauer der Passage des théores gefunden. Die Tatsache, dass in unmittelbarer Nähe des Fundortes das Fragment einer Basis mit einer Votivinschrift an Artemis zutage kam⁹⁸², spräche für eine Deutung der Figur auf dem Relief als Artemis. Auch von der Forschung wird bislang diese Identifizierung vertreten⁹⁸³. Zudem gehört das Heiligtum, aus dem das Relief stammen soll, der Artemis mit dem Beinamen Polo⁹⁸⁴. Dennoch lassen sowohl der fragmentarische Zustand des Reliefs als auch das Fehlen eines eindeutigen Attributes eine sichere Benennung der Figur nicht zu.

Ägina

Das Relief (Un 4) wurde in Palaia Chora auf Ägina gefunden. Auf der rechten Bildhälfte sind vier Adorantenfiguren dargestellt⁹⁸⁵. Die Gruppe wird von einem Mann angeführt, der ein Himation trägt und mit dem herabhängenden linken Arm einen Hirsch umfasst. Hinter ihm steht eine kleinere weibliche Figur. Ihr folgt eine weitere weibliche, deutlich größere Figur mit einem Gegenstand in der Hand⁹⁸⁶. Das Ende der Prozession bildet wiederum eine weibliche Gestalt, die, wie die anderen Frauen, in einem Himation gehüllt ist. Zudem erhebt sie die rechte Hand adorierend. Die Prozession wird von zwei bärtigen, in kurze Chitone gekleideten Männern angeführt. Der erste beugt sich vor, um eine Gans auf dem Altar, der am linken Bildrand zu erkennen ist, niederzulegen oder zu opfern. Der zweite Mann, der im Vordergrund steht, streckt mit der rechten Hand eine Phiale vor, um eine Libation

⁹⁸² Inv. 1502; BCH 82, 1958, 817. 231 Nr. 6; P. Bernard – F. Salviat, BCH 86, 1962, 592 Nr. 13 Abb. 13; N. Weill in: *Mélanges helléniques offerts à G. Daux* (1974) 363. Artemis wurde im Bezirk mit dem Beinamen Polo verehrt (Πωλώ aus Πώλος: das junge Pferd.; T. Macridy, *JdI* 27, 1912, 8; RE XXI (1952) 1423 s.v. Polo (Kruse); vgl. Pingiatoglou, *Eileithyia* 119). Mit dem gleichen Beinamen auch in Mutterstadt Paros verehrt: IG XII Suppl. 202. Zum Charakter des Kultes und den archäologischen Befunden s. N. Weill in: *Εἰδωλοποιία. Actes du Colloque sur les problèmes de l' image dans le monde Méditerranéenne classique*, Lourmarin 1982 (1985) 137-148; Pingiatoglou, *Eileithyia* 118f.

⁹⁸³ G. Daux, *Guide de Thasos* (1969) 121f.; N. Weill in: *Mélanges helléniques offerts à G. Daux* (1974) 359ff.; B. Holtzmann, *La sculpture de Thasos 1: reliefs à thème divin* (1994) 129ff.; Y. Grandjean – F. Salviat – F. Blondé, *Guide de Thasos* (2000) 250. L. Kahil in: *LIMC II* (1984) Nr. 1208 hält das Bild für eine unbestimmte Artemisdarstellung.

⁹⁸⁴ Zum Heiligtum: T. Macridy, *JdI* 27, 1912, 1ff.; jährliche Berichte in BCH 82, 1958, 808ff.; 83, 1959, 775ff.; 84, 1960, 856ff.; 85, 1961, 919ff.; 100, 1976, 774ff.; G. Daux, *Guide de Thasos* (1967) 39f; vgl. Pingiatoglou, *Eileithyia* 118; Weill a.O. 359ff.

⁹⁸⁵ S. Wide, *AEphem* 1901, 113 und Svoronos, *Nat. Mus.* 633, erkennen fälschlich vier Frauenfiguren.

auszuführen⁹⁸⁷. G. Welter und M. Edelman halten diese Figuren für Handwerker, Bauern oder Fischer, also für freie Männer bzw. Bürger. Die kurzen Chitone, die die Arme unbedeckt lassen, unterscheiden sie jedoch von den dahinterstehenden langgewandeten Figuren und weisen sie eher als Diener oder Sklaven aus. Edelman hält weiterhin die weibliche Figur für die Ehefrau eines dieser beiden Männer. Ihre Deutung hängt auch mit der Überlieferung des Lukian⁹⁸⁸ zusammen, wonach das Heiligtum der Hekate auf Aigina besonders von Seemännern besucht worden wäre.

Die Altardarstellung gegenüber den Opfernden ist in der Gattung der Weihreliefs hinsichtlich der Größe und der Form einmalig⁹⁸⁹. Auf den Weihreliefs sind die abgebildeten Altäre meist relativ klein, nehmen die Mitte der Darstellung ein und markieren so die Trennung zwischen Adoranten und Göttern. Hier befindet sich der Altar jedoch am linken Bildrand und bildet damit den Endpunkt der Prozession⁹⁹⁰. Vier große Stufen bilden die Basis des Altars, dessen oberer Rand konkav gewölbt ist und rechts in eine Art von Horn mündet⁹⁹¹. Wahrscheinlich ist nicht der ganze Altar abgebildet, sondern nur ein Teil davon. Auf der hinteren Ebene ist der Oberkörper einer im Peplos gekleideten Göttin, die ihren Körper etwas nach rechts gedreht hat, während ihr Kopf im Profil wiedergegeben ist und auf die Adoranten blickt. Das Relief ist auch wegen der Dimensionen der abgebildeten Personen außerordentlich. Die das Opfer auszuführenden Gestalten müssen aufgrund ihrer Haltung und Bekleidung helfende Figuren, d.h. Sklaven oder Diener, darstellen. Trotzdem sind sie erheblich größer im Vergleich zu den anderen Figuren. Auch die ersten zwei im Himation

⁹⁸⁶ Wide a.O. 113 deutet diesen als Granatapfel. Als eine Frucht bestimmt auch Svoronos ebenda den Gegenstand ohne sie jedoch genau zu nennen.

⁹⁸⁷ G. Welter, AA 1938, 537; Edelman, Menschen 117.

⁹⁸⁸ Nav. 15.

⁹⁸⁹ Ein großer mehrstufiger Altar, allerdings mit zwei gegenübergestellten Statuen als Bekrönung, ist auf einem Gefäß abgebildet. Dazu van Straten, Hiera Abb. 29; Aktseli, Altäre Taf. 9. 2-3; A. Malagardis, AntK 28, 1985, 71-92.

⁹⁹⁰ Zu griechischen Altären s. G.G. Yavis, Greek Altars (1949); M.C. Şahin, Die Entwicklung der griechischen Monumentalaltäre (1972); D.W. Rupp, The Greek Altars of the Northeastern Peloponnese (Diss. Bryn Mawr. Univ.1974); Etienne, Autels 291ff.; Aktseli, Altäre passim. Zu Altären mit Stufen vgl. Laxander, Fest 141 Nr. OZ 16. OZ 30.

⁹⁹¹ Kastriotis Glypta Nr. 1950 hält ohne Grund den oberen Teil des Altars für eine Lyra, die einer verlorenen Apollongestalt am linken Teil des Reliefs zuzuweisen sei. Ebenso unwahrscheinlich scheint die Ansicht von G. Welter, AA 1938, 537, der über der dreistufigen Basis eine Barke erkennen will. Dazu s. die überzeugenden Gegenargumente von Edelman, Menschen 117 Anm. 719.

gekleideten Figuren sind kleiner als die anderen. Dass hiermit jüngere Gestalten wiedergegeben werden sollen, scheint unwahrscheinlich.

Das zweite Opfertier, der Hirsch, ist zum ersten Mal als Opfertier auf einem Weihrelief überliefert⁹⁹². Genauso selten ist das Opfer einer Gans. Der Altar ist, wie schon gesagt, einmalig und gibt anscheinend die charakteristische Form des Altars in dem betreffenden Heiligtum wieder. Es scheint, dass es sich um einen Hörneraltar handelt, eine Form, die das hohe Alter des Kultes zeigt. Die Göttin ist nicht im Relief wiedergegeben, sondern als Ritzung. Außerdem wird sie den Adoranten nicht gegenübergestellt und nur oberhalb der Hüfte gezeigt. Dies kann zweierlei Gründe haben: Entweder hat der Bildhauer zunächst vergessen, die Göttin abzubilden und nachträglich ihre Figur ergänzt, oder er wollte mit dieser Technik die Göttin in einer Art Epiphanie darstellen. Ob es sich beim Altar um einen Monumentalaltar handelt, i.e. mit architektonisch gestaltetem Zugang, ist nicht zu entscheiden. Die Göttin wird entweder als Artemis oder als Hekate gedeutet⁹⁹³. Für erstere spräche sowohl die Fackel, welche die Göttin in ihrer Linken hält, als auch der Hirsch. Auf Ägina besaß Artemis einen Tempel im Asty⁹⁹⁴. Pausanias berichtet von einem Heiligtum der Hekate auf Aigina⁹⁹⁵, in dem sich ein von Myron gearbeitetes Kultbild befand⁹⁹⁶. Leider gibt der Autor keine Lokalisierungsangaben für die Kultstätte. Das Relief stammt aus Palaiochora, einer mittelalterlichen Siedlung im Norden der Stadt Aigina. Ob es sich um die Göttin Aphaia handelt, ist auch schwer zu sagen⁹⁹⁷. Die Nennung dieser Göttin muß also offen bleiben.

Das Relief Un 5 bildet die Bekrönung einer Urkundenstele, deren Inschrifttext fast völlig abgerieben ist. Es zeigt am rechten Bildrand eine auf einem Felsen sitzende weibliche Gestalt, die in einen Chiton und ein Himation gekleidet ist. Mit der Rechten fasst sie eine Fackel, die auf den Boden gestützt ist; eine weitere lehnt an ihrer linken Schulter und wird mit dem

⁹⁹² Zu Hirschen als Opfertiere s. Bevan, *Representations* 100f.

⁹⁹³ Artemis: S. Wide, *AEphem* 1901, 113; Svoronos, *Nat. Mus.* 633 Nr. 340; A. Rumph, *Die Religion der Griechen* (1928) Nr. 161. Skeptisch Kaltsas, *NM* Nr. 273. – Hekate: Welter a.O. 534ff.; Mitropoulou, *Corpus I* 72 Nr. 145; J. Frel, *Lisly filologiské*, 1965 373 Nr. 3; Kraus, *Hekate* 30. 92; E. Simon, *AM* 100, 1985, 279; Meyer, *Urkundenreliefs* 209 Anm. 1462; Edelmann, *Menschen* 117. Die zwei Fackeln sind kein ausschlaggebendes Kriterium für die Benennung der Göttin als Hekate anstelle von Artemis, wie Edelmann annimmt. Mit zwei Fackeln ist Artemis z.B. auf dem Relief aus Megara (M1) abgebildet.

⁹⁹⁴ Paus. 2,30,1.

⁹⁹⁵ Paus. 2,30,2.

⁹⁹⁶ Dazu s. Farnell, *Cults* II 551; H. Usener, *RhM* 58, 1903, 164; P.E. Arias, *Mirone* (1940) 11. E. Simon, *AM* 100, 1985, 279f. deutet die Gestalt auf dem Relief als Hekate und will in ihr das Werk von Myron sehen.

⁹⁹⁷ Zu dieser Göttin s. U. Sinn, *AM* 102, 1987, 131ff.

entsprechenden Arm umfasst. Vor ihr ist der vordere Teil eines Hundes⁹⁹⁸ zu sehen, der zur Göttin aufblickt. Die Göttin wird entweder als Hekate oder als Artemis gedeutet⁹⁹⁹. Svoronos sieht in dem Hund ein Attribut der Hekate, aber das Tier könnte genauso gut Artemis zugeordnet werden. Als Argument für seine Deutung führt Svoronos weiterhin an, dass Hekate von den Ägineten am meisten verehrt wurde¹⁰⁰⁰, und verweist auf Münzdarstellungen mit der Göttin¹⁰⁰¹. Auf dem Relief steht gegenüber der Göttin eine männliche Gestalt, die einen kurzen Chiton, darüber einen Mantel und auf dem Kopf einen Petasos trägt. Ihre rechte Hand ist adorierend erhoben. Hinter ihr steht ein Pferd. Bei dem Mann muss es sich um einen Heros handeln. Die begrüßend erhobene Rechte der Figur¹⁰⁰² gibt das bekannte Schema auf den Weihreliefs wieder¹⁰⁰³. Auf dem Bild weisen zwar beide Figuren fast dieselbe Kopfhöhe auf, aber dies impliziert nicht dieselbe Körpergröße, da die Göttin sitzend abgebildet ist¹⁰⁰⁴. Die Größe der männlichen Figur spricht jedoch für eine heroisierte Gestalt und nicht für einen Sterblichen. Ein ähnliches Schema der Gegenüberstellung einer pferdeführenden Gestalt mit einer Gottheit ist auf dem Berliner Wäscherrelief zu sehen, wo der Heros Demeter und Persephone gegenüber dargestellt ist¹⁰⁰⁵. Probleme bereitet auch die Darstellung der

⁹⁹⁸ Kaltsas, EM 237 Nr. 429 denkt fälschlich an einen Löwen.

⁹⁹⁹ Persephone: L. von Sybel, Katalog der Skulpturen zu Athen (1881) 59. 315; P. Kavvadias, *Κατάλογος κεντρικού Μουσείου Α* (1887) 124. 135. – Artemis Hekate: Svoronos a.O. 595f.; LIMC II (1984) 678 Nr. 733* s.v. Artemis (Artemis Hekate); Wegener, Elemente 84f.; Meyer, Urkundenreliefs 127. 209; Kaltsas, NM 237 Nr. 499; Lawton, Document Reliefs Nr. 137 fragt sich, ob das Relief aus Ägina oder aus Athen stammt.

¹⁰⁰⁰ Paus. 2,30,1; Meyer, Urkundenreliefs 127 und Anm. 844 hält die Reliefdarstellung für einen Beleg dafür, dass das äginätische Kultbild des Myron nur aus einer Figur bestand; dazu auch Kraus, Hekate 111f.

¹⁰⁰¹ Vgl. Imhoof-Blumer – Gardner NCP 45. – Dreigestaltige Hekate: Septemius Severus: AZ 1843 Taf. IX, 6; Imhoof-Blumer – Gardner a.O. 45 Taf. LIII. – Zu Weihreliefs mit der einfigurigen Hekate: Kraus, Hekate 163 Anm. 676. Meyer, Urkundenreliefs 209 deutet die Göttin auf dem Relief als Hekate.

¹⁰⁰² Svoronos a.O. 595f. bemerkt dagegen, dass die rechte Hand nicht zur Adoration erhoben war, sondern als ein dialogischer Gestus gedeutet werden muss. Zur Deutung als Hippolytos neigt auch L. Kahil in LIMC II (1984) 678 Nr. 733* s.v. Artemis. Als Heros wurde die Figur auch von Wegener, Elemente 84f. und Meyer, Urkundenreliefs 209f. gedeutet. Sie (a.O. 209f. mit Anm. 1464) widerspricht jedoch der Bestimmung als Hippolytos, da Poseidon oder Apollon als Representant von Troizen zu erwarten wäre.

¹⁰⁰³ Zur Ähnlichkeit des Schemas vgl. Meyer, Urkundenreliefs 127.

¹⁰⁰⁴ Svoronos, Nat. Mus. 595f. Nr. 243 hält die Urkundenstele für ein Bündnis- bzw. Proxeniendekret und deutet den Mann als den Heros und damit Vertreter der benachbarten Stadt Hippolytos; zustimmend Kaltsas a.O. 237. Meyer, Urkundenreliefs 209f. ist hingegen der Meinung, dass das Dekret aus einem inneräginätischen Anlass erlassen wurde; zu Apollon als Hauptgottheit der Insel s. Meyer a.O. 210 Anm. 1465; W.W. Wurster, Der Apollontempel (1974) 6.

¹⁰⁰⁵ Berlin, Pergamonmuseum, Inv. SK 709 (K 87).

fackeltragenden Göttin auf einem offiziellen Dekret anstelle von Apollon, der poliadischen Gottheit Äginas. Aufgrund dieser Diskrepanz musste sich der Inhalt der Urkunde auf einen bestimmten Kult der Insel beziehen. Wegen der besonderen Beziehung der Insel zu Hekate, ist Svoronos' Deutung jedoch mit Vorbehalt zuzustimmen.

Kyzikos

Das Pariser Relief (Un 6) wurde in der Nähe von Kyzikos gefunden. Es zeigt eine in Vorderansicht abgebildete Göttin, die in ihren ausgestreckten Händen jeweils eine Fackel hält. Sie trägt einen Chiton und ein den Körper eng umhüllendes Himation. Links unten ist der vordere Teil eines nach links gerichteten Hundes zu sehen¹⁰⁰⁶. Der ikonographische Typus der Göttin mit je einer Fackel in beiden Händen und dem Hund als Begleiter ist sowohl für Artemis als auch für Hekate überliefert. Folglich wird die in Frage kommende Gottheit entweder als Hekate oder als Artemis gedeutet¹⁰⁰⁷. Eine andere fackeltragende Göttin, Persephone, wird in der Gattung der Weihreliefs immer zusammen mit ihrer Mutter Demeter, aber ohne Hund abgebildet.

In der Stadt Kyzikos muss der Kult der Kore Soteira besonders wichtig gewesen sein. Auf Münzdarstellungen¹⁰⁰⁸ der klassischen Zeit ist die Büste der Soteira abgebildet, während spätere Quellen den Kult der Göttin überliefern¹⁰⁰⁹. Hellenistische Inschriften erwähnen das Fest der Göttin, die Soteria, die großen Mysterien der Kore Soteira und die Funktionäre des Kultes, einen Hierophanten, einen Exegeten und einen Priester sowie die Mysten¹⁰¹⁰. Das Attribut der Göttin, die Fackeln, werden durch klassische Münzmissionen dokumentiert¹⁰¹¹. Auf Münzen der römischen Zeit wird die Fackel von Schlangen umwunden¹⁰¹². Auch Artemis

¹⁰⁰⁶ CIGr. 3657, 14: προ-ερωμένην Ἀρτέμιδος Μουνιχίας. In Placia neben Kyzikos Inschrift: AM 1882, 155.

¹⁰⁰⁷ Hekate: E. Michon, MEFRA 12, 1892, 408; Meyer, Urkundenreliefs 209 Anm. 1462. – Diana: E. Michon, Catalogue sommaire des marbres antiques² (1922) 158 Nr. 2849.

¹⁰⁰⁸ H. von Fritze, Nomisma 9, 1914, 34-56 Taf. 5-6; 10, 1917, 11-15; F.W. Hasluk, Cyzikus (1910) 210; Head, HN² 526f.; L. Robert, BCH 102, 1978, 472f. Zu diesem Kult s. besonders Graf, Kulte 280ff. Als Kore wurde sie von M. Bieber, Ancient Copies (1977) 196f. und S. Apostolou, ADelt 35, 1980 (1985) 31ff. gedeutet; Kore Soteira in Kyzikos: K.J. Rigsby, Asyilia (1996) 341ff.

¹⁰⁰⁹ Steph. Byz. s.v. Βέσβικος.

¹⁰¹⁰ Nilsson, Feste 359ff.; L. Robert, BCH 102, 1978, 460ff.; J.H. Mordtmann, AM 6, 1881, 130 Nr. 15; H.G. Lolling, AM 9, 1884, 17; Th. Reinach, BCH 14, 1890, 537 Nr.2.

¹⁰¹¹ Kopfdarstellungen mit Ähren bekränzt und Fackel: Robert a.O. 472

¹⁰¹² Head a.O. 527; L. Robert, BCH 102, 1978, 472; dazu Graf, Kulte 281f., der die Schlangen als einen Beleg für die Deutung der Göttin als Tochter der Demeter sieht.

besaß einen Kult in Kyzikos. Achilleus Tatios¹⁰¹³ (2. Jh. n. Chr.) erwähnt einen Frauenthiasos der Artemis mit dem Namen Dolon. Die Darstellung des Hundes¹⁰¹⁴ weist hingegen eher auf Hekate und Artemis hin als auf Persephone. Letztlich muss die endgültige Deutung der Szene offen bleiben, da beide Göttinnen – wenn auch Hekate häufiger – in diesem Darstellungsschema auftreten.

Boston, Mus. of Fine Arts

Das Relief in Boston (Un 7) zeigt vier männliche Adoranten im Himation, von denen zwei ihre Hände im Adorationsgestus erhoben haben. Vor ihnen steht ein kleiner Altar. Rechts davon sind die beiden göttlichen Empfänger in deutlich größerem Maßstab dargestellt. An erster Stelle steht eine männliche Gottheit, leicht nach links gewandt und bekleidet mit einem Himation. Mit seiner ausgestreckten Rechten hält er einen Stock. Die neben ihm, am rechten Bildrand in gleicher Körperhaltung stehende Göttin trägt einen Chiton und ein Himation, das als Schleier bis auf den Kopf reicht und im Apokalypsismotiv gehalten wird. Mit der Linken fasst sie den oberen Saum des Himations, das ihren Unterkörper umhüllt. Auf dem Kopf der Göttin ist eine Mondsichel zu sehen. Die Göttin wird von L. Kahil als ungesicherte Artemis Selene oder Selene bezeichnet¹⁰¹⁵. Der betont weibliche Körperbau der Göttin und das Apokalypsismotiv gehört zu einer Frau und nicht zu einer jugendlichen Göttin. Als männliche Begleitung von Artemis kommt natürlich vor allem Apollon in Frage. Der Gott mit dem Gehstock kann aber nur schwer als dieser identifiziert werden, da bislang keine Darstellung Apollons mit einem solchen Attribut überliefert ist. Außerdem erfolgte die Gleichsetzung der Artemis mit Selene erst in römischer Zeit, weshalb diese wohl in der Göttin zu erkennen ist und nicht Artemis.

Krannon

Das Relief aus Krannon in Thessalien (Un 8) zeigt in der Mitte der Darstellung eine nach links gewandte Göttin, die einen Peplos mit einem langen fast bis zu den Knien reichenden Apodygma und einen nach hinten flatternden Mandyas trägt. Ihre Haare sind kurz und mit einem Kranz geschmückt. In der herabhängenden Linken hält sie eine brennende Fackel, die an ihren Arm angelehnt ist. Mit der Rechten bekränzt sie das vor ihr stehende Pferd. Hinter der

¹⁰¹³ Ach. Tat., Fr. 46,4.

¹⁰¹⁴ Vgl. Eur. Frg. 968 N82 C: 'Εκάτης ἄγαλμα φωσφόρου κύων ἔση.

¹⁰¹⁵ LIMC II (1984) Nr. 911 s.v. (L. Kahil) .

Göttin befindet sich ein großer Hund. Die Göttin wurde zwar als Artemis gedeutet¹⁰¹⁶, es muss sich aber um die thessalische Göttin Enodia handeln.

¹⁰¹⁶ L. Kahil in: LIMC II (1984) Nr. 882* s.v. Artemis.- Hekate: A.H. Smith, A Catalogue of Sculpture in the Department of Greek and Roman Antiquities. British Museum (1892-1904) I Nr. 816; E. Simon, Die Götter der Griechen (1980) 153; skeptisch Lippold, Plastik 204 Anm. 16. - Richtig als Enodia wurde sie von Biesantz, Grabreliefs 31 Nr. 55 gedeutet.

XIV. Zusammenfassung

Artemis war zusammen mit Kybele, Asklepios, Zeus Philios, Meilichios und Pankrates, Pan, Hermes und den Nymphen, Acheloos, Athena, Herakles, Demeter und Persephone, Apollon und Aphrodite, eine Gottheit, die besonders durch die Stiftung von Weihreliefs verehrt wurde¹⁰¹⁷.

Die größte Anzahl von Weihreliefs allgemein wie auch von jenen an Artemis stammt aus Attika. Das brauronische Heiligtum bildet mit seiner umfangreichen Gruppe den wichtigsten Fundort der attischen Weihreliefs an Artemis. Die Ikonographie der Göttin ist vielseitig und deckt ein breites Funktionsspektrum ab. In Brauron wurde sie als Jägerin (B 1, B 7), oder mit Fackel (B 2, B 4, B 9) dargestellt. Ihre frühere Ikonographie als Göttin der Tierwelt wird durch mehrere Reliefs (B 3, B 4, B 5) dokumentiert, wobei die Göttin mit einem Hirsch (B 3) bzw. Reh (B 4, B 5) oder mit gezähmten Tieren (B 5) abgebildet ist. Eine Verbindung der Jagd- und Potniafunktion der Göttin bezeugt das Relief B 1. Einen bildlichen Beleg der Verbindung der Göttin mit der Textilarbeit liefert das Relief B 8, auf dem die Göttin bei der Webarbeit dargestellt ist, ein Aspekt, der in Brauron besonders bedeutsam war. Die Beschäftigung mit dem Weben und Spinnen scheint ein wichtiger Bereich der Mädchenausbildung gewesen zu sein. Deren bildliche Wiedergabe steht eng mit den Weihgeschenken in den brauronischen Inventarlisten im Zusammenhang, in denen die Kleider sehr häufig als Motiv an die Göttin aufgeführt werden, und die möglicherweise anlässlich verschiedener Transitionsphasen der weiblichen und zum geringeren Teil der männlichen Kinder gestiftet worden sein dürften.

Viele brauronische Weihreliefs geben lange Reihen von Adoranten wieder. Auf dem Relief B 2 ist eine Kernfamilie, ein Oikos abgebildet, während auf den Reliefs B 1, B 3, und B 4 mehrere Oikoi dargestellt sind. Auf den Reliefs B 1 und B 2 begleiten die Erwachsenen auch kleine Mädchen. Das Alter der Mädchen steht in Übereinstimmung mit den Ergebnissen der Untersuchung, wonach die Initiantinnen zum Zeitpunkt ihrer Auswahl zwischen fünf und zehn Jahre alt waren. Allein die ikonographische Betonung der zwei Mädchen durch die Amme auf B 2, und die Tatsache, dass auf dem Relief B 1 das erste Mädchen der stiftenden Familie beigeordnet ist, können nicht auf eine Verbindung der Mädchen mit der Arkteia hinweisen. Ebenso die Darstellung der Heranführung eines Opferstiers auf diesen Reliefs kann nicht in diese Richtung führen. Darüberhinaus sind die Prozessionen auf den Weihreliefs

¹⁰¹⁷ Vgl. Vikela, Kulttopographie 175.

wegen der Begleitung der Kistophoros und der durchmischten Anordnung eher private Prozessionen. Zu betonen ist auch die starke Präsenz der Frauen als Stifter oder Anführer der Familienprozessionen, wobei zwei Reliefs von Frauen gestiftet wurden, während die wichtige Position der Anführerin der Prozession auf B 3 und B 4 eine Frau einnimmt. Die mehrfigurigen Adorantendarstellungen und die vielen Kinder sprechen für die schützende Funktion der Göttin für Kinder und Familien.

Die Männer sind in ihrem Habitus als freie Athener (*καλόςκαγαθός*) dargestellt, die Frauen meistens gehüllt in ihrem Himation, manchmal verschleiert, und die Kinder sind den Erwachsenen entsprechend gekleidet. Die Familiendarstellungen auf den Weihreliefs spiegeln die Bedeutung der familiären Beziehungen und der Familie als Kerngruppe im sozialen Gefüge der Polis im allgemeinen wieder. Die Datierung dreier Weihreliefs in das dritte Viertel des 4. Jhs., einer Zeit, aus der allgemein eine große Zahl von Weihreliefs stammt, muss auch mit der Religionspolitik des Euboulos und des Lykourgos zusammenhängen. In dieser wurde die Bedeutung des Oikos als substantielle Einheit des athenischen Staates besonders geschätzt.

Gleichzeitig sind die mit den Familienbildern verbundenen Genesungswünsche von großer Bedeutung. Zahlreiche Weihreliefs wurden an heilbringende Gottheiten, wie Asklepios, Zeus Meilichios, Demeter und Kore, Pan und die Nymphen geweiht. Eine bedeutende Rolle für die Aufstellung von Weihreliefs im brauronischen Heiligtum spielte auch die Durchführung des Rituals der Arkteia im Heiligtum und die Tatsache, daß das Fest der Göttin als penteterische Feier prunkvoll ausgestaltet wurde und seine Organisation den zehn athenischen Hieropoioi oblag. Die Repräsentation in diesem Heiligtum war, obgleich es eher am Rande der Polis lag, sicherlich bedeutend.

Eine kleinere Zahl von nur fragmentarisch erhaltenen Reliefs stammt aus dem Athener Braurion. Sie zeigen Artemis entweder ruhig auf einem Felsen sitzend (A 1, A 5) oder bei der Jagd (A 3 und vielleicht A 2). Als Votivgaben belegen sie eine aktive Kultausübung und damit eine kultische Funktion des Braurions, die es neben seiner zu vermutenden Rolle als Depot für die brauronischen Weihgeschenke besaß. Der Weihanlass des Reliefs an Artemis Kalliste (K 1), gestiftet von der Ehefrau und mit Darstellung des Paares, muss mit den Heilaspekten und der fruchtbarkeitschenkenden Wirkung der Göttin zusammenhängen.

Artemis tritt auch als Repräsentantin einer Stadt, also als poliadische Gottheit auf Urkundenreliefs auf. Auf der Stele Meth 1 repräsentiert sie die Stadt Methone und auf Eph 1 die Stadt Ephesos. Eine nahezu analoge Stellung nimmt Artemis auch auf den Urkunden von Eretreia ein (Er 1), wobei sie hier allerdings nicht die poliadische Gottheit der Stadt ist. Ihr

Heiligtum in Amarynthos bildete die wichtigste extraurbane Kultstätte der Stadt, in dem auch Ehrendekrete aufgestellt wurden. Artemis erscheint daneben auf den Urkundenreliefs aus dem Heiligtum des Apollon Daphnephoros in Asty (Ap 9) und einem hellenistischen Relief im Eretria-Museum¹⁰¹⁸ neben Apollon als die zweit bedeutendste poliadische Gottheit. Dabei gilt es zu bedenken, dass sie einen Kultschrein in dem oben genannten Temenos des Gottes besaß.

Die enge Verbindung der Artemis mit der Geburt wird durch das Relief aus Echinon (Ech 1) und möglicherweise jenes aus Attika (Fu 1) dokumentiert. Neben Eileithyia war Artemis die wichtigste Geburtsgöttin im griechischen Pantheon. Einerseits konnte sie den Frauen bei der Geburt helfen, andererseits war sie die furchterregende Göttin, die den Tod im Kindbett brachte. Die Kleiderdarstellungen auf dem Relief Ech 1 bezeugen auch die Sitte, nach einer Geburt der Göttin Kleidungsstücke zu weihen.

Insgesamt wird die Göttin in drei ikonographischen Schemata wiedergegeben. Als Jägerin mit Bogen (Ap, 19, B 1, B 7, A 1, Ap 1, Ap 2, Eph 1, Ap 15) oder Lanze (A 6 und möglicherweise Fu 3) oder mit einer bzw. zwei Fackeln. Eine Kombination von Fackel und Bogen ist auf den Reliefs Arg 1, Ap 13 und wahrscheinlich Ech 1 zu sehen. Dass die Fackel auch bei der Jagd eine Rolle spielt, bezeugen die Reliefs A 2 und M 1. Auf dem Relief A 3 benutzt Artemis ein Lagobolon bei der Jagd. Darüber hinaus dient die Attribuierung der Artemis mit einem Hund (B 7, A 2, A 5, Meth 1) als allgemeine Charakterisierung der Göttin und weist zugleich auf ihre Jägerfunktion hin. Weitere Konnotationen, wie der Hund als Wächter oder Opfertier bzw. chthonisches Symbol, spielten gleichfalls eine Rolle.

Die Fackel wird wegen des Lichtes als Rettungssymbol auf die Rolle der Göttin bei den Perserkriegen hinweisen. Gleichzeitig besaß die Fackel verschiedene Funktionen im Wirkungsbereich der Göttin: als positives Licht bei der Geburt oder der Hochzeit oder als negatives Feuer z. B. als Waffe gegen Feinde oder für die Bestrafung von Ungerechtigkeit.

Artemis wird auf den Weihreliefs oft entweder nur mit Apollon (Ap 19, Ap 3, Ap 5, Ap 8, Ap 18) oder mit Apollon und Leto (B 2, B, 6, Ap 1, Ap 4, Ap 6, Ap 7, Er 1, Ap 9, Ap 12, Ap 13, Ap 14, Ap 15, Ap 16) zusammen als Göttertrias dargestellt. Dies ist jeweils ein Zeugnis ihrer Mitverehrung, die nicht nur auf ihren Verwandtschaftsbeziehungen beruht, sondern auf ihre funktionale Verbindung mit den anderen Gottheiten hauptsächlich im Bereich der Jugendinitiation zurückzuführen ist. Artemis zusammen mit Apollon oder als Teil der apollinischen Trias wird auch in einer Reihe von Götterversammlungen auf Weihreliefs dargestellt (Gv 1-6, Frg 3, B 6, Ap 17). Von diesen ist das Relief B 6 dem Artemisheiligtum von Brauron zuzuweisen. Das Relief Ap 17 muss auch wegen der ikonographischen

¹⁰¹⁸ Eretria-Museum Inv. 1175.

Eigenheiten aus einem Apollonheiligtum stammen. Die übrigen sind primär an andere Gottheiten geweiht. Artemis wurde auch mit Men und Hermes in Athen (Gv 1) und mit Kybele in Sardis verehrt (Gv 6). Diese Verbindungen sind sowohl durch den ähnlichen Einflussbereich als auch durch die lokalen Kultverhältnisse zu erklären.

XV. KATALOG

B 1 Brauron, Museum Inv. 1151 (5)

FO: Brauron.

Mat: Pentelischer Marmor.

Maße: H: 0,58 m B: 1,02 m.

Erh.: Außer kleinen Beschädigungen ist das Relief vollständig erhalten.

Beschr.: Das Reliefbild wird an den Seiten durch zwei Pfeiler gerahmt. Der obere Abschluss besteht aus Architrav, Geison und einer von Stirnziegeln bekrönten Sima. Auf dem Architrav ist die Inschrift eingemeißelt:

Ἄρτεμιδι εὐξάμενη ἀνέθηκε Ἀριστονίκη Ἀντιφάτους Θοραιέως γυνή.

Artemis nimmt die linke Seite des Reliefs ein. Sie trägt einen hochgegürteten Peplos. In der vorgestreckten rechten Hand hält sie eine Phiale, in der abgesenkten Linke den Bogen. Ihre Haare sind zu einem Knoten auf dem Kopf gebunden. Hinter der Göttin ist der Kopf eines Rehes zu sehen¹⁰¹⁹. Vor Artemis steht ein rechteckiger Altar. Auf die Göttin kommt eine Adorantenprozession zu. An der Spitze der Prozession, auf einer zweiten Ebene, ist ein Diener dargestellt, der einen Stier zum Opfer führt. Es folgen die Adorantenfamilien, die im Adorationsgestus ihre rechte Hand erheben. Insgesamt sind drei Ehepaare wiedergegeben, von denen die zwei ersten ein Mädchen und das dritte einen Knaben begleiten; hinter ihnen folgen ein Jugendlicher und eine Frau, die ein Kind im Arm trägt. Das Ende der Prozession bildet eine Dienerin, die eine Cista auf dem Kopf trägt. Über die Adoranten ist eine große Relieffläche freigelassen worden.

Dat.: Drittes Viertel des 4. Jhs. v. Chr.

Lit.: A. Orlandos, *Ergon* 1958, 35 Abb. 37; *ILN* 233, 1958, 696f. Abb. 5; G. Daux, *BCH* 83, 1959, 595 Abb. 26; Kerényi, *Religion* Abb. 78; Picard, *Manuel IV* 2, 1221. 1223 Abb. 476; *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια* Suppl. B, 1962, 149 mit Abb. (I. Papadimitriou); Kontis, *Artemis* 195f. Taf. 104a; J. Frel, *RA* 1968, 158, Nr. 9; ders., *Les sculpteurs attiques anonymes 430-300* (1969) Nr. 378; N. Weill in: *Mélanges helléniques offerts à G. Daux* (1974) 365 Anm. 3; Mitropoulou, *Ergasteria* 23 Abb. 14; S. Karuzu in: G. Kopcke – M.B. Moore (Hrsg.), *Studies in Classical Art and Archaeology* (=Festschrift Ph. von Blanckenhagen) (1979) 112f. Taf. 33,2; Neumann, *Probleme* 63 Taf 40b; J.H. Kroll, *AJA* 83, 1979, 352 Taf. 56,1; G.

Dontas, *AntK* 25, 1982, 18 Anm. 27; Hollinshead, *Legend* 43f.; L. Beschi in: *Πρακτικά του XII Διεθνούς Συνεδρίου Κλασικής Ἀρχαιολογίας* 4, Ἀθήνα 1983 (1988) 244 mit Anm. 19; LIMC II (1984) 695f. Nr. 974* s.v. Artemis (L Kahil); P. Themelis in: *Πρακτικά Β' επιστημονικής συνάντησης ΝΑ Αττικής* (1986) 226ff. 12. 24; L. Jones-Roccos *The Shoulder-pinned Back Mantle in Greek and Roman Sculpture* (1986) 366. 380 Anm. 5; Sourvinou-Inwood, *Studies* 54 Anm. 254; Travlos, *Attika* 72 Abb. 77; B. Vierneisel-Schlörb, *Glyptothek München. Katalog der Skulpturen III. Klassische Grabdenkmäler und Votivreliefs* (1988) 138 Anm. 7; A. Rügler, *Die columnae caelatae des jüngeren Artemisions in Ephesos*, *IstMitt Beih.* 34, 1988, 60 Anm. 269; 123 Anm. 532; Antoniou, *Symbole* 173 Abb. 7; K. Efstratiou, *Archaologia* 39, 1991, 76 mit Abb.; Flashar, *Apollon* 54; Van Straten, *Hiera* 59ff. 81. 82 Anm. 225; 83. 292 Nr. R 73 Abb. 57; ders. in: *Le sanctuaire grec* 275ff. Anm. 91; ders. in: *Gifts for the Gods* 104 Abb. 47; B. Alroth in: R. Hägg (Hrsg.), *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods* (1992) 45 Anm. 46; F.T. van Straten in: A.W. Bulloch – E.S. Gruen – A.A. Long – A. Stewart (Hrsg.), *Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World* (1993) 249 Abb. 1; Traill, *PAA* Nr. 137800. 137802; A. Hoffmann, *JbMusKGHamb* 13, 1994, 8 Anm. 12; G. Despinis, *AM* 109, 1994, 180 mit Anm. 23; Van Straten, *Hiera* 292 R 73 Abb. 57; Bevan, *Representations* 105; Baumer, *Vorbilder* 66 Kat. Nr. R 32 Taf. 32,2; Vikela, *Kulttopographie* 169 Anm. 5; 225 Anm. 238; Edelmann, *Menschen* 113. 120 Kat. Nr. F 27 Taf. 31; Giuman, *Dea* 40 Nr. 5 Abb. 14; Comella, *Rilievi* 127 mit Abb. 125 Nr. Brauron 1; G. Despinis in: *Le Orse* 154ff.; Neils – Oakley, *Coming of Age* 157 mit Abb. 20; *ThesCRA I* (2004) 1. Prozessionen, gr. Nr. 57 (M. True, J. Daehner, J.B. Grossman, K.D.S. Lapatin mit Beitrag von E.M. Nam); 2.a. Opfer, gr. Nr. 72 (A. Hermary, M. Leguilloux und Mitarb. V. Chankowski); *ThesCRA* (2005) III 6.c. Verehrung Nr. 40 (A. Costantini); Seifert, *Dazugehören* 199ff. Kat. Nr. 77 Abb. 39.

B 2 Brauron, Museum Inv. 1152 (83)

FO: Brauron.

Mat.: Pentelischer Marmor.

Maße: H: 0,59 m B: 1,14 m.

Erh.: Das Relief ist in einem sehr guten Zustand erhalten. Es fehlt nur das in Bronze eingesetzte Szepter der Leto.

Beschr.: Das Relief wird an den Seiten von zwei Pfeilern und am oberen Rand durch ein Epistyl, Geison und eine Ziegelbekrönung architektonisch eingefasst. Der Architrav trägt die Inschrift:

Πεισίς Λυκολέοντος γυνή ἀνέθηκεν Ἀρτέμιδι (nach G. Despinis)

Auf der rechten Seite ist die apollinische Trias dargestellt. Rechts Apollon, dessen Figur den Seitenrahmen überschneidet. Er ist in Dreiviertelansicht wiedergegeben und trägt ein Himation, das die Brust unverhüllt lässt und über den linken Arm geworfen ist. In der erhobenen rechten Hand hält er einen Lorbeerzweig. Der Kopf ist leicht gesenkt und das lange Haar fällt in zwei Zöpfen auf die Brust. Vor ihm Leto in Schrägansicht auf einem tonnenförmigen Steinblock sitzend¹⁰²⁰. Sie trägt Chiton und Himation, das über die linke Schulter herabfällt und den auf dem Schoß aufgesetzten linken Arm bedeckt. In der erhobenen rechten Hand hielt sie ein aus Metall bestehendes Attribut, das aufgrund der Ikonographie Letos ein Szepter gewesen sein muss. Neben Leto steht in frontaler Ausrichtung Artemis; sie ist mit hochgegürtetem Peplos bekleidet und hält eine schräg vor dem Körper verlaufende Fackel. Die Göttin hat den Kopf leicht gesenkt und blickt auf die Adoranten.

In der Mitte der Darstellung steht ein rechteckiger Altar. Hinter ihm, auf einer dritten Ebene, befindet sich ein in Vorderansicht wiedergegebener Diener in Himation, der einen riesigen Stier an einem Strick hält.

Die Prozession wird von einem Mann angeführt, der ein Himation trägt, welches in der gewohnten Weise den rechten Arm und einen Teil des Oberkörpers freilässt. Die frei bewegte rechte Hand ist im Adorationsgestus erhoben. Hinter ihm folgt eine Frau, die ebenfalls in Schrägansicht abgebildet ist. Mit ihrer rechten, im Adorationsgestus gehobenen Hand, berührt sie leicht die rechte Schulter des Mannes. Sie trägt einen Peplos und ein über den Kopf gezogenes Himation. Dieser Frau schließt sich eine andere, die streng geradeaus ausgerichtet ist, an. Vor ihr stehen zwei Mädchen, die in einem eng um den Körper geschlungenen Mantel verhüllt sind. Es folgen zwei Knaben, die mit dem für Männer typischen Himation bekleidet sind. Der erste, der kleiner ist, wird mit adorierend erhobener rechter Hand dargestellt. Das Ende des Zuges bildet eine frontal wiedergegebene Dienerin, die einen Teil der linken Ante verdeckt. Sie trägt einen Chiton und ein Himation, das den Körper umhüllt und über die linke Schulter herabfällt. Auf dem Kopf trägt sie einen großen Korb, den sie mit der erhobenen Rechten festhält.

Dat.: Drittes Viertel des 4. Jhs. v. Chr.

Lit.: Kontis, Artemis 195f. Taf. 104b; Papachatzis, Attika 433f. Abb. 260; Mitropoulou Ergasteria 23 Abb. 13; Wegener, Elemente 96 Kat. Nr. 65; ILN 233 (1958) 696f. mit Abb.; A. Orlandos, Ergon 1958, 35f.; B. Vierneisel, Glyptothek München. Katalog der Skulpturen III. Klassische Grabdenkmäler und Votivreliefs (1988) 138 Anm. 7; LIMC II (1984) 298 Nr. 957

s.v. Apollon (O. Palagia); 708 Nr. 1127* s.v. Artemis (L. Kahil); Travlos, Attika 72 Abb. 76. 78; Hollinshead, Legend 44; Rühfel, Kinderleben 84 Abb. (Ausschnitt); Meyer, Urkundenreliefs 198 Anm 1371; 207 Anm. 1444e; 209 mit Anm. 1457; 235; Antoniou, Symbole 213f. mit Abb. 8; Flashar, Apollon 124; Güntner, Göttervereine 61. 63. 65. 156 Kat. Nr. E 5; Van Straten, Hiera 81. 292f. Nr. R 74 Abb. 86; Baumer, Vorbilder Kat. Nr. R 33 Taf. 32,3; Edelmann, Menschen 121 Kat. Nr. F 28 Abb. 23; Giuman, Dea 5 Taf. 16; Comella, Rilievi 127 Nr. Brauron 2; G. Despinis in: Le Orse 162 Abb. 8; ThesCRA I (2004) 1. Prozessionen, gr. Nr. 59* (M. True, J. Daehner, J.B. Grossman, K.D.S. Lapatin mit Beitrag von E.M. Nam); ThesCRA III (2005) 6.c. Verehrung Nr. 39 (A. Costantini); Seifert, Dazugehören 199f. Kat. Nr. 80.

B 3 Brauron, Museum Inv. 1153 (32, 32a)

FO: Brauron.

Mat.: Pentelischer Marmor.

Maße: Unbekannt.

Erh.: Das von ausgezeichneter Qualität Relief ist fast vollständig erhalten. Nur der rechte ausgestreckte Arm der Göttin ist abgebrochen und verloren. Ein kleiner Teil in der Mitte der Standleiste ist beschädigt und modern ergänzt.

Beschr.: Das Relief besteht aus einem Bildfeld, das von einem hohen Architrav und einer Sima mit Stirnziegel bekrönt, und durch einen Sockel und seitliche Anten begrenzt wird. Auf dem Architrav befindet sich die Inschrift:

Links ist Artemis sitzend auf einem würfelförmigen Felsen nach rechts dargestellt. Sie trägt einen Chiton und ein Himation, dessen Bausch auf ihren Schoß fällt, über den linken Arm geschlungen ist und einen Teil des Felsens bedeckt. Der Oberkörper der Göttin ist in Dreiviertelansicht wiedergegeben. Ihr Kopf ist gesenkt und ihr wellenförmiges Haar ist zu einem Knoten zusammengenommen; in der verlorenen ausgestreckten Rechten hielt sie wahrscheinlich eine Spendeschale. In einer zweiten Ebene vor der Göttin sind der Kopf und der vordere Teil eines Hirsches sichtbar. Sein Kopf wendet sich der Artemis zu. Von rechts nähert sich der Göttin eine Prozession von Adoranten. Als erstes tritt ein in Himation gehüllter Junge auf. Sein Blick ist auf Artemis gerichtet. Im Hintergrund ist der Kopf eines Opferdieners zu sehen. Er beugt sich vornüber und führt eine Ziege, von der nur der Kopf abgebildet ist, zum Opfer heran. Die sich anschließende Frau nähert sich mit adorierend angehobener rechter Hand. Sie trägt Chiton und Himation, das den linken adorierenden Arm

freilässt und schräg über die Schulter geworfen ist, so dass die angewinkelte Linke bedeckt wird. Es folgt ein in der typischen Weise mit Himation bekleideter Mann. Er ist frontal wiedergegeben und wendet sich dem nächsten männlichen Adoranten zu. Die zwei sich in Dreiviertelansicht anschließenden Adoranten stehen im Adorationsgestus und sind im schräggespannten Himation, das die rechte Brust unbedeckt lässt, und über den linken Arm geworfen ist, dargestellt. Der erste ist etwas größer abgebildet; alle drei Männer tragen einen Vollbart. Zwei Kinder schließen sich der Prozession an. Das erste, ein kleines Mädchen, ist mit Chiton und über den Körper geschlungenem Himation bekleidet. Der Knabe ist fast frontal ausgerichtet und hat den Kopf seitlich gewendet in einem Haltungsmotiv, das dem ersten Adoranten sehr ähnlich ist. Den Abschluss bildet ein manteltragender Mann. Zwischen den letzten zwei Adoranten ist in einer weit hinten liegenden Bildebene eine Korbträgerin dargestellt, von der nur der Oberkörper sichtbar ist.

Dat.: Mitte des 4. Jhs. v. Chr.

Lit.: A. Orlandos, *Ergon* 1958, 35 Abb. 36; E. Vanderpool, *AJA* 63, 1959 Taf. 73,1; Kerényi, *Religion* Abb. 77; Kontis, *Artemis* 195 Taf. 105a; Papachatzis, *Attika* 432 Abb. 259; F.T. van Straten, *BABesch* 49, 1974 165 Abb. 12; *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια* Suppl. B 1962 (I. Papadimitriou) 148; Neumann, *Probleme* 37 Taf. 38b; Wegener, *Elemente* 96 Kat. Nr. 64; L. Kahil in: *Ancient Greek Art* 243 Abb. 15. 17; LIMC II (1984) 672 Nr. 673* s.v. Artemis (L. Kahil); Hollinshead, *Legend* 43; Antoniou, *Symbole* 174 Abb. 5; Golden, *Childhood* 30; Giuman, *Dea* 49f. Taf. 15; Van Straten, *Hiera* 8 Nr. R 75 Abb. 87; Edelmann, *Menschen* 120 Kat. Nr. F 29; Hoof, *Opfer* 189 Abb. 19; Schulze, *Ammen* 41; Giuman, *Dea* 49f. Nr. 6 Taf. 15; G. Despina in: *Le Orse* 163 Abb. 9; Comella, *Rilievi* 127 mit Abb. 126 Nr. Brauron 3; S. Settis (Hrsg.), *I Greci. Storia, cultura arte, società* 4 (2002) 572 Abb. 49B; *ThesCRA* I (2004) 1. Prozessionen, gr., Nr. 56 (M. True, J. Daehner, J.B. Grossman, K.D.S. Lapatin mit Beitrag von E.M. Nam); Seifert, *Dazugehören* 199f. Kat. Nr. 78 Abb. 40.

B 4 Brauron, Museum Inv. 1171 (77)

FO: Brauron

Mat.: Unbekannt.

Maße: Unbekannt.

Erh.: Linker oberer Teil des Weihreliefs. Es fehlt die linke untere Partie, ein Teil des rechten Reliefabschlusses und die rechte obere Ecke.

Beschr.: Die in flachem Relief ausgearbeitete Stele hat keine seitliche Rahmung; den oberen Abschluss bildet eine profilierte Leiste. Links steht die nach rechts gewandte Göttin in Dreiviertelansicht. Sie trägt einen Peplos und ein Himation, das über die Schulter herabfällt und die Arme verdeckt. Mit dem rechten Arm umschließt sie eine Fackel; der linke gesenkte Unterarm überschneidet einen Teil des Halses eines Rehes, von dem nur der Kopf erhalten ist. Vor Artemis ist in sehr kurzem Abstand eine Adorantenprozession dargestellt, die aus fünf Mädchen, zwei Männern und einem kleinen Mädchen besteht. Die Adoranten sind ihrer Größe nach dargestellt. Den Anfang der Reihe bildet eine Frau, die mit Chiton und einem um die Hüfte geschlungenen Himation bekleidet ist, das über die linke Schulter nach vorne herabfällt. Sie hat den rechten angewinkelten Arm adorierend erhoben und trägt eine kurze Haartracht. In der Linken hält sie einen Gegenstand, der schwer zu bestimmen ist, wahrscheinlich ein Weihgeschenk an die Göttin. In derselben Haltung ist der sich anschließende Mann wiedergegeben; sein Gewand bildet das für Männer typische schrägespannte Himation, das die linke Brustpartie unverhüllt lässt. Beide sind in Dreiviertelansicht wiedergegeben; nur der Kopf ist im Profil. Es folgen drei Frauen im Profil, die eine Sakkos-Haartracht tragen und in ihr Himation gehüllt sind. Die Mittlere streckt den rechten Arm in einem Adorationsgestus aus. Vor ihr steht ein kleines Mädchen im Profil in derselben Tracht. Den Frauen schließen sich zwei Männer an, von denen der zweite kleiner dargestellt ist. Der erste ist im selben Handlungs- und Trachtmotiv wie der zweite in der Reihe abgebildete Mann dargestellt. Der letzte Mann in der Reihe ist im Profil wiedergegeben und in sein Himation gehüllt.

Dat.: Das Relief wurde richtig von den meisten Forschern ans Ende des 5. Jhs. angesetzt. Kontis datiert es in die Mitte des 4. Jhs. v. Chr., während Kahil es noch später in das Ende des 4. Jhs. v. Chr. ansetzt.

Lit.: Ergon 1961, 5 Taf. 24; G. Daux, BCH 86, 1962, 677 Abb. 6; ders., BCH 87, 1963 Chron. 706 Abb. 18; Kontis, Artemis 197 Taf. 105b; Neumann, Probleme 65 Anm. 63; LIMC II (1984) 658 Nr. 459* Artemis (L. Kahil); Giuman, Dea 49 Nr. 3 Taf. 12; Comella, Rilievi 66. 127 mit Abb. 57 Nr. Brauron 5; Seifert, Dazugehören 199ff. Kat. Nr. 76.

B 5 Brauron, Museum, Inv. 1157 (349)

FO: Nordwestlich der Stützmauer im Heiligtum der Artemis in Brauron.

Mat.: Marmor.

Maße: Nicht angegeben.

Erh.: Nahezu vollständig erhaltenes Relief.

Beschr.: Das Reliefbild hat seitlich keine Rahmung; oben wird es von einer profilierten Leiste eingefasst. Rechts ist die nach links gewandte Artemis in Dreiviertelansicht abgebildet. Die Göttin trägt einen gegürteten Peplos und einen Mantel, der an den Schultern gebunden ist und nach hinten herabhängt. Ihr linker Arm ist gesenkt, während sie mit der vorgestreckten Rechten den Mund einer Ziege berührt¹⁰²¹. Die Göttin trägt eine kurze Haartracht, die über die Stirn gebunden ist. Ihr Blick ist auf das Tier gerichtet. Es folgen drei Zieglein.

Dat.: Ende des 5. Jhs. v Chr.

Lit.: I. Papadimitriou, *Ergon* 1959, 17 Abb. 18; Kontis, *Artemis* 198; BCH, 1960, 669f. mit Abb. 8 (S. 667); Kerényi, *Religion* Abb. 80; Muthmann, *Quelle* 233 Abb. 26,2; Neumann, *Probleme* 62 Anm. 43; LIMC II (1984) 668 Nr. 621* s.v. Artemis (L. Kahil); Comella, *Relievi* 65 mit Abb. 55 Nr. Brauron 4.

B 6 Brauron, Museum Inv. 1180

FO: Brauron.

Mat.: Marmor.

Maße: Nicht angegeben.

Erh.: Es handelt sich um ein breitformatiges rechteckiges Relief, das keine Rahmung und Bekrönung aufweist. Der rechte Teil und die linke obere Ecke des Reliefs sind abgebrochen.

Beschr.: Die linke Seite des Reliefs nimmt eine sitzende männliche Figur ein. Er ist in Schrägansicht nach rechts dargestellt und sitzt auf einem kistenförmigen Sitz. In der angehobenen rechten Hand hielt er wahrscheinlich einen Gegenstand, der in Malerei wiedergegeben war. Sein Himation verhüllt nur den Unterkörper. Der nackte Oberkörper ist in Dreiviertelansicht wiedergegeben. Vor ihm ist eine mit Peplos und Mantel bekleidete Frau dargestellt. Das linke Bein ist nach vorne ausgestreckt, während sie mit der linken angehobenen Hand einen stabartigen Gegenstand, wahrscheinlich ein Szepter, hielt. Der rechte Arm ist angewinkelt und in die Hüfte gestützt. Die nach rechts gewandte Figur trägt kurze Haartracht, die mit einem Band gebunden ist. Rechts von ihr steht eine fast frontal ausgerichtete männliche Figur. Sie trägt ein Himation, das den Unterkörper umhüllt und unter der Achsel befestigt wird. Sie richtet den Kopf nach rechts und trägt eine kurze Frisur, die mit einem Band gebunden ist. Zu ihm eilt stürmisch eine mit hochgegürteten Peplos bekleidete weibliche Figur. Sie ist fast frontal wiedergegeben, aber ihr Kopf ist nach rechts gewandt in

einer entgegengesetzten Richtung im Vergleich zu der Bewegung ihres Körpers. In der ausgestreckten rechten Hand hielt sie ein aus Metall eingesetztes Attribut, das nicht mehr erhalten ist. Ihr linker Arm ist gehoben und angewinkelt und hielt ursprünglich einen Gegenstand. Die Haare sind kurz und wellenförmig. Rechts ist das Relief schräg abgebrochen. Es sind nur die Beine von einem Tier, wahrscheinlich einem Hirsch und Spuren von einem anderen erhalten, die zu einem Gespann gehören müssen.

Dat.: Letztes Viertel des 5. Jhs. v. Chr.

Lit.: Ergon 1958, 33 Abb. 35; E. Vanderpool, *AJA* 63, 1959, 280 Taf. 73,2; Kontis, *Artemis* 194f. Taf. 103ß; Picard, *Manuel IV* 1, 1221f. Abb. 475; Frell, *Sculpteurs* Nr. 374; P. Themelis, *Brauron Guide du site et du Musée* (1971) Abb. S. 59; Kerényi, *Religion* Abb. 79; Neumann, *Probleme* 62 Taf. 39 a-b; L. Kahil in: *Ancient Greek Art* 234 Abb. 15,5; F. Hiller, *Formgeschichtliche Untersuchungen zur griechischen Statue des späten 5. Jahrhundert* (1971) 66 Abb. 37; Travlos, *Attika* 73 Abb. 80; 75 Abb. 82; L. Kahil, *Le sanctuaire de Brauron et le religion Greque*, *Comptes Rendues de l' Academie des Inscriptions* (1988) 809f. Abb. 8; *LIMC II* (1984) 289 Nr. 865 s.v. Apollon (V. Lambrinoudakis u.a.); M.B. Hollinshead, *AJA* 89, 1985, 419-440; *LIMC II* (1984) 716 Nr. 1225* s.v. Artemis (L. Kahil); L. Kahil in: *Greece and Italy* 78 Taf. 32; dies. in: *Eumousia* 115ff.; A. Gulacki, *Klassische und klassizistische Nikedarstellungen. Untersuchungen zur Typologie und zum Bedeutungswandel* 108 Abb. 57 Antoniou, *Symbole* 213f. und Anm. 9 Abb. 6; Bevan, *Representations* 106; Güntner, *Göttervereine* 65 Kat. Nr. E 9; Boardman, *GrPlkIZ* Abb. 175; Vikela, *Kulttopographie* 266; *AJA* 105/2, 2001, 267; P. Themelis in: *Le Orse* 110ff. und Abb. 9; Comella, *Rilievi* 66f. mit Abb. 58 (S. 67) Nr. Brauron 7; Neils – Oakley, *Coming of Age* 116f. Abb. 3b; N. Himmelmann, *Alltag der Götter* (2003) 111 Abb. 41; G. Despini, *AM* 120, 2005, 241ff.; A. Patay– Horváth, *Mettalanstückungen an griechischen Marmorskulpturen in archaischer und klassischer Zeit* (2008) Kat. Nr. 239; I. Nielsen in: T. Fischer-Hansen – B. Poulsen (Hrsg.) *From Artemis to Diana* (2009) 99 Abb. 10. 100.

B 7 Brauron, Museum 1175 (1168)

FO: Brauron.

Mat.: Weißer Marmor.

Maße: H: 0,65 m B: 0,325 m.

Erh.: Rechter Teil eines Weihreliefs. Der erhaltene Teil ist in zwei Bruchstücke überliefert, die beschädigt sind.

Beschr.: Die Göttin steht im Profil nach rechts. Sie trägt ein langes Gewand (Chiton und Himation?). In der gesenkten Linken ist ein Loch zu sehen, in dem möglicherweise ein aus Metall angefertigter Bogen befestigt war. Vor der Göttin ist der hintere Teil eines Hundes zu sehen.

Dat.: Ende des 5. Jhs v. Chr.

Lit.: Mitropoulou, Corpus I 57 Nr. 102 Abb. 149; LIMC II (1984) 644 Nr. 234* s.v. Artemis (L. Kahil); Bevan, Representations 119; Comella, Rilievi 65 Nr. Brauron 6.

B 8 Brauron, Museum Inv. 1183

FO: Brauron.

Mat.: Marmor.

Maße: Nicht angegeben.

Erh.: Das Relief ist fragmentarisch erhalten.

Beschr.: Die nach links gewandte Göttin sitzt auf felsigem Gelände. Mit beiden Händen fasst sie ein Stoffband, das auf ihrem rechten Oberschenkel gelegt ist. In einem unteren Register ist die Figur eines kleinen Menschen vor der Göttin zu sehen, wahrscheinlich eines Dieners, der sich der Göttin nähert.

Dat.: Papadimitriou datiert das Relief in die zweite Hälfte des 5. Jh. v. Chr. Kontis setzte es in die erste Hälfte des 4. Jh. v. Chr. an, während Kahil eine Datierung um 400 vornimmt. Eine etwas frühere Datierung (vgl. Comella) in das letzte Viertel des 5. Jhs. scheint wahrscheinlicher.

Lit.: Ergon 1961, 24 Abb. 23; BCH 86, 1962 Chron. 675 Abb. 7; Kontis, Artemis 200; Mitropoulou, Corpus I 74 Nr. 154*; L. Kahil in: Greece and Italy 83 und Anm. 45; Muthmann, Quelle 251f.; G. Bakalakis, ÖJh 45, 1960 Beil. 204 Abb. 89; Frel, Sculpteurs Nr. 78; ders., Eirene 5, 1966, 90 Nr. 9; LIMC II (1984) 677 Nr. 724* s.v. Artemis (L. Kahil); Giومان, Dea 49 Nr. 2 Taf. 11; Comella, Rilievi 66 mit Abb. 56 Nr. Brauron 9; Seifert, Dazugehören Kat. Nr. 79.

B 9 Brauron, Museum Inv. 1182 (1)

FO: Brauron.

Mat.: Pentelischer Marmor.

Maße: Nicht angegeben.

Erh.: Das Relief ist vollständig erhalten. Nur der Kopf des Adoranten ist abgesplittert.

Beschr.: Das Bildfeld zeigt eine zweifigure Komposition, die von Anten gerahmt wird. Der obere Abschluss besteht aus Architrav und einem Kranzgesims mit Stirnziegeln. Auf dem Architrav ist die Inschrift eingemeißelt:

Ἡρακλείδης Ἀρτέμιδι (nach Edelmann)

Artemis nimmt die linke Seite des Reliefs ein. Ihr Kopf ist im Profil und ihr Körper in Dreiviertelansicht wiedergegeben. Die Göttin trägt einen hochgegürteten Peplos und einen Mantel, der an den Schultern befestigt ist und nach hinten herabfällt. Beide Hände halten zwei zusammengelegte Fackeln diagonal vor den Körper. Ihr Haar trägt sie im Knoten zusammengebunden. Von rechts nähert sich der Göttin eine mit Himation bekleidete männliche Figur im Adorationsgestus. Sein Kopf ist stark bestoßen.

Dat.: Nach Kahil gehört es ins 4. Jh. v. Chr. Meines Erachtens ist es in das erste Viertel des 4. Jh. v. Chr. zu datieren.

Lit.: Kontis, Artemis 197; L. Kahil in: Greece and Italy 77f. Taf. 31b; LIMC II (1984) 658 Nr. 463* s.v. Artemis (L. Kahil); Edelmann, Menschen 189 Kat. Nr. B 28 Abb. 6; Comella, Rilievi 66 Nr. Brauron 8.

B 10 Brauron, Museum Inv. 1172 (1058)

FO: Brauron.

Mat.: Weißkörniger Marmor (nach Lawton).

Maße: Unpubliziert.

Erh.: Das Relief ist fast vollständig erhalten. Die rechte obere Ecke ist bestoßen und die Reliefplatte ist stark beschädigt.

Beschr.: Das Reliefbild wird von einem Kyma-Abschluss bekrönt. Rechts ist Artemis in Dreiviertelansicht dargestellt. Ihr Blick ist auf die Adoranten gerichtet. Sie trägt Chiton und Himation, dessen Falten verrieben sind. Sie winkelt den linken Arm an und stützt sich mit dem Ellbogen auf eine Stütze, die von ihrem Mantel bedeckt ist. Ihr rechter Arm hängt lässig herab. Die Gestalt überschneidet teilweise den rechten seitlichen Rahmen des Reliefs. Von rechts nähert sich eine Reihe von fünf männlichen Adoranten. Diese sind hintereinander und im Profil wiedergegeben. Alle tragen schräg ein gespanntes Himation, das die Brust und den linken Arm unverhüllt lässt und über den linken Arm geworfen ist. Der erste, der dritte und der fünfte sind mit adorierend erhobenen Rechten dargestellt, während bei den anderen zwei

die Rechte nach unten herabfällt. Die Adoranten sind im gleichen Maßstab dargestellt. Über den Köpfen der Adoranten steht folgende Inschrift:

Φιλομήλ Φιλομέλος

Unter der Standleiste ist ein Teil der Urkunde erhalten.

Dat.: Ende des 5. Jhs. v. Chr.

Lit.: ILN (Oktober) 25, 1958; BCH 83, 1959, 596; E. Vanderpool, AJA 63, 1959, 596; Ergon 1961, 26 Abb. 25; 29f.; G. Daux, BCH 86, 1962, 675. 677 Abb. 8; J. Frel, Eirene 5, 1966, 88 D 2; Linders, Studies 3f. Anm. 18; 35 Anm. 14; 72 Anm. 30-36; Frel, Sculpteurs 21 Nr. 79; J. Frel, GettyMusJ 2, 1975, 15f. Nr. 11; Neumann, Probleme 61; Mitropoulou, Corpus I Nr. 12 Abb. 126; LIMC II (1984) 701 Nr. 1036a* s.v. Artemis (L. Kahil); D. Peppas Delmousou in: D. Knoepfler - N. Quellet (Hrsg.), Comptes et Inventaires dans la cité grecque: Actes du colloque international d'epigraphie, en l'honneur de J. Treheux (1988) 329. – 46 Abb. 2; Meyer, Urkundenreliefs 24. 27. 34. 43ff. 107. 119 Anm. 770; 145. 149. 159. 164 Anm. 1126; 211. 213. 218 Anm. 1532f.; 224ff. Nr. A 17 Taf. 7,2; SEG XXVII 31; Lawton, Document Reliefs 10. 17. 37f. 47. 68. Nr. 73 Taf. 39; ThesCRA I (2004) 1. Prozessionen, gr. Nr. 55 (M. True, J. Daehner, J.B. Grossman, K.D.S. Lapatin mit Beitrag von E.M. Nam).

A 1 Athen, NM Inv. 2361

FO: Akropolis.

Mat.: Pentelischer Marmor.

Maße: H: 0,225 m B: 0,13 m.

Erh.: Rechter untere Teil eines Weihreliefs. Die Relieffläche ist sehr beschädigt. Der Kopf und die linke Schulter sind stark bestoßen.

Beschr.: Artemis ist sitzend auf einem Fels dargestellt. Sie ist in Dreiviertelansicht wiedergegeben und wendet sich nach links. Die Göttin trägt einen mit Halbärmel versehenen hochgegürteten Chiton und ein Himation, das den Unterkörper umhüllt und auf dem Schoß liegt. Der rechte Arm ist ausgestreckt und hielt möglicherweise eine Phiale, die abgeschlagen ist. In der herabhängenden Linken hält sie einen Bogen, der parallel zur Oberkante des Felsensitzes verläuft. Im Hintergrund ist ein schwer zu erkennender Tierkopf erhalten, wohl ein Reh. Vor den Unterschenkeln der Göttin ist die rechte Hand einer knienden Gestalt erhalten.

Dat.: Drittes Viertel des 4. Jh. v. Chr.

Lit.: Svoronos, Nat. Mus. Nr. 361b Taf. 142; F.T. van Straten, BABesch 49, 164ff. Anm. 5 Abb. 11; O. Walter, ÖJh 13, 1910, 237f. Abb. 145; Mitropoulou, Kneeling Worshippers 31

Nr. 6 Abb. 6; Wegener, Elemente 94f. Kat. Nr. 63; Kastriotis, Glypta 377 Nr. 2361; LIMC II (1984) 672 Nr. 674* s.v. Artemis (L. Kahil); Vikela, Kulttopographie 184 Taf. 23,1; Comella, Rilievi 101. 104 Nr. Atene 120.

A 2 Athen, Akropolis-Museum Inv. 2674 (Sybel 5995)

FO: Akropolis.

Mat.: Pentelischer Marmor.

Maße: H: 0,215 m B: 0,25 m.

Erh.: Unteres Bruchstück eines Weihreliefs.

Beschr.: Von Artemis ist nur der Unterkörper erhalten. Sie ist in Dreiviertelansicht dargestellt und bewegt sich nach rechts. Sie trägt ein langes Gewand, bei dem schwer zu sagen ist, ob es sich um einen Peplos oder einen Chiton handelt, da der Oberkörper fehlt, und einen flatternden Mantel, von dem nur der Saum erhalten ist. In der ausgestreckten nicht zu erkennenden linken Hand hielt sie eine Fackel, von der der untere Teil zu sehen ist. Mit der herabfallenden rechten Hand umfasste sie eine zweite Fackel. In einer Bildebene hinter der Göttin ist der vordere Teil eines nach rechts springenden Hundes erkennbar. Vor Artemis steht ein Adorant.

Dat.: Ende des 5. - Anfang des 4. Jh. v. Chr.

Lit.: Walter, Akropolismuseum 63f. Nr. 110; LIMC II (1984) 658 Nr. 462 s.v. Artemis (L. Kahil); Vikela, Kulttopographie 183; Edelmann, Menschen 230 Kat. Nr. U 23; Comella, Rilievi Nr. Atene 34.

A 3 Athen, Akropolis Museum Inv. 3316-3370

FO: Akropolis.

Mat.: Nicht angegeben.

Maße: H: 0,60 m B: 0,32 m.

Erh.: Linkes Fragment eines Weihreliefs. Sehr verriebene und beschädigte Relieffläche. Es ist aus zwei Stücken zusammengesetzt. Durch das obere Fragment zieht sich ein Riss. Die Einfassung bildet ein einfacher Rahmen, der links unten stark bestoßen ist.

Beschr.: Artemis ist im Profil nach rechts dargestellt. Sie ist mit einem kurzen Chiton bekleidet und trägt eine kurze Haartracht (vielleicht in einer Haube). Die Göttin zeigt sich in einer stürmischen Bewegung nach rechts. Sie beugt sich vor und schwingt mit der erhobenen

rechten Hand einen Stock. Zwischen ihren Beinen ist in einer weit hinten liegenden Ebene der Hinterkörper eines Hundes zu erkennen.

Dat.: Erstes Viertel des 4. Jhs. v. Chr.

Lit.: Walter, Akropolismuseum 64 Nr. 111; LIMC II (1984) 647 Nr. 287 s.v. Artemis (L. Kahil); Vikela, Kulttopographie 183.

A 4 Rome, Mus. Nuovo Cap. Inv. 1639

FO: Attischer Befund.

Mat.: Pentelischer Marmor.

Maße: H: 0,28 m B: 0,355 m.

Erh.: Rechtes untere Fragment eines Weihreliefs. Das Bildfeld wird seitlich von einem breiten Rahmen eingefasst.

Beschr.: Dargestellt ist eine weibliche auf einem Felsen sitzende und nach links gerichtete Gestalt. Der Oberkörper ist weggebrochen. Sie ist in Schräggansicht wiedergegeben und trägt Chiton und Himation, das auf dem Schoß geschlungen ist und einen Teil des Felsens bedeckt. Mit ihrem Rücken lehnt sich die Figur an den Schaft eines Baumes an. Die Füße sind überkreuzt und ihr linker Arm hängt entspannt herab. Vor dem Felsen sitzt ein in die entgegengesetzte Richtung dargestellter Hund, der zur Göttin aufschaut.

Dat.: Nach Kahil und Kuntz ist es ins 4. Jh. v. Chr. zu datieren. Wegener und Comella datieren das Relief zwischen 400 und 380 v. Chr, was m.E. am plausibelsten erscheint.

Lit.: D. Mustilli, Il Museo Mussolini (1938) Nr. 6 Taf. 50. 207; Helbig⁴ II 172-3*; Wegener, Elemente 62. 94. 95; EA 2050 (Amelung*); LIMC II (1984) 672 Nr. 672* s.v. Artemis (L. Kahil); U.S. Kuntz in: Wrack 890 mit Abb. 3; Comella, Rilievi 221 Nr. Roma 1.

A 5 Berlin – DDR, Staatl. Mus. Inv. SK 941

FO: Unbekannt. Wahrscheinlich 1845 von L. Ross in Athen erworben.

Mat.: Pentelischer Marmor.

Maße: H: 0,59 m B: 0,43 m.

Erh.: Rechtes untere Bruchstück. Erhalten ist eine weibliche Figur, die von zwei Tieren flankiert wird. Die Arbeit ist sehr sorgfältig.

Beschr.: Die nach links gewandte Göttin zeigt sich sitzend auf einem bankartigen Felssitz. Sie ist in Dreiviertelansicht dargestellt und mit einem gegürteten Chiton bekleidet. Ein Teil von

ihrem Himation bedeckt die Rückenlehne des Felsens und das übriggebliebene verhüllt ihre Schenkel. Der Kopf ist stark beschädigt und die abgebrochenen Füße müssen überkreuzt gewesen sein. Es fehlt auch der Unterarm der ausgestreckten Rechten; ebenso weggebrochen ist der Unterarm der auf der Rückenlehne gestützten Linken. Vor Artemis ein spürender Hund. Ein weiteres sehr großes Tier, von dem nur ein Teil des Oberkörpers zu sehen ist, erscheint hinter der Göttin. Der Kopf des Tieres ist am Hals weggebrochen.

Dat.: Ende des 5. Jh. v. Chr.

Lit.: L. von Sybel, Katalog der Sculpturen zu Athen (1881) 282 Nr. 3938; Kekulé von Stradonitz, Das Akademische Kunstmuseum zu Bonn (1872) Nr. 205; Kekulé von Stradonitz, Griechische Skulptur³ (1922) 169; E. Kjellberg, Studien zu den attischen Reliefs (1926) 136; O. Walter, ÖJh 13, 1910 Beibl. 237; B. Schröder, JdI 30, 1915, 121 Anm. 2 Taf. 5; C. Weickert, Griechische Plastik (1946) 46 Abb. 26; B. Schlörb, Untersuchungen zur Bildhauergeneration nach Phidias (1964) 57; B. Freyer-Schauenburg, AntK 13, 1970, 96 Taf. 46,3; F. Hiller von Gaertringen, Formgeschichtliche Untersuchungen zur griechischen Statue des späten 5. Jahrhunderts v. Chr. (1971) 54; Griechische Kleinkunst, Ausstellung in der Kunsthalle Rostock, September 1973 – März 1974 Abb. E 9; Blümel, KlassSkulptBerlin 71 Nr. 82 Taf. 117; Mitropoulou, Corpus I 62 Nr. 122 Abb. 173; Neumann Probleme 61 Anm. 37 Taf. 38a; Wegener, Elemente, 94. 95 Kat. Nr. 61; LIMC II (1984) 672 Nr. 671* s.v. Artemis (L. Kahil); Boardman GrPlkIz Abb. 174; E.D. Reeder in: Pandora 306f. Nr. 88 Abb. 88; Comella, Rilievi 45 Kat. Nr. Atene 159.

A 6 Kassel, Staatliche Kunstsammlung Inv. 774

FO: Das Relief wurde 1688 wahrscheinlich durch Truppen aus Essen, die auf der Athener-Akropolis stationierten, nach Kassel gebracht.

Mat.: Pentelischer Marmor.

Maße: H: 0,42 m B: 0,30 m.

Erh.: Hochformatiges Relief. Die Relieffläche ist sehr abgerieben; der Kopf der Göttin und ein Teil der Standleiste sind bestoßen.

Beschr.: Die Rahmung besteht aus einer einfacher Leiste. Artemis ist in stürmischer Bewegung nach rechts dargestellt. Die in Dreiviertelansicht wiedergegebene Göttin trägt einen gegürteten Peplos mit langem Überschlag und einen Mantel, der an den Schultern befestigt wird und nach hinten aufflattert. Das linke Bein ist eingeknickt und nach vorne gestellt während das Rechte nach hinten ausgestreckt ist. Artemis greift mit der linken Hand

das Geweih eines gefallen Hirsches, von dem nur der vordere Teil abgebildet ist. In der hochgestreckten Rechten schwingt die Göttin die Lanze gegen den Kopf des Tieres.

Dat: Ende des 5. Jh. v. Chr.

Lit: E. Katterfeld, Die griechischen Metopenbilder. Archäologische Untersuchungen (1911) 88; C. Friederichs - D. Wolters, Die Gypsabgüsse antiker Bildwerke in den königlichen Museen zu Berlin (1885) Nr. 1202; M. Bieber, AM 35, 1910 9ff. Taf. 2; dies., Die antiken Skulpturen in Kassel (1915) 36 Taf. 32; P. Collart – P. Ducrey, Les reliefs rupestres (1975) BCH Suppl. II, Philippos I. 204; Bruns, Artemis 59; M. Bieber, Ancient Copies (1977) 71 Abb. 249; F. Brommer, Die Skulpturen der Parthenon-Giebel (1963) 153f; Wegener, Elemente 97f. Kat. Nr. 68; Simon, Festivals 81 Taf. 124,1; LIMC II (1984) 653 Nr. 397* s.v. Artemis (L. Kahil); E.D. Reeder in: Pandora 305.

P 1 Athen, NM Inv. 1403

FO: Piräus.

Mat: Pentelischer Marmor.

Maße: H: 0,84 m B: 0,56 m.

Erh: Linker Teil eines Votivreliefs.

Beschr.: Das Reliefbild wird an den Seiten von Pfeilern gerahmt. Der obere Abschluss besteht aus einem hohen Architraven, Geison und einem Kranzgesims mit Stirnziegeln. Der Kopf der Göttin und der rechte obere Teil des erhaltenen Altars sind weggeschlagen. Artemis ist fast frontal ausgerichtet. Sie trägt halbärmlichen Chiton und Himation, das den Unterkörper verhüllt und über die linke Schulter und den angewinkelten linken Arm geworfen ist. Der Körper ist leicht nach links geneigt. In beiden angewinkelten Armen befindet sich jeweils eine Fackel. Die linke Fackel stützt sie auf den Altar, der sich links von der Göttin befindet. Der auf einer zweistufigen Basis erhöhte Altar wird teils von dem herabhängenden Himation der Göttin verdeckt. Ganz rechts ist die im Adorationsgestus erhobene Hand des herankommenden Adoranten erkennbar.

Dat: Karouzou und Baumer datieren es um 340 v. Chr. Kahil und Svoronos setzen es ans Ende des 4. Jhs. an. Die Artemisfigur auf unserem Relief kann um die Mitte des 4. Jhs. datiert werden .

Lit: L. von Sybel, Katalog der Sculpturen zu Athen (1881) 219 Nr. 3089; J. Overbeck, Griechische Kunstmythologie IV (1873-1878) 509 Nr. 6 Atlas Taf. 14 Nr. 6; H. Heydemann, Die antiken Marmorbildwerke in der sog. Stoa des Hadrian, dem Windturm des Andronikos,

dem Waerterhauschen auf der Akropolis und der Ephorie im Cultusministerium zu Athen (1874) 27 Nr. 86; R. v. Schneider, JbKSWien 12, 1891, 74 Anm. 2; 75 Abb. 5; V. Stais, Marbres et Bronzes du Musée National² (1910) 239 Nr. 1403; G.P. Oikonomos, AEphem 1923, 93; EA 1241; Svoronos, Nat. Mus. 352f. Nr. 101 Taf. 39,5; Süsserot, Plastik 118 Taf. 21,4; Ch. Picard, MonPiot 40, 1944, 129 Abb. 8; Kraus, Hekate 72 Anm. 356; Kastriotis, Glypta 246 Nr. 1403; S. Karousou, AM 82, 1967, 161f. Abb. 2 Beil. 87; dies., Archäologisches Nationalmuseum, Antike Skulpturen. Katalog (1969) 138 Nr. 1403 Taf. 42a; A. Delivorrias, AntPl 9 (1969) 8 Anm. 8; Despinis, Symbole 226 Anm. 375; A. Peschlow-Bindokat, JdI 87, 1972, 118. 123. 152 Nr. R 30; Neumann, Probleme 65 Anm. 64. 66 Anm. 66; LIMC II (1984) 660 Nr. 508 s.v. Artemis (L. Kahil); Papachatzis, Attika Abb. 27; Meyer, Urkundenreliefs 204 Anm. 1417; D. Bonanome, Il rilievo da Mondragone nel Museo nazionale di Napoli, Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli, Monumenti 10 (1995) 52; Baumer, Vorbilder 29 Kat. Nr. R 20 Taf. 28,5; Parisinou, Light 87 Nr. 6. 105; Kaltsas, EM Nr. 463 Abb. 463.

K 1 Athen, Nat. Mus. Magazin (ehemals Theseion)

FO: Athen, Temenos der Kalliste und Ariste, Kerameikos.

Mat: Marmor.

Maße: H: 0,26 m B: 0,38 m.

Erh: Vollständig erhaltenes Weihrelief. Die Oberfläche ist sehr verrieben.

Beschr.: Das Relief hat keine seitliche architektonische Einfassung. Als oberer Abschluss dient eine Leiste mit abgeschrägter Unterseite. Auf dieser Leiste ist folgende Inschrift eingeritzt:

Ἰππόκλεια

Links steht die nach rechts gewandte Artemis in Dreiviertelansicht. Sie ist mit einem Chiton und einem Schrägmantel bekleidet. Der rechte Arm hängt herunter und der linke ist angewinkelt und hochgeführt. Die Göttin hält mit beiden Händen eine diagonal vor dem Körper verlaufende Fackel. Hinter ihr sind zwei große Pithoi zu erkennen. Vor der Göttin, in der Mitte des Bildfeldes, steht ein großer Altar. Die rechte Bildfläche wird von einem Adorantenpaar eingenommen. Als erster tritt ein bärtiger Mann in Schrägansicht heran. Er trägt ein quergespanntes Himation und erhebt adorierend seine Rechte. Ihm folgt eine ebenfalls in Dreiviertelansicht wiedergegebene weibliche Figur in Himation und Chiton, deren den ganzen Körper umhüllt und nur die adorierende rechte Hand freilässt. Ihr Haar ist zu einem Sakkos zusammengefasst.

Dat.: Zweite Hälfte des 4. Jhs. (Filges). Edelmann datiert es in das Ende des 4. – Anfang des 3. Jhs. - Comella unternimmt eine breitere Datierung ins 4. Jh. - m.E. ist es in die Mitte des 4. Jhs. v. Chr. anzusetzen.

Lit.: A. Philadelphus, BCH 51, 1927, 158 Taf. 8; P. Roussel, BCH 51, 1927, 164–169; Picard, Manuel IV 1 1222 – 1223; Nilsson, GGR I 465; Travlos, Athen 322 Abb. 423; Kraus, Hekate 85f.; Papachatzis, Attika 385 Anm. 1; Van Straten, Hiera Nr. R 72; Filges, Standbilder 70. 76. 263 Nr. 103; Edelmann, Menschen 199 Kat. Nr. C 13; Comella, Rilievi Nr. Atene 51; IG II/III² 4666.

Meth 1 Athen, NM 6596

FO: Im Dionysostheater am Südabhang der Athener Akropolis.

Mat.: Pentelischer Marmor.

Maße: H: 1 m B: 0,51 m.

Erh.: Vom stark beschädigten Relief ist nur die untere Reliefpartie erhalten.

Beschr.: Rechts eine auf einem orthogonalen Felsen sitzende weibliche Gottheit, die einen Peplos trägt. Sie stützt ihren Ellbogen auf einen Felsen, während sie mit der Rechten im Dexiosismotiv mit der vor ihr stehenden Figur dargestellt ist. Die fast in Vorderansicht wiedergegebene Figur, von der nur der Unterkörper erhalten ist, trägt ein kurzes Gewand. Hinter ihr folgt ein Hund.

Dat.: 424/3 v. Chr.

Lit.: K.S. Pittakis, AEphem 2, 1838, 96ff. Nr. 45 Abb. 45 (Umzeichnung); A.R. Rangabes, Antiquités helléniques ou répertoire d'inscriptions et d' autres antiquités découvertes depuis d' affranchissement de la Grèce I (1842) 313ff. Nr. 250 Taf. 7 (Umzeichnung); R. Schöne, Griechische Reliefs aus athenischen Sammlungen (1872) TF 8,50; E. Kjellberg, Studien zu den attischen Reliefs (1926) 139; W.B. Halliday, The Greek Question of Plutarch (1928) 64f; H. Diepolder, Die attischen Grabreliefs des 5. und 4. Jh. v. Chr. (1931) 18; H. Speier, RM 47, 1932, 90; O. Walter, ÖJh 30, 1937, 43f; SEG X 66; Lippold, Plastik 198 Anm. 6; SEG XXI 40; ATL II D 3-6 S. 48f. Taf. I; ATL I D 3-6 S. 120. 162f. 209. 212; IG I² 57 mit Addenda S. 302; IG I³ 61; SEG XXV 27; A. Schöll, Archäologische Mitteilungen aus Griechenland (1843) 56; ATL III 133ff. -M-L Nr. 65; H.B. Mattingly, ClQu 55 (N.S. 11), 1961, 154ff.; ders., BSA 65, 1970, 133ff.; J.K. Davies, Das klassische Griechenland und die Demokratie (1983) 92f.; R. Meiggs – D. Lewis, A Selection of Greek Historical Inscriptions (1988) 176-80 Nr. 65; SEG XXXI 2; SEG XXXII 8; SEG XXXVIII 3; A. Dumont, Monuments Grecs I

(1873) 37-38; BCH 2 (1878) 563. 566; Farnell, Cults I 351; SIG (3) 75; Walter, Akropolismuseum 28; Svoronos, Nat. Mus. 664 Nr. 428 Taf. 205,1; Binneboeßel, Urkundenreliefs Nr. 3; Mitropoulou, Corpus I Nr. 5 Abb. 77; Lawton, Document Reliefs 47 Kat. Nr. 2 Taf. 2; Meyer, Urkundenreliefs Kat. Nr A 4 Taf. 4,1.

M 1 Athen, NM Inv. 4540

FO: 200 m östlich einer Brunne in Megara.

Mat: Marmor.

Maße: H: 0,515 m B: 0,52 m.

Erh: Rechter Teil des Reliefs. Die Linke Relieffläche ist vollends beschädigt und weist Raspelspuren auf.

Beschr.: Das Relief wird durch Ante, Architrav und ein mit Stirnziegeln bekröntes Sima gerahmt. Die Göttin ist in Schrittstellung nach links dargestellt. Sie präsentiert den Körper fast in Vorderansicht und ihren Kopf in Dreiviertelansicht. Sie trägt einen mit einem Kreuzband gegürteten Peplos mit langem Überfall und einen Mantel, der auffächernd rechts und links der Göttin bis zu den Schenkeln verläuft. Über der rechten Schulter ist der Abschluß eines Köchers erhalten. Der linke Arm hängt herunter und der Rechte ist ausgestreckt; in beiden Händen hält sie eine angezündete Fackel. Ihr Blick richtet sich auf das Jagdtier, das sie verfolgt. In einer weiteren Ebene vor Artemis ist der vordere Teil eines Hundes sichtbar, der an einem steilen Abhang einen Hirsch verfolgt.

Dat: 4. Jh. v. Chr. (nach BCH und LIMC). Kaltsas setzt es in die zweite Hälfte des 4. Jhs. an. Eine präzisere Datierung um die Mitte des 4. Jh. v. Chr. unternimmt Wegener. Das Schema der heftig eilenden Artemis unseres Reliefs steht sehr nahe mit der Athenadarstellung eines Urkundenreliefs (Athen, NM Inv. 2812), das 330-20 datiert wird (Meyer, Urkundenreliefs Kat. Nr. A 131). Artemis auf M 1 weist eine kompaktere Körperform als die Athena, die in schlankeren Proportionen modelliert ist. Eine Datierung in das zweite Viertel des 4. Jhs. scheint angebracht.

Lit: BCH 82, 1958, 692 Chron. Abb. 37; LIMC II (1984) 655 Nr. 417* s.v. Artemis (L. Kahil); Wegener, Elemente 77. 98 Anm 356 Kat. Nr. 69; Parisinou, Light Taf. 34; Kaltsas, EM Nr. 480 Abb. 480; A. Zografou, Chemins d' Hecate (2010) 256 Abb. 3.

Arg 1 Berlin – DDR, Staatliches Museum Inv. K 78

FO: Argos. Graf Anton von Prokessch-Osten schenkte es 1852 dem Staatlichen Museum von Berlin.

Mat: Kalkstein.

Maße: H: 0,63 m B: 0,29 m.

Erh: Hochformatiges Relief, das auf der ganzen Fläche Zahneisenspuren aufweist. Das Reliefbild wird oben und an der Seite von einer einfachen Leiste umgeben, die stellenweise beschädigt ist. Unterhalb der Bildfläche folgt der Befestigungszapfen. Nach dem Herausgeber befindet sich auf der oberen Seite ein Dübelloch, das eine Bekrönung vermuten lässt.

Beschr.: Die Göttin erscheint nach rechts gewendet im Profil, und trägt einen halbärmrigen Peplos. Unterhalb der Abschlussleiste steht die Inschrift:

Πολυστράτα ἀνέθηκεν

In der herabhängenden Rechten hält sie eine nach unten gerichtete angezündete Fackel. In der vorgestreckten Linken hält sie einen Bogen, dessen Köcher sie auf dem Rücken trägt. Ihre Haare werden nach hinten gestrichen und von einer Binde zusammengehalten. Die nach unten blickende Göttin trägt einen Halsschmuck.

Dat: Letztes Viertel des 5. Jhs. v. Chr.

Lit: Ph. Le Bas, Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure, Explication II (1848) 24 Nr. 109. Mon. Fig. 97 Taf. 102, I; IG IV 19 Nr. 45; ML. I 600; A. Kirchhoff, Studien zur Geschichte des griechischen Alphabets (1887) 100; A. Furtwängler, Meisterwerke der griechischen Plastik. Kunstgeschichtliche Untersuchungen (1893) 415; Reinach, RR II 13, I; B. Schröder, KuK 13, 1914, 78 Abb. S. 9; Kekulé von Stradoniz, Die Griechische Skulptur³ (1922) 133; F. Studniczka, JdI 31, 1916, 225 Abb. 36; F. Studniczka, Artemis und Iphigenie (1926) 28 Anm. 6; E. Buschor, Die Skulpturen des Zeustempels in Olympia (1924) 34; Bruns, Artemis 50; Farnell, Cults II 539 Taf. 35; Ch. Karousos, AM 71, 1956, 249; Lippold, Plastik 170 Anm. 5 Taf. 41,1; Blümel, KlassSkulptBerlin Nr. 66 Taf. 99; R. Tölle-Kastenbein, Frühklassische Peplosfiguren. Typen und Repliken, AntPl 20 (1980) 31f. Abb. 29; LIMC II (1984) Nr. 655 Nr. 411* s.v. Artemis (L. Kahil); Brulotte, Placement 108; Comella, Rilievi Nr. Argos 3.

Er 1 Athen, NM Inv. 1892

FO: Wurde 1899 auf einem Grundstück in Kato Vatheia bei Eretria gefunden.

Mat: Höchstwahrscheinlich parischer Marmor.

Maße: H: 0,50 m B: 0,60 m.

Erh: Die Füße der sich in der Mitte der Gruppe befindenden Figur und die Standleiste sind weggeschlagen. Die Oberfläche des flachen Reliefs ist verrieben.

Beschr.: Rechteckiges Relief, das an den Seiten von Pilastern eingerahmt wird, die ein Gebälk tragen. Links der sich nach rechts wendende im Profil dargestellte Apollon. Er ist im Kitharodengewand bekleidet und hat den linken Fuß vorgesetzt. In der herabhängenden Rechten hält er ein Plektron und mit der Linken die Kithara. Die Figur in der Mitte der Komposition ist Leto, die fast frontal ausgerichtet ist. Sie trägt Chiton und ein schräg über die Taille gespanntes Himation, das über den angehobenen Oberarm geworfen ist. Ihre Rechte fällt entspannt herab, während sie mit der hochgestreckten Linken ein ehemals in Farbe aufgetragenes Szepter umfasste. Auf dem Kopf trägt sie einen Kranz. Rechts neben ihr erscheint Artemis im selben Haltungs- und Trachtmotiv wie Leto. Mit beiden Händen hält sie zwei zusammengelegte Fackeln, die sie diagonal vor der Körper führt; ihr Kopf ist gesenkt und zur Adorantenfigur geneigt. Es handelt sich um eine vor ihr stehende bärtige männliche Figur in Himation. Mit ihrer frei bewegten, adorierenden rechten Hand berührt sie fast den linken Arm der Göttin.

Dat: Um 330 setzen das Relief Meyer, Baumer und Filges an. Die etwas frühere Datierung in die Mitte des 4. Jh. v. Chr. (Svoronos und Kahil) scheint wahrscheinlicher.

Lit: Svoronos, *Nat. Mus.* 573f. Nr. 225; *AM* 24, 1899, 355; K. Kourouniotis, *AEphem* 39, 1900, 8ff. Taf. 2,1; Reinach, *RR II* 320,3; Farnell, *Cults IV* 327 Taf. 19b; B. Neutsch, *Studien zur vortanagräisch-attischen Koroplastik*, *JdI Erg.-H.* 17 (1952) 49 Nr. 1; R. Kabus-Jahn, *Studien zu Frauenfiguren des vierten Jahrhunderts vor Christus* (1963) 5. 21 Anm. 88; Farnell, *Cults IV* 327 Taf. 19b; Karuzu, *NM* 143 Nr. 1892; Kastriotis, *Glypta* 332 Nr. 1892; I. Linfert-Reich, *Musen- und Dichterinnenfiguren des vierten und frühen dritten Jahrhunderts* (1971) 39; Palagia, *Euphranor* 30 Nr. 11 Abb. 54; *LIMC II* (1984) 204 Nr. 146b; 262 Nr. 635* s.v. Apollon (O. Palagia; M. Daumas); *LIMC II* (1984) 708 Nr. 1128 s.v. Artemis (L. Kahil); Meyer, *Urkundenreliefs* 1 Anm. 4; 26 Anm. 149; 68. 72 Anm. 445; 127. 129. 207ff. 234ff. 317 Kat. Nr. N 5 Taf. 54,2; *LIMC II* (1984) 204 Nr. 146b; 262 Nr. 635*. 708 Nr. 1128 s.v. Artemis (L. Kahil); D. Knoepfler, *CRAI* 1988, 409 Abb. 12; E. Sapouna-Sakellaraki, *Kernos* 5, 1992, 38f.; Flashar, *Apollon* 33 mit Anm. 151; 84 Anm. 505; Lawton, *Reliefs* 21 Anm. 89; Baumer, *Vorbilder* 47. 228f. Kat. Nr. R 24 Abb. 170; Filges, *Standbilder* Nr. 102 Taf. 102; Kaltsas, *EM* Nr. 446.

Ech 1 Lamia, Ephorie Inv. AE 1041

FO: 1979 auf dem Grundstück von J. Karfis in einem Gebäude aus dem 4. Jh. v. Chr., das sich in der Nähe des Südabhangs der Akropolis befindet, gefunden.

Mat: Marmor.

Maße: H: 0,68 m B: 1,21 m.

Erh: Vollständig erhaltenes Relief, das in fünf Bruchstücke zerbrochen war.

Beschr: Das Bildfeld wird von einem mit zwei Fascien bestehenden Architrav bekrönt, und seitlich durch zwei Pfeiler gerahmt. Auf der rechten Seite steht die nach links gewandte Artemis in Dreiviertelansicht. Sie trägt einen unter der Brust gegürteten Peplos; ihr Mantel hängt von der linken Schulter nach hinten herab und umhüllt den auf einem kleinen Pfeiler gestützten linken Unterarm. In der ausgestreckten Rechten hält sie eine bis auf den Boden reichende Fackel. In der Linken ist eine Bohrung sichtbar, wo ein aus Metall eingesetztes Attribut befestigt war. Auf dem Kopf trägt sie ein Diadem. Vor der Göttin befindet sich ein perspektivisch wiedergegebener Altar mit Giebelbekrönung. Zum Altar wird ein kleiner Stier von einem genauso kleinen Diener geführt. Der mit einem Chitoniskos gekleidete Diener greift mit der Linken das Horn des Tieres und hält in der Rechten ein Messer zum Opfer bereit. Hinter ihm tritt ein im Profil dargestelltes junges Mädchen heran. Sie trägt einen gegürteten Peplos und hält ein kleines Kind in ihren vorgestreckten Händen, das seine Arme der Göttin hinstreckt. Hinter dem Mädchen ist in einer weit hinten liegenden Bildebene eine mit einem gegürteten Peplos bekleidete Dienerin im Profil dargestellt. Auf dem Kopf trägt sie ein Tablett, das sie mit der Linken stützt. Auf diesem befindet sich ein Apfel, ein Granatapfel, ein Olivenzweig, drei Honigkuchen und eine Weinrebe. In ihrer herabhängenden Rechten ist ein Askos zu sehen. Das Ende des Zuges bildet eine große weibliche Gestalt; sie ist im Profil dargestellt und trägt langes Gewand und Himation, das als Schleier über den Kopf gezogen ist. Sie erhebt die rechte Hand im Adorationsgestus und hält eine Pyxis in der Linken. Über der Adorantenprozession sind an einem Seil in Flachrelief ausgearbeitete aufgehängte weibliche Gewänder zu sehen. Von links Schuhe, ein kurzärmliges Gewand, zwei Tücher, und ein Peplos.

Dat: Um die Wende vom 4. zum 3. Jh. v. Chr.

Lit: Gounaropoulou – Dakoronia, Artemisrelief 217ff. Taf. 57-60 ; Van Straten, Hiera 82ff. Abb. 88 Nr. R 78 Abb. 88 (Zeichnung); U. Kron in: P. Hellström – B. Alroth, (Hrsg.), Religion and Power in the Ancient Greek World, Uppsala Symposium 1993 (1996) 159; S. Guettel-Cole in: The Sacred and the Feminin 34f. Abb. 3.1; Parisinou, Light 46f. Nr. 2,15

Abb. 11; K. Waldner in: Frauenwelten 74 Abb. Q 36; Dillon, Girls 231ff. Abb. 7. 4; Comella, Rilievi 65f.; Neils – Oakley, Coming of Age 145 Abb. 6; ThesCRA I (2004) 2.a. Opfer, gr. Nr. 74 (A. Hermary, M. Leguilloux und Mitarb. V. Chankowski); ThesCRA I (2004) 2.d. Weihgeschenke, gr. Nr. 118* (J. Boardman mit Th. Mannack und Cl. Wagner); M. Salta, Hephaistos 29, 2012, 88ff. Abb. 2.

G 1 Gonnoi

FO: In Gonnoi im Haus des Pfarrers von Dereli eingemauert. Die Stele wurde in geringer Entfernung zum olympischen Tor entdeckt.

Mat.: Gräulich- weißer Marmor.

Maße: H: 0,69 m B: 0,42 m.

Erh.: In Höhe der Köpfe der Figuren abgebrochen.

Beschr.: Hochformatige Stele. Breite Fläche unterhalb des Bildfeldes. Am rechten Bildfeld steht Artemis, die in der Linken eine Fackel hält. Die Göttin trägt einen Chiton oder Peplos, ein darüberliegendes Gewand, das bis zu dem Knie reicht und ein eng den Körper umhüllendes Himation. An ihrer linken Seite steht ein Reh. Hinter der Göttin ist eine etwas kleinere weibliche Figur dargestellt mit der gleichen Tracht aber ohne Himation. Sie erhebt ihre Linke während sie in der gesenkten Rechten einen Askos hält.

Unter dem Bildfeld ist die Weihinschrift angebracht:

Λαοδίκη Ἀρτέμιδι Εὐωνύμωι ἱέρεια

Dat.: Ende des 4. Jhs. v. Chr.

Lit.: A.S. Arvanitopoulos, AEphem 1914, 19 Nr. 225; LIMC II (1984) 658 Nr. 458 s.v. Artemis (L. Kahil); B Helly, Gonnoi II Nr. 67; K. Rakatsanis – A. Tziafalias, *Λατρείες και ιερά στην Αρχαία Θεσσαλία. Β΄ Πεπραβία* (2004) 28ff.

D 1 Delos, Mus. Inv. A 3193

FO: Delos.

Mat.: Weißer Marmor.

Maße: H: 0,45 m B: 0,297 m.

Erh.: Die Relieffläche ist abgesplittert. Teilweise weggebrochen.

Beschr.: Links steht Artemis in Dreiviertelansicht nach rechts gewandt. Sie trägt Peplos und hält in der erhobenen Linken eine Fackel. Ihre Rechte ist angewinkelt und auf einen Pfeiler

gestützt. Ihr gegenüber steht eine kleine weibliche peplostragende Figur, die ihre Rechte adorierend erhebt.

Dat.: Ende des 5. Jhs. v. Chr.

Lit.: Mitropoulou, Corpus I 64 Nr. 127 Abb. 184; Pingiatoglou, Eileithyia 140 Nr. 8; LIMC II (1984) 658 Nr. 456* s.v. Artemis (L. Kahil); LIMC III (1986) s.v. Eileithyia Nr. 90 (R. Olmos); A. Hermary, FdD XXXIV 48f. Nr. 25 Taf. XXIII; J. Marcadé u.a, Sculptures Deliennes (1996) 72 mit. Lit.; Edelmann, Menschen Nr. B 29; Comella, Rilievi 88 mit Abb. 81 Nr. Delos 1.

D 2 Delos, Mus. Inv. 3153

FO: Delos.

Mat.: Inselmarmor.

Maße: H: 0,30 m B: 0,42 m.

Erh.: Vollständig.

Beschr.: Links steht Artemis in Peplos bekleidet und eine Fackel haltend. Auf sie kommt eine Familienprozession zu, die aus einem Mann, einer Frau und zwei Kindern besteht. In der Mitte ein Rundaltar zu dem ein Opferdiener eine Ziege führt.

Dat.: Anfang des 3. Jhs. v. Chr.

Lit.: R. Demangel, BCH 46, 1922, 72ff. Taf. XI; Plassart, Cultes 298ff. Abb. 247; Bruneau, Recherches Taf. I,4; Van Straten, Hieria 86 Nr. R 78 Abb. 89; Edelmann, Menschen Kat. Nr. D 41; Parisinou, Light 47 Nr. 2,14; Giuman, Dea 199; Dierichs, Geburt 234.

Eph 1, Ephesos, Scholastikiatherme

FO: Ephesos, Scholastikiatherme.

Mat.: Marmor.

Maße: H: 0,325 m B: 0,305 m.

Erh.: Fragment eines Urkundenreliefs mit Teil des rechten Rahmens. Von den Figuren sind nur der Torso der Göttin und vom Gott Teil des linken Armes, die rechte Hand und Teil des Unterkörpers erhalten.

Beschr.: Rechts steht eine weibliche Gestalt in gegürtetem Peplos, die sich in Dexiosis mit einem Mann im Himation befindet. Die Göttin fasst in der Linken einen auf dem Boden stehenden Bogen.

Dat.: Ende des 5. Jhs. v. Chr.

Lit.: V.M. Strocka, ÖJh 49, 1968-71, 41ff. Abb. 1-4. 7; Meyer, Urkundenreliefs 8. 10 Anm. 33; 37. 44. 125f. 129. 143. 207. 224f. Nr. 1.

Fu 1 New York, Metr.M. Inv. 24.97.92

FO: Griechenland. Fund von Fletcher aus dem Jahr 1924.

Mat.: Marmor.

Maße: H: 0,267 m B: 0,217 m.

Erh.: Rechte und untere Reliefpartie sind verlorengegangen.

Beschr.: Ohne seitliche Rahmung. Wird von einem Kymation und einer anschließenden Leiste bekrönt. Am rechten Bildrand steht eine in Dreiviertelansicht wiedergegebene nach links gewandte weibliche Gestalt. Sie trägt Peplos mit langem Apodygma, ein Gewand, das den Oberkörper verdeckt und ein Himation. In der angewinkelten Linken hält sie ein neugeborenes Kind, während sie mit der rechten Hand den Kopf der vor ihr sitzenden Figur berührt. Diese sitzt auf einem Klismos und ist nach rechts gewandt. Ihre rechte Brust ist entblößt. Ihr gegenüber steht eine Gottheit in Dreiviertelansicht. Sie trägt Peplos, hat eine kurze Haartracht und hält mit der erhobenen linken Hand eine Handfackel. Das Relief ist an dieser Stelle weggebrochen. Es folgt mindestens noch eine weitere Figur, von der noch die einen Stock oder ein Szepter haltende Hand erhalten ist.

Dat.: Letztes Viertel des 5. Jhs. v. Chr.

Lit: W. Judeich, Topographie von Athen² (1931) HdA 3,2 Bd. 2 412 Anm. 2; I.T. Hill, The Ancient City of Athens. Its Topography and Monuments (1953) 219f.; Hoenn, Artemis 88; G.M.A. Richter, Handbook of the Greek Collection (1953) 94 Taf. 73C; dies., Metropolitan Museum of Art. Catalogue of Greek Sculpture (1954) 44f. Nr. 67; J. Frel, Eirene 5, 1966, 83 Anm. 21; Mitropoulou, Corpus I 45 Nr. 66 Abb. 104; Pingiatoglou, Eileithyia 140 Nr. 7; Demand, Birth 66; E.D. Reeder in: Pandora 334; Dillon, Girls 233; Dierichs, Geburt 235f. Abb. 231; Comella, Rilievi 95 mit Abb. 89 Nr. Scon 22.

Fu 2 Hamburg, Inv. 1991. 136

FO: Unbekannt.

Mat.: Marmor.

Maße: (Bildfeld): H: 0,284 m B: 0,379 m.

Erh.: Die Köpfe der Figuren und ein Teil der Cista sind abgerieben.

Beschr.: Links Artemis in kurzem Chiton auf einem felsigen Gelände sitzend. Ihr gegenüber eine Frau mit drei Kindern. Zwei der Kinder befinden sich vor ihr, darunter ein hockendes Kleinkind und ein Mädchen, während ein älteres Mädchen hinter der Frau steht. Am rechten Bildrand steht eine Dienerin mit einer Cista auf dem Kopf, die von der Rahmung überschritten wird. Oberhalb des Bildfeldes die Inschrift:

Ἀρσίππα Εὐδόξεια ἀνέθηκεν

Dat.: Um 330 v. Chr.

Lit: A. Hoffmann, JbMusKGHamb 13, 1994, 7-18 Abb. 1-2.

Fu 3 Athen, Privatsammlung

FO: Wurde 1880 in Asopos gefunden.

Mat: Grobkörniger epichorischer Marmor.

Maße: Bekannt ist nur B: 0,10 m.

Erh.: Vollständig erhaltenes Weihrelief mit sehr verwitterter Oberfläche. Handwerkliche Arbeit.

Beschr.: Das Bildfeld wird von einem Rahmenstreifen eingefasst. Darauf die Inschrift:

Πειπ(π)ὶς ἀνέθηκε Ἀρτάμι

Artemis ist nach rechts gewandt in Schrägansicht dargestellt. Sie trägt kurzes Gewand, das bis zu den Schenkeln reicht und Jagdstiefel. In der rechten ausgestreckten Hand hält sie einen stabartigen Gegenstand; ein gleicher Gegenstand wird von der hochgestreckten Rechten gehalten. Ihre Haare fallen im Nacken in Strähnen herab. Vor der Göttin ist der vordere Teil eines Hundes sichtbar, der in Ritzung ausgeführt ist.

Dat: 5. Jh. v. Chr.

Lit: G. Treu, AZ 40, 1882, 146f. Taf. 6,I; Svoronos, Nat. Mus. 487 Nr. 3; Bruns, Artemis 58f.; LIMC II (1984) 647 Nr. 285 s.v. Artemis (L. Kahil); Roscher, ML I 1 (1965) 584 s.v. Artemis (Schreiber); Ch. Christou, AEphem 1953-54, 196f. mit Anm. 8; IG V 1, 1107a.

Fu 4 London, Br. Mus Inv. 779

FO: Unbekannt.

Mat.: Marmor.

Maße: H: 0,34 m B: 0,32 m.

Erh.: Erhalten ist das linke obere Fragment, das eine stark verwitterte Relieffläche aufweist.

Beschr.: Die Unterkörper der abgebildeten Figuren sind weggebrochen. Links Artemis in Profilansicht im Peplos. In der ausgestreckten Linken hält sie wahrscheinlich eine Phiale, die schwer zu erkennen ist. Unten über dem Bruch ist der Kopf eines Rehs, das sie begleitete, zu sehen. Ihr gegenüber steht adorierend eine Frau. Zwischen ihnen eine in Frontalansicht abgebildete Gottheit, die ihren Blick auf Artemis richtet und ihre Rechte auf die linke Schulter der Göttin ausstreckt.

Dat.: Drittes Viertel des 4. Jhs. v. Chr.

Lit.: A.H. Smith, Catalogue of Sculpture in the Departments of Greek and Roman antiquities I (1892) 359 Nr. 779; Edelman, Menschen 43f. 164 Kat. Nr. U 139.

Ap 1 Athen, NM Inv. 3917

FO: Unbekannt.

Mat.: Pentelischer Marmor.

Maße: H: 0,61 m B: 0,49 m.

Erh.: Linkes Fragment eines Weihreliefs. Die Arbeit ist sehr sorgfältig. Sehr große Relieferhebung gemäß der Reliefttechnik dieser Zeit.

Beschr.: Die links erhaltene Rahmung besteht aus einem Pfeiler. Oben wird das Bildfeld von einem Architrav bekrönt. Auf der Bildfläche ist die apollinische Trias abgebildet. Links Apollon in einer leichten Schrägansicht nach rechts gewandt. Seine herabhängende Rechte umfasst sein Gewand, während der linke Arm hochgestreckt ist. Seine Frisur bilden wellige Strähnen, die gescheitelt werden und in Zöpfen nach hinten und auf die Schulter herabfallen. In der Mitte der Komposition steht in fast frontaler Haltung Leto. Ihre Tracht besteht aus Peplos und Mantel, der als Schleier über den Kopf gezogen ist. Der Körper ist etwas nach rechts geneigt, während der Kopf leicht zum Betrachter hingewendet ist. Ihre Haare verlaufen von der Stirnmitte in welligen Strähnen auseinander. Ihr linker Arm fällt herab und greift mit der Hand in den Mantel. Die Linke ist in Schulterhöhe angewinkelt und umfasste ein Szepter, das aus Metall eingesetzt war. Rechts von Leto erscheint Artemis in Frontalansicht. Ihr linker Unterarm, der obere Abschluss der Fackel und das linke Bein unter dem Knie sind weggebrochen. Die Göttin trägt einen hochgegürteten Chiton und ein schräg fallendes Himation, das um den Unterkörper gewickelt ist, über die linke Schulter geworfen ist und den

linken Arm umhüllt. Diagonal vor ihrem Körper verläuft eine Fackel, die von der gesenkten Rechten und der abgebrochenen Linken gehalten wird. Artemis neigt ihren Kopf leicht nach rechts. Ihre Haare sind nach hinten bzw. oben in Strähnen geführt und auf der Kalotte zusammengebunden.

Dat.: Drittes Viertel des 4. Jhs. v. Chr.

Lit.: H.A. Thomson, *AEphem* 1953-54 III, 36 Anm. 1; S. Karouzou, *Athènes, Musée Archéologique National, Collection des sculptures* (1968) 133 Nr. 3917; Palagia, *Euphranor* 14. 19 Nr. 1; 30f. 32 Abb. 18; Neumann, *Probleme* 63 Anm. 53; LIMC II (1984) 708 Nr. 1130* s.v. Artemis (L. Kahil); Güntner, *Göttervereine* 64 Kat. Nr. E 6; Flashar, *Apollon* 54.

Ap 2 Athen, NM Inv. 1389

FO: In einem Haus im athener Stadtviertel Plaka.

Mat.: Pentelischer Marmor.

Maße: H: 0,70 m B: 0,69 m.

Erh.: Es fehlt die linke obere Ecke.

Beschr.: Zu sehen sind links Artemis, die ihren Bogen auf den Boden stützt, Apollon auf einem Dreifuß sitzend und Leto. Auf dem Gebälk Reste einer Inschrift:

__ *Βακχίο ἀνέθηκε*

Dat.: Ende des 5. Jhs. v. Chr. Wegener setzt es in den Anfang des 4 Jhs. an.

Lit.: L. von Sybel, *Katalog der Skulpturen zu Athen* (1881) 60 Nr. 318; V. Stais, *Marbres et bronzes du Musée National*² (1919) 238f. Nr. 1389 mit Abb.; K. Pittakis, *AEphem* 1841, 418 Nr. 575; A. Furtwängler, *AM* 3, 1878, 186 Anm. 1; A. Milchhöfer, *AM* 5, 1881, 219f. Nr. 7; C. Friederichs – P. Wolters, *Königliche Museen zu Berlin. Die Gipsabgüsse antiker Bildwerke in historischer Folge erklärt* (1885); Roscher, *ML* II 2 (1965) 1977 Abb. 4 s.v. Leto (B. Sauer); Svoronos, *Nat. Mus.* 334f. Nr. 86 Taf. 54; Ch. Karousos, *AM* 54, 1929, 4 Nr. 6; O. Walter, *ÖJh* 26, 1930, 97 Anm. 54; Picard, *Manuell* IV 1220; H. Götze, *RM*, 53, 1938, 271; Süsserrot, *Plastik* 102f. 132 Taf. 13, 4; Lippold, *Plastik* 197 Anm. 11; A. Linfert, *AM* 82, 1967, 152; M. Guarducci in: D.W. Bradeen – M.F. Mc Gregor (Hrsg.), *Phoros* (=Festschrift B.D. Meritt) (1974) 62 mit Anm. 27 Taf. 12,1; Dohrn, *Plastik* 35. 47; Neumann, *Probleme* 52. 63 Anm. 53; S. Karuzu, *National Archeological Museum. Collection of Sculpture* (1974) 63 Nr. 1389; dies., *NM* 67 Nr. 1389; LIMC II (1984) s.v. Apollon 265 Nr. 657* (M. Daumas); Güntner *Göttervereine* 61. 63. 155f. Kat. Nr. E 3 Taf. 32,2; Travlos, *Athen* 91 Abb. 116; Meyer, *Urkundenreliefs* 41 Anm. 235; 145 Anm. 976; 164 Anm. 1126; 207. 225 Anm. 1576c; *Le corps et l' esprit* (Ausstellungskatalog Lausanne, Fondation de l' Hermitage (1990) 130 Nr.

81 mit Abb. (V. Machaira); Baumer, Vorbilder 126 Kat. Nr. R 17 Taf. 28; Vikela, Kulttopographie 206 Taf. 27,4; Comella, Rilievi 117f. Nr Atene 108 mit Abb. 45; Kaltsas, EM Nr. 262 Abb. 262; IG II/III² 4558

Ap 3 Athen, Epigr. Museum Inv. 5

FO: Bei dem Tor der Athena Archegetis der römischen Agora in Athen gefunden.

Mat.: Weißer mittelgrauer Marmor.

Maße: H: 0,225 m B: 0,475 m.

Erh.: Erhalten ist nur der rechte untere Teil des Reliefbildes und der Anfang der Inschrift. Die Relieffläche ist stark beschädigt.

Beschr.: Unterschenkel zweier Gottheiten, zwischen denen ein Omphalos steht.

Dat.: Um 420 v. Chr.

Lit.: C. Daremberg – E. Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines (1875) 199 Anm. 16 s.v. Omphalos (G. Karo); P. Wolters, AM 12, 1887, 78ff.; A. Wilhelm, ÖJh Beibl i (1898) 43; W. Bannier, RhM 77, 1928, 284f.; Picard, Manuel II 2 838; IG I² 78; W. Peek, AM 66, 1941, 214 Nr. 1; SEG X 63; H. Block, AJP 74, 1953, 417; J.H. Olivier, AJP 75, 1954, 166-69; SEG XII 25; SEG XIII 6; SEG XXVI 5; Svoronos, Nat. Mus. Nr. 436 Taf. 211,1; ders., Journal international d'archéologie numismatique 13, 1911, 302ff.; F. Studniczka Hermes XXXVII, 1902, 267; L. Savignoni, Ausonia II 1907, 49 Abb. 21; SEG XXI 38; S.G. Miller, The Prytaneion (1978) 140 Nr. 27; Binnenboeßel, Urkundenreliefs 4. 31 Nr. 7; R.E. Wycherley, The Athenian Agora III: Literary and Epigraphical Testimonia (1957) 172 Nr. 568; Sokolowski, LSCG, Suppl. I 25f. Nr. 8; H. Matingly, PACA 9, 1966, 63-64; A. Boegehold, Classical Studies Presented to Ben Edwin Perry (1969) 179 Taf. 2; Zagdoun, Reliefs 55 Nr. 9; Mitropoulou, Corpus I 172 Nr. 3 Abb. 75; LIMC II (1984) 704 Nr. 1075 s.v. Artemis (L. Kahil); Meyer, Urkundenreliefs 268 Kat. Nr. A 10 Taf. 6,2; Lawton, Document Reliefs Kat. Nr. 67 Taf. 35; SEG XXVI 25; Flashar, Apollon 24f.

Ap 4 Athen, NM Inv. 3075

FO: Im Pronaos des Apollon Pythios Tempels in Ikaría.

Mat.: Marmor.

Maße: H: 0,27 m B: 0,31 m.

Erh.: Versinterte Relieffläche.

Beschr.: Von links die stehende Artemis in Vorderansicht, daneben Apollon auf dem Omphalos sitzend. Es folgt ein Altar und ein Adorant. Inschrift:

Πυθαιστῆς Πεισικράτης Ἀκροτίμου ἀνέθηκεν

Dat.: Drittes Viertel des 4. Jhs. v. Chr.

Lit.: C.D. Buck, *AJA* 5, 1889, 471ff. Nr. 11 Taf. 11,3; C.D. Buck in: *Papers of the American School of Classical Studies at Athens V, 1886-1890 (1892)* 119ff. Nr. XI Taf. VII,3; A. Boethius, *Die Pythais* (1918) 26f.; E. Voutiras, *AJA* 86, 1982, 231ff. Taf. 31,3; Güntner, *Göttervereine* 61f. Kat. Nr. E 2 Taf. 32,1; Edelmann, *Menschen* 78 Kat. Nr. B 58; Comella, *Rilievi* 129f. Nr. Ikaria 2; IG II/III² 2817.

Ap 5 Athen, NM Inv. 3061

FO: Tempel des Apollon Pythios in Ikaria.

Mat.: Marmor.

Maße: H. 0,48 m B: 0,43 m.

Erh.: Linke Reliefpartie. Stark versinterte Relieffläche.

Beschr.: Von links die nach rechts gerichtete Artemis, Leto und Apollon sitzend.

Dat.: Drittes Viertel des 4. Jhs. v. Chr.

Lit.: C.D. Buck, *AJA* 5, 1889, 473. Nr. 12 Taf. 11,1; C.D. Buck in: *Papers of the American School of Classical Studies at Athens V, 1886-1890 (1892)* 121 Nr. XII Taf. VII,1; H.V. Hermann, *Omphalos* (1959) 16 Anm. 25; E. Voutiras, *AJA* 86, 1982, 231ff. Taf. 31, 4; LIMC II (1984) 274 Nr. 731 s.v. Apollon (G. Kokkorou-Alewrás), Güntner, *Göttervereine* 64 Kat. Nr. E 7; Comella, *Rilievi* 129f. Nr. Ikaria 1.

Ap 6 Rom, Mus. Barracco Inv. 1116

FO: Unbekannt.

Mat.: Pentelischer Marmor.

Maße: H: 0,375 m B: 0,445 m.

Erh.: Vollständig.

Beschr.: Links die sitzende Leto, Artemis, Apollon, drei Kinder und ein erwachsener Adorant.

Inschrift:

Πυθαισται ἀνέθεσαν τῶι Ἀπόλλωνι

Πείθων Σωσιγένης Τιμόκριτος Τιμοκράτος
'Αμεινοκλήης 'Αμεινίππο[υ] 'Αγνόδημος 'Αγνοθέο[υ]

Dat.: Nach Voutiras ist es aufgrund der Erwähnung des Timokritos vor 360 anzusetzen. Edelmann datiert es in die erste Hälfte des 4 Jhs. Auch stilistisch gehört das Relief in das zweite Viertel des 4. Jhs. v. Chr.

Lit.: A. Boethius, Die Pythais (1918) 27. 148 Nr. 12 Taf. 2; C. Pietrangeli, Museo Barracco di scultura antica (1963) 110 Nr. 129 Taf. XVIV; M. Nota Santi – M. G. Gabriela-Cimino, Museo Barracco Roma (1991) 95 Abb. 79; W. Fuchs in: Helbig⁴ II, 850f. Nr. 1905; H. Sichtermann, EAA IV (1961) 503 Abb. 590 s.v. Latona; M. Guarducci, Epigrafia Greca⁴ (1978) 194ff. Abb. 54; Lippold, Plastik 230 Anm. 3; E. Voutiras, AJA 86, 1982, 230 Anm. 14; Wegener, Elemente 96 Nr. 66; LIMC II (1984) 299 Nr. 969 s.v. Apollon (O. Palagia); Güntner, Göttervereine 63 Kat. Nr. E 4; Edelmann, Menschen 109 Kat. Nr. E 17 Abb. 20; Comella, Rilievi 130 mit Abb. 131 Nr. Ikaria 6; IG II/III² 2816; L.A. Beaumont, Childhood in Ancient Athens (2012) 135. 156 Abb. 4.36 (Zeichnung).

Ap 7 London, Br. Mus. Inv. 776

FO: Unbekannte Herkunft.

Mat. Pentelischer Marmor.

Maße: H: 0,51 m B: 0,85 m.

Erh.: Stark ergänzt.

Beschr.: Ein Mann mit zwei ihm folgenden Jungen gehen auf Artemis, Leto und den sitzenden Apollon zu. Inschrift:

Σ[οί] Χάρ[μος Βα]σιλειῦ Παιῶν ἐκατηβόλ' Ἀπόλ[λον]
'Ἴππο[κράτους δῶρον] π[αί]ς ἀνέθηκε τόδε

Dat.: Palagia setzt es in das dritte Viertel des 4. Jhs. v. Chr. an. Güntner nimmt eine breitere Datierung in die zweite Hälfte des 4 Jhs v. Chr. vor. Obwohl das Relief stark ergänzt ist, ist eine Datierung in die Mitte des 4. Jhs. möglich.

Lit.: Reinach, RR I 461. 6; P. Wolters, Die Gipsabgüsse antiker Bildwerke in historischer Folge erklärt (1885) Nr. 1849; C.I.G. 1946; C.I.A. II 1527b; RhM N.F. 1886, 346; A.H. Smith, A Catalogue of Sculpture in the Department of Greek and Roman Antiquities in the British Museum I (1892) 358f. Nr. 776; C.C. Vermeule, The Dal-Pozzo-Albani Drawings of Classical Antiquities in the Royal Library at Windsor Castle (1966) 64 Bd. X, 44 Nr. 8037 Abb. 255; Mitropoulou, Corpus I Nr. 61; Palagia, Euphranor 26f. Abb. 44; E. Voutiras, AJA 86, 1982, 233ff. Taf. 31,5. 32,6; Güntner, Göttervereine 64 Kat. Nr. E 8.

Ap 8 Sparta, Mus. Inv. 468

FO: Im September 1885 in der Nähe des Museums von Sparta gefunden.

Mat: Feinkörniger gelbfarbiger Marmor.

Maße: H: 0,47 m B: 0,60 m.

Erh: Oberer Abschluss und die seitliche Rahmung sind abgesplittert. Standleiste und die rechte untere Ecke sind weggebrochen.

Beschr.: Auf der linken Seite der nach rechts gerichtete Apollon im Profil. Er trägt gegürteten Chiton und Himation, das den Körper umhüllt. Der rechte Arm und ein Teil des Oberkörpers sind bestoßen. Mit der Linken spielte er seine Kithara während er in der weggeschlagenen ausgestreckten Rechte eine Phiale hielt, deren Reste noch zu erkennen sind. Ihm gegenüber steht eine weibliche Figur, deren Körper in Dreiviertelansicht und Kopf im Profil wiedergegeben sind. Sie trägt Kreuzbandchiton und Himation, das den Unterkörper umhüllt und über den linken abgeriebenen Arm geworfen ist. Die als Göttin zu identifizierende Figur streckt ihre Rechte vor und spendet an Apollon. In der Mitte der Komposition befindet sich auf einer einstufigen Basis ein Omphalos, der von zwei Adlern flankiert wird.

Dat: Svoronos datiert das Relief in die Mitte des 4. Jhs. v. Chr. Flashar vergleicht die Artemis des Reliefs mit der Aphrodite von Epidauros und setzt die Entstehungszeit der Reliefs um 400 v. Chr. an. Gegen Ende des 5. Jhs. v. Chr. datieren es auch Kahil und Comella. Artemis folgt dem Typus der angelehnten Göttin, der auch für Aphrodite und Persephone geläufig ist. In dem selben Typus und der selben Ponderation wird Artemis auf dem Urkundenrelief B 10 aus Brauron dargestellt. Eine Datierung des Reliefs aus Sparta ans Ende des 5. Jhs. ist daher angebracht.

Lit: P. Wolters, AM 1887, 378 Taf. 12; JHS 1888, 295; F. Hauser, RM 17, 1902, 243f; L. Savignoni, Ausonia 2, 1907, 49, Abb. 21; J.H. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion² (1908) 321 Abb. 94; M.N. Tod – A.J.B. Wace, A Catalogue of the Sparta Museum (1906) 125f. 181 Abb. 59; E. Pfuhl, JdI 41, 1926, 165; H. Möbius, JdI 49, 1934, 55 Anm. 4ß; Süsserot, Plastik 108 Anm. 77; P. Amandry, Mantique apollinienne, BEFAR 170 (1950) 68 Nr. 5; Lippold, Plastik 198 Anm. 11; E. Simon, Opfernde Götter (1953) Kap. B Anm. 4; N. Himmelmann, Zur Eigenart des klassischen Götterbildes (1959) 28 mit Anm. 75; T. Dohrn, Attische Plastik. Vom Tode des Phidias bis zum Wirken der großen Meister des IV Jahrhunderts (1957) 212; H.V. Hermann, Omphalos (1959) Taf. 2,1; Hausmann, Weihreliefs 65ff. Abb. 35; E. Mitropoulou, Libation Scenes with Oinochoe in Votive Reliefs (1975) 46

Nr. 28 mit Abb; Neumann, Probleme 45 Anm. 21; LIMC II (1984) 267 Nr. 679b s.v. Apollon * (W. Lambrinoudakis); F. Hiller, Formgeschichtliche Untersuchungen zur griechischen Statue des späten 5. Jahrhunderts (1971) Abb. 36; Güntner, Göttervereine 61 Kat. Nr. E 1; Flashar, Apollon 25ff. Taf. 11; V. Machaira in: 'Αγαθός δαίμων, Mythes et Cultes, Etudes d'iconographie en l'honneur de L. Kahil, BCH Suppl. 38 (2000) 341f. Abb. 3; Comella, Rilievi 82f. mit Abb 76 Nr. Sparta 1.

Ap 9 Athen, Epigr. Museum Inv. 11553

FO: Chalkis oder Umgebung von Eretria.

Mat: Weisser Marmor.

Maße: H. 0,86 m B: 0,47 m.

Erh: Es handelt sich um das linke untere Fragment des Bildfeldes eines Urkundenreliefs. Der linke Teil der erhaltenen Standleiste ist abgesplittert.

Beschr.: Links die nach rechts gerichtete Leto im Profil. In der Rechten hält sie einen stabartigen Gegenstand. In geringem Abstand zu ihr ist der rechte Teil des Unterkörpers einer Figur zu sehen, die mit einem langen Gewand und einem schräggespannten Himation bekleidet ist. Zu erkennen sind die rechte Hand und der untere Abschluss einer Fackel, die sie mit beiden Händen vor dem Körper hielt.

Dat: Letztes Viertel des 4. Jhs. v. Chr.

Lit: P. Eustratiades, AEphem 1869, 316ff. Taf. 48; D. Stavropoulos, AEphem 1895, 125. 147; M. Holleaux, REG 10, 1897, 181ff.; StV III Nr. 450; IG XII 9 191; Svoronos Nat. Mus. 574; Th. Tsatsos, SBHeidelberg 1963, 5ff.; Meyer, Urkundenreliefs 127ff. 207f. 234ff. Kat. Nr. N 6 Taf. 55,2; Filges, Standbilder 72f. Nr. 101 Taf. 101.

Ap 10 Delphi, Mus. Inv. 8874+1101+3815

FO: Das Inv. 8874 wurde außerhalb des Apollon-Heiligtums östlich des Stadions, auf dem hinaufsteigenden Weg an der Fortifikationsmauer des Philomelos (Grundstück G.L. Zacharias) gefunden. Die Fragmente Inv. 1101 und 3815 waren in einem modernen Haus (Haus A. Kouroumalis) eingemauert, das sich außerhalb des Heiligtums südwestlich des Theaters befindet.

Mat.: Weißer Marmor.

Maße: Linkes Fragment: H: 0,395 m B: 0,27 m. Rechtes Fragment: H: 0,395 m B: 0,335 m.

Erh.: Sehr fragmentarisch.

Beschr.: Von Links Artemis mit Fackel, die sitzende Leto, eine vor dem Sitz der Leto in mikrographischer Wiedergabe kniende Adorantin, ein Adorantenpaar mit Kind und vor ihnen eine Dienerin mit Kanoun und ein Opferdiener mit einem Schwein. Oben drei sitzende weibliche Figuren, Ploutos mit einem Füllhorn, Apollon Kitharodos und Hermes. Auf dem Epistyl ist die Inschrift eingeritzt:

Ἄρτε

[Κλ]ευμένης [ἀ]νέθη[κεν] __ __]νίκιον

Dat.: Zweite Hälfte des 4. Jhs. v. Chr.

Lit.: L. Lerat, BCH 60, 1936, 356f. mit Abb. 3; J. Bouquet, RH 223, 1960, 292; F.T. van Straten, BABesch 49, 1974, 173 Nr. 22 Abb. 25; Zagdoun, Reliefs 32ff. Nr. 8-9 Abb. 21-24; Mitropoulou, Kneeling Whorshippers 45f. und Abb. 19; 45 Nr. 18 (Fragment Inv. 3815); P. Cornelis Bol, AA 1981, 648; P. Amandry in: L' antre corycien, BCH Suppl. 9 (1984) 398ff. Abb. 1; J.M. Dentzer, Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VIIe au IVe siècle avant J.-C. (1982) 579 R 93a Abb. 357; J.-F. Bommelaer (Hrsg.), Guide de Delphes, Le Musée 1 (1991) 122f. Abb. 89; Filges Stanbilder 72f. 75. 264 Nr. 104; Meyer, Urkundenreliefs 208 Anm. 1453; 236; Edelmann, Menschen 206 Kat. Nr. D 42; Comella, Rilievi 149 Nr. Delfi 2 (zu Inv. Nr. 1101-3815).

Ap 11 Delphi, Mus. Inv. 3356

FO: Eingemauert in einem modernen Haus außerhalb des Apollonheiligtums.

Mat.: Weißer Marmor.

Maße: H: 0,225 m B: 0,25 m.

Beschr.: In der Mitte der Komposition der sitzende Apollon Kitharodos. Flankiert wird er von Artemis und Leto, von denen nur die Unterschenkel erhalten sind.

Dat.: Letztes Viertel des 4. Jhs. v. Chr.

Lit.: L. Lerat, BCH 60, 1936, 351ff. Abb. 1; M.A. Zagdoun, Reliefs 57ff. Nr. 15 Abb. 40; F. Croissant, RA 1980, 178 Abb. 7, E. Voutiras, AJA 86, 1982, 230 Anm. 6; Meyer, Urkundenreliefs 1. Anm. 4. 26 Anm. 153. 27 Anm. 156. 73. 127ff. 198. 207f. 236. 318 Kat. Nr. 11.

Ap 12 Athen, NM Inv. 1380

FO: 1887 in Pharsalos in Thessalien gefunden.

Mat.: Grobkörniger Marmor.

Maße: H: 0, 81 m B: 0, 87 m.

Erh.: Weggeschlagen sind die obere linke und die untere rechte Ecke. Ebenso Teil der Standleiste und des rechten oberen Abschlusses. Sehr abgeriebene Relieffläche.

Beschr.: Naiskosförmige Votivstele. Dargestellt sind Apollon Kitharodos, Leto mit Szepter und die von einem Reh begleitete Artemis mit Fackel. Auf der Standleiste steht die Weihinschrift:

Γοργ[ο]νίσκα] ἀνέθηκε

Dat.: Kourouniotis und Kastriotis datieren das Relief anhand der Buchstabenform in das 3. Jh.v. Chr. Karuzu bevorzugt eine Datierung in den Anfang des 4. Jhs. Zutreffender scheint mir die Datierung von Biesantz in das zweite Viertel des 4. Jhs.

Lit: Reinach, RR II 320,1; G. Fougères, BCH 13, 1889, 392 Nr. 10; G. Lepsius, Griechische Marmorstudien (1890) 88 Nr. 225; Löwy EA 1251; P. Hartwig, Bendis (1897) 8f. Abb. 2; K. Kourouniotis, AEphem 39, 1900, 18 Abb. 2,3; IG IX 2 593; Svoronos, Nat. Mus. 327f. Nr. 77 Taf. 49; V. Stais, Marbres et bronzes du Musée National² (1910) 232, 130; Lippold, Plastik 248,12; M. Verdelis, AEphem 1950/51, 95 Anm. 9; Kastriotis Glypta Nr. 1380; S. Karousou, Εθνικόν αρχαιολογικόν Μουσείον, Συλλογή γλυπτών (1968) 136; Neumann, Probleme 42 Anm. 2; Biesantz, Grabreliefs 105 Nr. L 52 Taf. 48; von Graeve in: La Thessalie 147 Taf. I,3; A. Wilhelm, AM 39, 1914, 182f.; T. Gerasimov in: Festschrift A.M. Mansel II (1974) 914f. Abb. 128; LIMC II s.v. Apollon (1984) 263 Nr. 647* (M. Daumas); LIMC II (1984) 708 Nr. 1129 s.v. Artemis; J.-Cl. Decourt, La vallée de l' Enipeus en Thessalie, BCH Suppl. 21 (1990) 81f. Nr. 64; Flashar, Apollon 30f. Abb. 15; D. Bonanome, Il rilievo da Mondragone nel Museo Nazionale di Napoli, Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli, Monumenti 10 (1995) 66 Abb. 34; Comella, Rilievi 151f. Nr. Farsalo 2; Kaltsas, EM Nr. 431 Abb. 431.

Ap 13 Athen, NM Inv. 1400

FO: Larissa.

Mat.: Marmor.

Maße: 0,59 x 0,61 m.

Erh.: Vollständig. Verwitterte Relieffläche.

Beschr.: Dargestellt sind Apollon Kitharodos, Leto mit Phiale in ihrer Rechten und die bogentragende Artemis mit einem Reh an ihrer rechten Seite.

Dat.: Svoronos datiert das Relief in den Anfang des 3. Jhs. v. Chr. Für eine breitere Datierung in das 3. Jh. äußert sich Kastriotis. Wahrscheinlicher scheint die frühere Datierung von Graeve und Biesantz in das zweite Drittel des 4. Jhs.

Lit.: K. Kourouniotis, *AEphem* 1900, 17f. Abb. 2,2; EA 1252 (Löwy); Reinach, *RR* 320,6; Lippold, *Plastik* 248,12; Svoronos, *Nat. Mus.* 350 Nr. 97 Taf. 60; Kastriotis, *Glypta* 245 Nr. 1400; von Graeve in: *La Thessalie* 144ff. Taf. I,2; Biesantz, *Grabreliefs* 31. 106 Nr. L 53 Taf. 48; Neumann, *Probleme* 42 Anm. 2; LIMC II (1984) 263 Nr. 648* s.v. Apollon (M. Daumas); 698 Nr. 1008 s.v. Artemis (L. Kahil); Flashar, *Apollon* 30ff.; Comella, *Rilievi* 151f. mit Abb. 154.

Ap 14 Larissa, Mus. Inv. 105

FO: Larissa.

Mat.: Marmor.

Maße: H: 0, 61 m B: 0, 66 m.

Erh.: Der obere Teil des Reliefs ist am Hals der Figuren abgebrochen. An mehreren Stellen beschädigt. Verwitterte Relieffläche.

Beschr.: Leto in der Mitte, links Apollon und rechts Artemis, beide mit kurzem Gewand.

Dat: Drittes Viertel des 4. Jhs.

Lit.: Biesantz, *Grabreliefs* 106, 29. 119. 149; von Graeve in: *La Thessalie* 150 Abb. 2,1.

Ap 15 Gonnoi, Mus. Inv. (nicht angegeben)

FO: Zesti-Lambruno-Gonnoi.

Mat.: Weisser Marmor.

Maße: H: 0,80 m B: 0,70 m.

Erh.: Vollständig.

Beschr.: Von links Artemis mit Bogen, die von einem Reh begleitet wird, daneben Leto, die in ihrer Rechten eine Phiale hält und ihre Linke auf ein Szepter stützt, und der fast nackte Apollon, der sich mit seiner Linken auf eine Kithara stützt.

Ἀπόλλωνι Πυθί[ωι]

Ἀντιγόνα Ξενάρχου ἀνέθηκεν

Dat.: Helly datiert die Inschrift in das Ende des 4. Jhs. v. Chr. - Von Graeve: Ende des 3.-Anfang des 2. Jhs. v. Chr.

Lit.: J.M. Cook, JHS 66, 1946 Chron. 112; L. Robert, BE 1949, 87; AA 75, 1960, 176 Abb. 16; Biesantz, Grabreliefs 106 Anm. 29; Helly, Gonnoi II 158,1; von Graeve in: La Thessalie 145ff. Taf. 3,1; LIMC II (1984) 263 Nr. 649 s.v. Apollon (M. Daumas).

Ap 16 Ellassona, Inv. 4462

Mat.: Marmor

Maße: H: 0,575 m B: 0,45 m.

Erh.: Fünf Akroteria bekrönen das Relief. Oberhalb des Bildfeldes ein rechteckiges Loch.

Beschr.: Von links Apollon Kitharodos, Artemis mit Fackel und Leto mit Phiale in der Rechten.

Dat: Zweites Viertel des 4. Jhs. v. Chr.

Lit.: Von Graeve in: La Thessalie 143ff. Taf. 1,1; B. Helly in: La Thessalie 165ff. 172ff. Taf. 1; LIMC II (1984) 264 Nr. 650 s.v. Apollon (M. Daumas); A. Hoffmann, JbMusKGHamb 13, 1994, 15 Anm. 8; Comella, Rilievi 151f. Nr. Ellassona 1.

Ap 17 Dresden, Staatl. Kunstsammlung Inv. 65

FO: Milet ?

Mat.: Weißer feinkörniger Marmor.

Maße: H: 0,445 m B: 0,585 m.

Erh.: Außer der beschädigten Apollonfigur, vollständig erhalten.

Beschr.: Jugendliche Göttin mit Fackel, Leto, Apollon Kitharodos mit Phiale, Artemis dem Gott spendend und ganz rechts die kleine Figur eines Adoranten.

Dat.: Studniczka und Süsserot: um 400 v. Chr. Hausmann: zweites Jahrzehnt des 4. Jhs.- Mitropoulou: zweites Viertel des 4 Jhs. - Palagia: in die Entstehungszeit des Urkundenreliefs des Lachares aus Apollonia, das 355-4 datiert wird. - Meyer: um 370. - Protzmann: erstes Viertel des 4. Jhs. – Flashar vergleicht Artemis mit Athena des Urkundenreliefs des Lachares aus Apollonia, das 355-4 datiert ist. - Filges: gegen 340. – m. E. ist Artemis des Reliefs mit Athena der Urkundenreliefs Athen, NM 6598-6589 (Meyer, Urkundenreliefs Kat. Nr. A 15) und Athen AkrM 2662 (Meyer, Urkundenreliefs Kat. Nr. A 36) fest datiert um 410 und 398-77.

Lit.: P. Hermann, AA 1894, 26f. Abb. 7; ders., Verzeichnis² 24 Nr. 65; F. Studniczka, JdI 1906, 80 Abb. 2; Reinach, RR II 60,4; Farnell, Cults IV 327 Anm. a Taf. XIX, a; Süsserot, Plastik 108 Anm. 77; E. Simon, Opfernde Götter (1953) Kap. B Anm. 4; Hausmann,

Weihreliefs 65 mit Anm. 71 Abb. 34; Mitropoulou, Libation Scenes 46f. Nr. 29; Palagia, Euphranor 17 mit Anm. 80; H. Protzmann, Staatliche Kunstsammlungen Dresden Skulpturensammlung. Griechische Skulpturen und Fragmente (1984) 23 Nr. 10; LIMC II (1984) s.v. Apollon 204 Nr. 146a (O. Palagia); 289 Nr. 863 s.v. Artemis (L. Kahil); E.T. Egilmez, Darstellungen der Artemis als Jägerin in Kleinasien (1980) Nr. K 59; Meyer, Urkundenreliefs 208f. Anm. 1452; Flashar, Apollon 29f. Abb. 16; Filges Standbilder Taf. 105; Parisinou, Light Nr. 2,9 Taf. 6; Vorster, Kinderstatuen 56f.

Ap 18 Ephesos, Inv. 245

FO: Ephesos.

Mat.: Feinkörniger hellgrauer Marmor.

Maße: H: 0,315 m B: 0,225 m.

Erh.: Oberer Teil mit den Köpfen der Figuren fehlt. Versinterte Relieffläche.

Beschr.: Links Artemis in Peplos mit zwei Fackeln in ihrer Linken. Rechts Apollon ebenfalls im Peplos.

Dat.: L. Kahil datiert es in das 4. Jh. v. Chr. A. Bammer – R. Fleischer – D. Knibbe datieren das Relief in die klassische Zeit. Faltenwiedergabe und Ponderation weisen in die erste Hälfte des 4. Jhs. hin.

Lit.: A. Bammer - R. Fleischer - D. Knibbe, Führer durch das archäologische Museum in Selçuk-Ephesos (1974) 158f.; E.T. Egilmez, Darstellungen der Artemis als Jägerin in Kleinasien (1980) Nr. K 58.

Ap 19 Paros, Mus. Inv. 244

FO: Paros.

Mat.: Parischer Marmor.

Maße: H: 0,55 m B: 0,48 m.

Erh.: Oberer Teil mit den Köpfen der Figuren weggebrochen.

Beschr.: In Profilansicht ist die nach rechts gewandte Artemis wiedergegeben. Sie trägt einen Peplos und hält in ihrer erhobenen Linken einen Bogen, während die Rechte gesenkt ist. Ihr tritt eine männliche Gottheit in kurzem Gewand mit einem stabartigen Gegenstand in der vorgestreckten Rechten entgegen. Auf der einen Schmalseite des pfeilerförmigen Reliefs ist eine Palme eingeritzt, von der nur der Schaft erhalten ist.

Dat.: Zweites Viertel des 6. Jhs. v. Chr.

Lit.: G. Rösch, Marmorwerke von Paros. Ein Beitrag zur Kunstgeschichte des 6. und 5. vorchristlichen Jahrhunderts (1914) 4 Taf. 3,1; AM 26, 1901, 220; Bruns, Artemis 30; Rubensohn, Delion 51; RE XVIII 4 (1949) 1851 Nr. 3 (O. Rubensohn); N.M. Kontoleon, Aspects de la Grèce preclassique (1970) 65 A 3; Neumann, Probleme 12 und Anm. 34; 25f. Taf. 6a-b; Lippold, Plastik 69 Anm. 8; C. Schefold, Frühgriechische Sagenbilder (1964) 78 Taf. 68-9; U. Häfner, Das Kunstschaffen Lakoniens in archaischer Zeit (1965) 164; Wegener, Elemente 4. 5. 10. 129. 130. 136 Kat. Nr. 2 Taf. I,2; Simon, GG 165; E. Kostoglou – Despini, Προβλήματα της παριανής πλαστικής του 5^{ου} αιώνα π.Χ. (1979) 178 Anm. 560. 183. 190 Anm. 630; Berranger, Recherches 46. 198f. 247 Taf. 26 C; LIMC II (1984) 701 Nr. 1040a* s.v. Artemis (L. Kahil); G. Kokkorou-Alevras in: Paria Lithos 145 Abb. 7; Cl. Rolley, La sculpture grecque 1 (1994) 310. 311 Abb. 322; Comella, Rilievi 26 mit Abb. 15 Nr. Paros 1; V. Barlou, Die archaische Bildhauerkunst von Paros. Untersuchung zur stilistischen Entwicklung der antropomorphen Rundplastik (2014) 18 mit Anm. 54 Taf. 2 c-d.

Gv 1 Athen, NM Inv. 2445

FO: Akropolis.

Mat.: Pentelischer Marmor.

Maße: 0,42 m B: 0,26 m.

Erh.: Fragment ohne Rahmen. Es fehlen die Unterbeine von Artemis und der männlichen Figur. Köpfe abgeschlagen.

Beschr.: Auf dem rechten Teil des Fragments die zwei Fackeln haltende Artemis im Peplos. Links steht eine mit einem kurzem Chiton und einem darüber liegenden Mantel bekleidete männliche Gestalt. In seiner angewinkelten Linken hielt er einen nicht mehr zu erkennenden Gegenstand. Seine Rechte ist weggebrochen.

Dat.: Ende des 4 Jhs. v. Chr.

Lit.: Svoronos, Nat. Mus. 643 Nr. 377 Taf. 152; LIMC II (1984) 655 Nr. 418* s.v. Artemis (L. Kahil); E. Mitropoulou, Two More Reliefs with the God Men (1974) 13 Nr. 2 Abb. 4; A. Peschlow-Bindokat, JdI 87, 1972, 152 Nr. R 36; Vikela, Kulttopographie 183.

Gv 2 Athen, Agora Mus. Inv. I 7154

FO: In der Südostecke eines spätantiken Hauses des Areopag.

Mat.: Pentelischer Marmor.

Maße: H: 0,645 m B: 0,82 m.

Erh.: Vollständig erhalten.

Beschr.: In der Mitte Hermes mit dem Kind Dioynsos und links eine Gruppe bestehend aus Demeter, dem sitzenden Apollon und Artemis. Rechts von ihr drei Nymphen und Pan. Oberhalb der lagernde Zeus.

Inscription:

Νεοπτόλεμος Ἀντικλέους Μελιτεύς

Dat.: Drittes Viertel des 4. Jhs. v. Chr.

Lit.: T.L. Shear, *Hesperia* 42, 1973, 168ff. Taf. 35C; ders., *OpRom* 9, 1973, 183ff.; *The Athenian Agora, A Guide* (1976)³ 193f. Abb. 100; *JHS* 95, 1975, 181 mit Anm. 13; H.A. Thompson, *JWaltArtGal* 36, 1977, *Essays D. Kenthill* 73ff. Abb. 2-6; Neumann, *Probleme* 54 mit Anm. 80; 63 Taf. 31a; U. Kron, *AM* 94, 1979, 69 Taf. 12,2; Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieux Pan* (1979) 233 mit Anm; 200f.; *Palagia, Euphranor* 47 Anm. 261. 55f. 61 Anm. 355 Abb. 67; H. Froning, *Marmor-Schmuckreliefs mit griechischen Mythen im 1. Jh. v. Chr.* (1981) 53f. Taf. 5,1; *LIMC II* (1984) 289 Nr. 864 s.v. Apollon (O. Palagia); 721 Nr. 1280* s.v. Artemis (L. Kahil); Edwards, *Reliefs* 57. 59. 60f. 63. 67. 71. 419ff. Nr. 14; *LIMC IV* (1988) 880 Nr. 433 s.v. Demeter (L. Beschi); Wegener, *Elemente* Nr. 178; Meyer, *Urkundenreliefs* 158 Anm. 1080. 198 Anm. 1370. 215 Anm. 1507. 240 Anm. 1711. 1713; JMcK Camp in: S. Walkerr – A. Cameron (Hrsg.), *The Greek Renaissance in the Roman Empire, BICS Suppl.* 55 (1989) 50ff. bes. 54 Taf. 12 Abb. 21; L. Kahil, *Hesperia* 60, 1991, 398 mit. Anm. 3. 405 mit Anm. 34; *Palagia, Euphranor* 55 Nr. 3; Flashar, *Apollon* 146 Abb. 90; Güntner, *Göttervereine* 10ff. 21. 24f. 128 Kat. Nr. A 54 Taf. 12,2; Boardman, *GrPlkIz* 138 Abb. 146; D. Bonanome, *Il rilievo da Mondragone nel Museo Nazionale di Napoli, Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli, Monumenti* 10 (1995) 46 Anm. 31. 89 Anm. 45. 197 Anm. 21; J McK. Camp, *The Athenian Agora. Guide*⁴ (1990) 200f. Abb. 131; Baumer, *Vorbilder* Kat. Nr. R 1 Taf. 25; *Vikela Kulttopographie*, 204f. Taf. 20,3; Comella, *Rilievi* 117f. Nr. Atene 62 Abb. 118.

Gv 3 Athen, NM Inv. 2756

FO: Neo Phaleron.

Mat.: Pentelischer Marmor.

Maße: H: 0,57 m B: 1,05 m.

Erh.: Vollständig.

Beschr: Keine seitliche Rahmung. Oberer Abschluss mit einem Kyma und einer anschließenden Leiste. Von links Apollon auf dem Dreifuß, Artemis, Leto, die Stifterin mit ihrem Kind, ein Gott, der sich nach unten beugt, eine weitere göttliche Figur in Vorderansicht und weiter vier weibliche Gottheiten. Am rechten Bildrand ein Flussgott. Inschrift:

Ξενοκράτεια

Κηφισο[ῦ] ἱερὸν ἰδρύσατο καὶ ἀνέθηκεν

ξυμβόμοις τε θεοῖς διδασκαλίας τόδε δῶρον

Ξε[ι]νιάδο[υ] θυγάτηρ καὶ μήτηρ ἐκ Χολλειδῶν

Θύε[ι]ν τῶι βουλομένῳ ἐπι

τελέστων ἀγαθῶν

Dat.: Ende des 5. Jhs. v. Chr.

Lit: Svoronos, Nat. Mus. 493ff. Nr. 168 Taf. 181, 182; V. Stais, AEphem 1909, 239ff. Taf. 8; Karuzu, NM 60 Nr. 2756; N. Dragumis, AEphem 1911, 219ff.; O. Walter, AEphem, 1937, 101ff. Abb. 1; M. Guarducci, ASAtene 27-29, 1949/51, 127ff; Hausmann, Weihreliefs 63ff. Abb. 33.; F. Eckstein, Das Ekataion in der British School zu Athen, AntPl 4 (1965) 33 Abb. 12; Mitropoulou, Corpus I 43ff. Nr. 65 Abb. 103 mit weiterer Lit.; Rauscher, Anisokephalie 126ff.; B.S. Ridgway, Fifth Century Styles in Greek Sculpture (1981) 131f.; Neumann, Probleme 49 Taf. 27a; A. Linfert, AM 82, 1967, 149ff.; M. Guarducci in: D.W. Bradeen – M.F. McGregor (Hrsg.), Phoros (= Festschrift B.D. Meritt) (1974) 57ff. Taf. 8-11; W.-H. Schuchardt 126 BWPr (1977) 28f. Abb. 27; LIMC I (1981) 24 Nr. 197* s.v. Acheloos (H.P. Isler); E. Simon in: Matronen 275f.; LIMC II (1984) 299 Nr. 968 s.v. Apollon (O. Palagia); LIMC II (1984) 713 Nr. 1182 s.v. Artemis (L. Kahil); C. Weiss, Griechische Flussgottheiten in vorhellenistischer Zeit (1984) 102. 159f. 161f. 168 F 4 Taf. 15,2; LIMC III (1986) 694 Nr. 88 s.v. Eileithyia (R. Olmos); LIMC IV (1988) 145 Nr. 36 s.v. Fluvii (C. Weiss); Edwards, Reliefs 43. 66. 310ff. Nr. 3; F.T. van Straten in: Faith 90ff.; LIMC V (1990) 649 Nr. 2 s.v. Ilissos (R. Proskynitopoulou); 938 Nr. 2 s.v. Kallirhoe II (A. Spetsieri-Choremi); LIMC VI (1992) 11 Nr. 2* s.v. Kephisos I (A. Mantis); 997 Nr. 106 s.v. Hekate (H. Sarian); Muthmann, Quelle 96. 195. 230f. 250 Taf. 14,2; Güntner, Göttervereine 78ff. 83. 161 Kat. Nr. G 5 Taf. 36,2; Boardman GrPlkIz Abb 169; Baumer, Vorbilder Kat. Nr. R 27 mit weiterer Lit.; Larson, Nymphs 131ff. Abb. 4,3-4; Dillon, Girls 24f. Abb. 1,3; Comella, Rilievi 71f. Nr. Falero 2 Abb. 63; Kaltsas, EM Nr. 257 Abb. 257; Hermary, Sculptures 49 Nr. 25; M. Salta, Hephaistos 29, 2012, 88f. Abb 1; L.A. Beaumont, Childhood in Ancient Athens (2012) 135.

Gv 4 Athen, NM Inv. 1783

FO: Neo Phaleron.

Mat.: Pentelischer Marmor.

Maße: B: 0,88 m H: 0,76 m.

Erh: Vollständig.

Beschr.: Doppelrelief. Mit Giebelbekrönung und Anthemien. Ohne seitliche Rahmung.

Seite A: Hermes und die Entführung der Basile durch Echelos

Inschrift:

Ἑρμῆς Ἔχελος Ἰασίλη

Auf der Vorderseite des Trägers des Reliefs ist die Inschrift angebracht:

Κηφισόδοτος Δεμογένου[ς] Βουτάδες ἰδρύσατο καὶ τὸν βωμόν

Seite B: Von links weibliche Gottheit in kurzem Gewand, ein ihr gegenübergestellter Gott, ein weiterer Gott in Vorderansicht und weiter rechts eine Gruppe von drei weiblichen Figuren.

Inschrift:

Ἑρμῆι καὶ Νύμφαισιν Ἀ[λ]εξὸ [τήνδ'] ἀνέθηκεν (nach Wilhelm)

Ἑρμῆι καὶ Νύμφαις ἵνα ἀέξοιεν φίλ[ων] υἱόν (nach Walter)

Dat.: Svoronos, Kahil, Kaltsas, Comella: gegen 410 v. Chr. - Mitropoulou: 403/2. - Güntner: gegen Ende des 5 Jhs. Die Ponderation der Artemis erinnert an Artemis des Urkundenreliefs Meth 1, das 424-3 fest datiert ist. Das Relief muss daher etwas früher, nämlich gegen 420 datiert werden.

Lit.: I.H. Dragatsis, Estia 27, 1893, 14-15; P. Wolters, AM 18, 1893, 212; P. Kavvadias, AEphem 1893, 109-112. 129-146 Taf. 9-10; H. Usener, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung⁴ (2000) 230; Roscher, ML III s.v. Nymphen 562 Abb. 4 (Blooch); E. Meyer, Hermes XXX, 1895, 286; W.H.D. Rouse, Greek Votive Offerings. An Essay in the History of Greek Religion (1902) 87 Abb; AJA IX 203 Taf. XII; A. Wilhelm, AEphem 1902, 138f.; R. Kekulé, Berlin Winckelmannsprogramm 65, 1905, 8ff. Abb. 2-3; R. Homolle, RA 1920, 1ff. Taf. 1; G. Rodenwaldt, Das Relief bei den Griechen (1923) 72f. Abb. 86; O. Walter, AEphem 1937, 107ff.; M. Guarducci, ASAtene 27/29, 1949/51, 120ff. Abb. 2-3; Hausmann, Weihreliefs 37ff., Abb. 18-19; RE III (1889) 42 s.v. Basile (Kern); Svoronos, Nat. Mus. 120ff. 133ff. Nr. 9 Taf. 28; G. Bakalakis, Ἑλληνικά ἀμφίγλυφα (1946) 63f.; C. Weiss, Griechische Flußgottheiten in vorhellenistischer Zeit. Ikonographie und Bedeutung (1984) 159-61 Taf. 15,1; LIMC II (1984) 700 Nr. 1028* s.v. Artemis (L. Kahil); LIMC I (1981) 24 Nr. 210 Taf. 41 s.v. Acheloos (H.P. Isler); LIMC V 649 Nr. 3 s.v. Ilissos; LIMC VI,1 Nr. 1 Taf. 10 (Kephisos); LIMC III 674 Nr. 1 Taf. 533 s.v. Echelos; Mitropoulou,

Corpus I 64 Nr. 128 Abb. 185-186; Muthmann, Quelle 230; Güntner, Göttervereine 21ff. Kat. Nr. A 52 Taf 11; Boardman GrPlkIZ 239 Abb. 108; Vikela, Kulttopographie 222ff.; Comella, Rilievi 70 mit Abb. 61 Falero 1; Kaltsas, EM Nr. 258.

Gv 5 Pergamon, Mus. Inv. M 1

FO: Akropolis von Pergamon.

Mat.: Pentelischer Marmor.

Maße: H: 0,31 m B: 0,71 m.

Erh.: Fragmentarisch erhaltenes Relief. Erhalten ist der untere Teil, von dem in der Mitte, links und rechts Teile weggebrochen sind.

Beschr.: Links eine weibliche Gestalt, möglicherweise Hygeia und der nach rechts gerichtete thronende Asklepios. Ihm tritt eine Figur in kurzem Gewand entgegen. Rechts der Unterkörper eines kleinen Adoranten. Auf zwei dazwischenliegenden Ebenen ein Altar und der Schaft eines Baumes.

__ _]ιδος[__ _

Dat.: Ende des 5. Jhs. v. Chr.

Lit.: O. Bayatli, Bergama Tarihinde Asklepios³ (1947) 27f.; Dohrn, Plastik 158f.; W. Fuchs, RM 68, 1961, 173ff. Taf. 75; J. Frel, Eirene 5, 1996, 93 Nr. 7; Mitropoulou, Corpus I Nr. 95 Abb. 143; S. Karusou in: Classical Art and Archaeology. A Tribute to P.H. v. Blanckenhagen (1979) 111f.; LIMC II (1984) 872 Nr. 58 s.v. Asklepios (B. Holtzmann); Wegener, Elemente 120f. Nr. 107; Caroll-Spilecke, Landscapes 42. 97 Anm. 41; Meyer, Urkundenreliefs 197 Anm. 1365. 226 Anm. 1587; G. de Luca in: B. Andreae et al., Phyromachos-Probleme, RM Erg.-H. 31 (1990) 29f. Nr. 3 Taf. 17, 3; LIMC V (1990) 560 Nr. 55 s.v. Hygeia (F. Croissant); I.K. Leventi, Hygieia in Classical Greek Art (2003) 49. 55. 64. 75. 78 Kat.Nr. R 9 Taf. 12; Vikela Kulttopographie 178 Anm. 34; D. Bonanome, Il rilievo da Mondragone nel Museo Nazionale di Napoli, Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli, Monumenti 10 (1995) 158 Anm. 145; Baumer, Vorbilder Kat. Nr. R 30 Taf. 31,3; Edelmann, Menschen 69 Kat. Nr. B 74; Comella, Rilievi 90 mit Abb. 84 Nr. Pergamo 2.

Gv 6 Manisa, Museum Inv. 3937

FO: Synagoge von Sardis.

Mat.: Weißgrauer Marmor.

Maße: H: 0,99 m B: 0,66m.

Erh.: Vollständig erhalten.

Beschr.: Den größten Teil der Relieffläche nehmen zwei in Vorderansicht wiedergegebene stehende Göttinnen ein. Sie tragen Chiton und ein Himation, das als Schleier auf den Kopf gelegt wird und halten in der vor der Brust angewinkelten Rechten jeweils ein Tier.

Dat.: Um 400 v. Chr.

Lit.: G.M.A. Hanfmann, *Letters from Sardis* (1972) Abb. 181; G.M.A. Hanfmann - N.H. Ramage, *Sculpture from Sardis: The Finds through 1975* (1978) Abb. 78-83; G.M.A. Hanfmann – J.C. Waldbaum, *Archaeology* 22, 1969, 264-269; F. Naumann, *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und in der griechischen Kunst* (1983) 212ff. 346 Nr. 445 Taf. 31,3; LIMC II (1984) 702 Nr. 1042 s.v. Artemis (L. Kahil); Edelmann, *Menschen* 96. 157f. Kat. Nr. C 18; A.F. Scorziello, in: N.D. Cahill (Hg.) *Love for Lydia. A Sardis Anniversary Volume Presented to Crawford H. Greenewalt* 138f. R 4 Abb. 4.

Un 1 Rome, Villa Albani, Galerie de Leda 147-EA 3568

FO: Attika.

Mat.: Feinkörniger, weißer pentelischer Marmor.

Maße: H: 0,425 m B: 0,50 m.

Erh.: Rechter Teil des Reliefs ergänzt.

Beschr.: Eine nach rechts gerichtete Göttin mit einer Phiale in der Hand steht vor einem Altar mit unblutigen Opfergaben. Auf dem Boden vor ihr ein Omphalos. Hinter der Göttin folgt ein Adorantenpaar und davor ein Kind.

Dat.: Erstes Viertel des 4. Jhs. v. Chr.

Lit.: St. A. Morcelli – C. Fea – P.E. Visconti, *La Villa Albani descritta* (1869) 27 Nr. 147; Helbig⁴ IV 269 Nr. 3299 (P. Zanker); C. Casparri in: H. Beck – P.C. Bol (Hrsg.), *Forschungen zur Villa Albani. Antike Kunst und die Epoche der Aufklärung* (1982) 397; P.C. Bol in: ders. (Hrsg.), *Forschungen zur Villa Albani. Katalog der antiken Bildwerke III* (1992) 105ff. Nr. 288 Taf. 74; EA 3568 (Lippold); Reinach, *RR III* 148,4; E. Löwy, *JdI* 2, 1887, 109ff.; Süsserot, *Plastik* 106f. Taf. 15,3; V. Herrmann, *Omphalos* (1959) 60; R. Kabus-Jahn, *AntPl* 11 (1972) 84; Mitropoulou, *Libation Scenes* 27f. Nr. 19 mit Abb.; LIMC II (1984) 676 Nr. 720* s.v. Artemis (L. Kahil); Baumer, *Vorbilder* Kat. Nr. R 58 Taf. 37,2 mit Lit.

Un 2 Athen, NM Inv. 205

FO: Attika?

Mat.: Marmor.

Maße: H.: 0,18 m B: 0,22 m.

Erh.: Rechtes oberes Fragment einer Stele.

Dat.: Erstes Viertel des 4. Jhs. v. Chr.

Beschr.: Die Rahmung ist in zwei Tännien gegliedert. Zu sehen ist der Kopf einer nach rechts gerichteten weiblichen Figur, die mit der Linken eine Lyra spielt.

Lit.: Svoronos, Nat. Mus. 681 Nr. 482,1 Taf. 255,1.

Un 3 Thasos, Mus. Inv. 1474

FO: Gefunden unter dem Fundament eines Hauses hinter der südöstlichen Mauer des Tores der Theoroi in der Nähe des Artemisions.

Mat.: Thassischer Marmor.

Maße: H: 0,225 m B: 0,305 m.

Erh.: Erhalten ist die rechte obere Ecke.

Beschr.: Oberkörper einer nach links gerichteten weiblichen Figur.

Dat.: Anfang des 5 Jhs. v. Chr.

Lit.: BCH 82, 1958, 817; Picard, Manuel IV 982; G. Daux, Guide de Thasos (1968) 121f. Nr. 7 Abb. 56; N. Weill in: Mélanges G. Daux (1974) 359-373 Abb. I 2; LIMC II (1984) 715 Nr. 1208 s.v. Artemis (L. Kahil); B. Holtzmann, La sculpture de Thasos. Corpus des reliefs I. Reliefs à thème divin, EtThas XV (1994) 129ff. Nr. 57 Taf. XLIIIa; Comella, Rilievi Nr. Thasos 6; Y. Grandjean – F. Salviat – F. Blondé, Guide de Thasos² (2000) 250.

Un 4 Athen, NM Inv. 1950

FO: Palaiochora auf Ägina.

Mat.: Pentelischer Marmor.

Maße: H: 0,46 m B: 0,64 m.

Erh.: Die Mitte der Standleiste und der linke Teil der oberen Leiste sind beschädigt. Aus zwei Teilen zusammengesetztes Relief.

Beschr.: Ohne seitliche Rahmung. Bekrönung mit einem Kymation und einer Leiste. Links vierstufiger Altar, davor zwei Männer mit jeweils einer Gans und einer Phiale dargestellt, und in geringem Abstand eine kleinere männliche Figur mit einem Hirsch. Dahinter folgt eine Frau, eine weitere in größerem Maßstab wiedergegebene Frau und am Ende der Prozession ein Mann.

Dat.: Kahil: zweite Hälfte des 5 Jhs. v. Chr. – Kaltsas: Anfang des 4. Jhs. – Edelmann: um 400 v. Chr. - Comella: Ende des 5. Jhs. - m. E. muss das Relief in das letzte Viertel des 5. Jhs. datiert werden.

Lit.: S. Wide, *AEphem* 1901, 113; Svoronos, *Nat. Mus.* 633 Taf. 135; S. Karouzou, *National Archeological Museum. Collection of Sculpture. A Catalogue* (1968) 134 Nr. 1950; Mitropoulou *Corpus I* 72 Nr. 145 Abb. 205; Kastriotis *Glypta I* 1950; G. Welter, *AA* 53, 1938, 533ff. Abb. 49; Kraus, *Hekate* 112 Anm. 545; J. Frel, *Lisly Filologiske* 1965, 373 Nr. 3; L. Beschi, *ASAtene* 47-48 N.S. 31-32, 1969-1970, 126; E. Simon, *AM* 100, 1985, 279f. Taf. 52,2; *LIMC II* (1984) 658 Nr. 461 s.v. Artemis (L. Kahil); Van Straten, *Hiera* 84 R 76; *LIMC VI* (1992) 51* s.v. Hekate (H. Sarian); Bevan, *Representations* 113 Anm. 39; Meyer, *Urkundenreliefs* 209 Anm. 1462; Edelmann, *Menschen* 117 Kat. Nr. F 20; Parisinou, *Light* 97 Taf. 33; Comella, *Rilievi* 79 Abb. 72 Egina 4; Kaltsas *EM* Nr. 273 Abb. 273 mit Lit.; *ThesCRA I* (2004) 1. Prozessionen, gr. Nr. 91* (M. True, J. Daehner, J.B. Grossman, K.D.S. Lapatin mit Beitrag von E.M. Nam); 2.a. Opfer, gr. Nr. 71 (A. Hermary, M. Leguilloux und Mitarb. V. Chankowski); *ThesCRA III* (2005) 6.c. Verehrung gr. Nr. 64.(A. Costantini).

Un 5 Athen, NM Inv. 1475

FO: Ägina.

Mat.: Weißer Stein.

Maße: H. 0,60 m B: 0,34 m.

Erh.: Das Relief ist abgerieben aber nahezu vollständig erhalten. Es fehlen lediglich einige Traufleisten der Bekrönung. Die Inschrift ist völlig beschädigt.

Beschr.: Die Relieffläche wird von Pfeilern gerahmt. Bekrönung mit Sima- und Traufleiste. Rechts dargestellt eine sitzende Göttin mit zwei Fackeln in den Händen. Ihr gegenüber ein Mann mit einem Pferd.

Dat.: Svoronos: 4 Jh. – Kahil: erste Hälfte des 4 Jhs. – Meyer: 330-20. – Kaltsas: frühes 4. Jh. - m. E. ist das Relief um die Mitte des 4. Jhs. v. Chr. anzusetzen.

Lit.: R. Schöne, Griechische Reliefs aus athenischen Sammlungen (1872) Nr. 108 Taf. 26; Svoronos, Nat. Mus. 595f. Nr. 243 Taf. 105; Kraus, Hekate 163 Anm. 676; Imhoof-Blumer - Gardner, NCP 45 Taf. L III; LIMC II (1984) 678 Nr. 733 s.v. Artemis; Kaltsas, EM Nr. 499 Abb. 499; Meyer, Urkundenreliefs 27 Anm. 156. 69. 127. 129, 209 Kat. Nr. N 9 Taf. 56,1.

Un 6 Paris ,Louvre Inv. MA 2849

FO: Irmeni Köy in der Nähe von Kyzikos.

Mat.: Hellgrauer Marmor.

Maße: H: 0,36 m B: 0,273 m.

Erh.: Vollständig.

Beschr.: Göttin in Vorderansicht, die zwei Fackeln in den Händen hält. Rechts ist ein Hund zu sehen.

Dat.: Gegen 330 v. Chr.

Lit.: E. Michon, MEFRA 12, 1892, 408; G. Perrot, Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie (1872) 81 Taf. 4,6; E. Michon, Catalogue sommaire des marbres antiques² (1922) 158 Nr. 2849; Lippold, Plastik 255 Anm. 7; M. Bieber, Ancient Copies (1977) 197 Abb. 797; LIMC II (1984) 660 Nr. 506* s.v. Artemis (L. Kahil); S. Apostolakou, ADelt 35, 1980 (1985) Mel. 35 Taf. 5b; Meyer, Urkundenreliefs 209 Anm. 1462; 243 Anm. 1733; LIMC VI (1992) 995 Nr. 66. s.v. Hekate (H. Sarian); Baumer, Vorbilder Kat. Nr. R 56 Taf. 36, 5; Parisinou, Light 83 Nr. 6,123 Taf. 24; Filges, Standbilder Nr. 89 Abb. 89; Comella, Rilievi Nr. Cizico 1; N. Werth, Hekate. Untersuchungen zur dreigestaltigen Göttin (2006) Nr. 410.

Un 7 Boston, Mus. Auf Fine Arts Inv. 1977. 171

FO: Attika.

Mat.: Pentelischer Marmor.

Maß.: H: 0,545 m B: 0,71 m.

Erh.: Vollständig.

Beschr.: Rechts eine Göttin mit Mondsichel auf dem Kopf, ein Gott mit einem Stab und davor ein Altar und vier männliche Adoranden.

Dat.: Vermeule: gegen 325 v. Chr. Kahil: um 323 v. Chr. – Das Relief muss m.E. in das zweite Viertel des 4. Jhs. angesetzt werden.

Lit.: The Museum Years 1976-1977. 101st Annual Report of the Museum of Fine Arts, Boston 25; C. Vermeule, Greek and Roman Sculpture in America (1981) 92 Nr. 62; ders., Greek Art 34f. 123 Abb. 48; LIMC II (1984) 690 Nr. 911 s.v. Artemis (L. Kahil).

Un 8 London, Br. Mus. Inv. 816

FO: Krannon.

Mat.: Weißer Marmor auf dessen Oberfläche blaue Farbspuren zu erkennen sind.

Maße: H: 0,397 m B: 0,58 m.

Erh.: Nahezu vollständig erhalten. Es fehlen die drei Akrotere der Giebelbekrönung.

Beschr.: Eine fackeltragende Göttin, die ein ihr gegenüberstehendes Pferd bekränzt. Hinter der Göttin folgt ein Hund.

Dat.: Biesantz: zweites Drittel des 4 Jhs. v. Chr. - Simon: um 350. - Wahrscheinlicher erscheint die Datierung von Kahil und Comella ans Ende des 5 Jhs. v. Chr.

Lit.: A.H. Smith, A Catalogue of Sculpture in the Department of Greek and Roman Antiquities. British Museum (1892-1904) I Nr. 816; J. Millingen, Ancient Unedited Monuments II (1826) Taf. 16 Abb. 2; Reinach, RR II 474,4; Lippold, Plastik 204 Nr. 16; Kraus, Hekate 80 Taf. 2,3; Biesantz, Grabreliefs Nr. L 55 Taf. 49; Simon, GG 153 Abb. 141; LIMC II (1984) 687 Nr. 882* s.v. Artemis (L. Kahil); Comella, Rilievi 85f. Abb. 79 Nr. Krannon 2.

Frg. 1 Athen, Akropolismuseum Inv. 2596

FO: Akropolis.

Mat.: Marmor.

Maße: H: 0,185 m B: 0,16 m.

Erh.: Ohne Rahmung.

Beschr.: Torso einer nach rechts gerichteten weiblichen Figur, die in einen ungegürteten Peplos und einen kleinen Mantel gekleidet ist. Kopf und Oberkörper fehlen. In der gesenkten Rechten hält sie einen Gegenstand, bei dem es sich wohl um einen Bogen handelt.

Dat.: Kahil: zweites Viertel des 4. Jhs. v. Chr. - m.E.: Ende des 5. Jhs.

Lit.: Walter, Akropolismuseum 139 Nr. 297; LIMC II (1984) 647 Nr. 286 s.v. Artemis (L. Kahil); Vikela, Kulttopographie 183.

Frg 2 Athen, NM Inv. 2481

FO: Asklepieion in Athen.

Mat.: Marmor.

Maße: Nur Höhe ist angegeben: 0,18 m.

Erh.: Fragment ohne seitliche Rahmung.

Beschr.: Oberkörper einer nach rechts gerichteten weiblichen Gestalt, die einen Peplos trägt. Hinter ihrer rechten Schulter ist der obere Teil eines Köchers erkennbar. In ihrer vor dem Körper angewinkelten Rechten hielt sie vielleicht einen nicht mehr erkennbaren Gegenstand.

Dat.: Kahil datiert das Relief grob in die klassische Zeit. - m.E. ist das Relief ans Ende des 5. Jhs. v. Chr anzusetzen.

Lit: Svoronos, Nat. Mus. 647 Nr. 382 Taf. 157; LIMC II (1984) 685 Nr. 849* s.v. Artemis.

Frg 3 Athen, NM Inv. 249 von Athen, NM Inv. 2477 (früher Athen AkrM 2539)- London, Br. Mus. 1920. 6-16. 1.- Verona, Museo Maffeiano

FO: Athener Akropolis.

Mat.: Pentelischer Marmor.

Maße: Wegen des sehr fragmentarischen Zustands Maße nicht angegeben.

Erh.: Sehr fragmentarisch.

Beschr.: Doppelrelief mit zusätzlichen Bildregistern auf den vier Seiten des Trägerpfeilers. Hauptseite A: Asklepios, Hygeia und Adorant. - Hauptseite B: Darstellung des Asklepieions. - Auf dem Trägerpfeiler: Langseite: Jüngling mit Lanze und Hund an der Seite, im Hintergrund zwei Fenster; in einem von ihnen ein Junge mit einem Pferd und in dem anderen ein weiterer Junge. Auf dem unteren Bildfeld ein Gott und eine Göttin. - Langseite B: eine sehr fragmentarische Banquetszene. - Linke Schmalseite: Zeus und Athena. - Rechte Schmalseite: Aphrodite und Artemis.

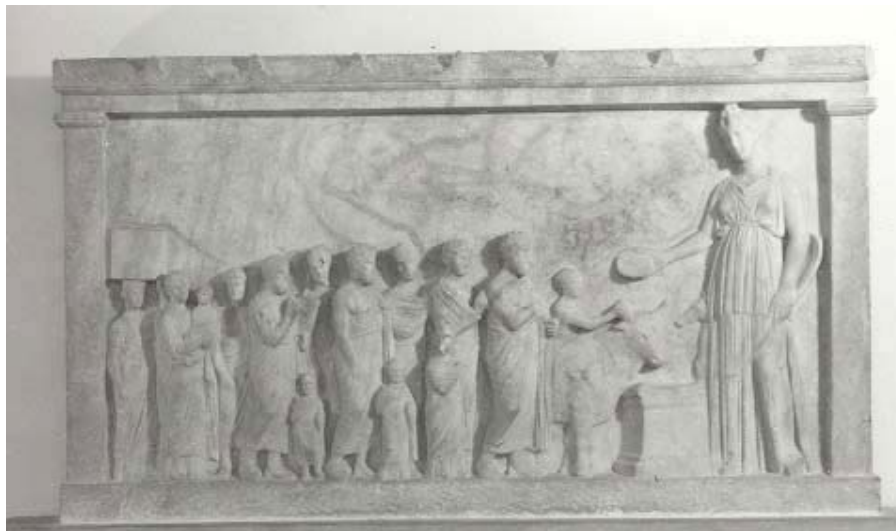
Dat.: Gegen 400 v. Chr.

Lit: Svoronos, Nat. Mus. 648 Nr. 386; O. Walter, Akropolismuseum 152 Nr. 316; ders., JÖAI 26, 1930, 75ff.; L. Beschi, ASAtene 45-46, 1967-68, 381-436; E. Berger, Das Basler Artztrelief (1979) 81ff. Abb. 103-106; E. Mitropoulou, A New Interpretation of the Telemachos Monument (1975) 27f. 30 Abb. 13; F. Ghedini, Sculture greche e romane del museo civico di Padova (1980) 15ff. Nr. 1; L. Beschi, AAA 15, 1982, 31-43; J.M. Dentzer, Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VII au IV siècle avant

J.C. (1982) 586 Nr. R 160 Abb. 426-432; B.S. Ridgway in: W. Moon (Hrsg.), *Ancient Greek Art and Ikonography* (1983) 199ff. Abb. 13, 6-7; Wegener, *Elemente* Nr. 122; F.T. van Straten in: *Le sanctuaire grec* 255f. 260; LIMC V (1990) Nr. 4 s.v. Hygeia (Croissant); Van Straten, *Hiera* 70; Güntner, *Göttervereine* 45ff. 146 Nr. Kat. Nr. C 53 Taf 25; Comella, *Rilievi* 49f. Nr. Atene 135 Abb. 37-39; Vikela, *Kulttopographie* 190 Abb. 3; Edelmann, *Menschen* 196 Kat. Nr. B 78; IG II/III² 4960-4961; LIMC II (1984) Nr. 622* s.v. Artemis (L. Kahil); J.Chr. Wulfmeier, *Griechische Doppelreliefs* (2005) 37ff. Kat. Nr. 37 Taf. 21. 22; J. Riethmüller, *Asklepios. Heiligtümer und Kulte* (2005) 241ff. 243 Abb. 34.

Abbildungsnachweis

- Taf. 1,1* B 1 (Photo, 2. Ephorie für Prähistorische und Klassische Altertümer)
Taf. 1,2 B 2 (Photo, 2. Ephorie für Prähistorische und Klassische Altertümer)
Taf. 1,3 B 3 (Photo, 2. Ephorie für Prähistorische und Klassische Altertümer)
Taf. 2,1 B 4 (Photo, 2. Ephorie für Prähistorische und Klassische Altertümer)
Taf. 2,2 B 5 (Photo, 2. Ephorie für Prähistorische und Klassische Altertümer)
Taf. 2,3 B 6 (Photo, 2. Ephorie für Prähistorische und Klassische Altertümer)
Taf. 3,1 B 7 (Photo, 2. Ephorie für Prähistorische und Klassische Altertümer)
Taf. 3,2 B 8 Photo, 2. Ephorie für Prähistorische und Klassische Altertümer ()
Taf. 3,3 B 9 (Photo, 2. Ephorie für Prähistorische und Klassische Altertümer)
Taf. 3,4 B 10 (Photo, 2. Ephorie für Prähistorische und Klassische Altertümer)
Taf. 4,1 A 1 (Photo, Athen, NM)
Taf. 4,2, A 2 (Photo, Athen, NM)
Taf. 4,3 A 3 (Photo, Athen, NM)
Taf. 4,4 A 5 (Photo, Berlin, Staatliche Museen)
Taf. 5,1 P 1 (Photo, Athen, NM)
Taf. 5,2 M 1 (Photo, Athen, NM)
Taf. 5,3 Er 1 (Photo, Athen, Epigr. Museum)
Taf. 5,4 Fu 4 (Photo, Br. Mus.)
Taf. 6,1 Meth 1 (Photo, Athen, NM)
Taf. 6,2 Ap 9 (Photo, Athen, Epigr. Museum)
Taf. 6,3 Ap 1 (Photo, Athen, NM)
Taf. 6,4 Ap 2 (Photo, Athen, NM)
Taf. 7,1 Ap 4 (Photo, Athen, NM)
Taf. 7,2 Ap 5 (Photo, Athen, NM)
Taf. 7,3 Ap 12 (Photo, Athen, NM)
Taf. 7,4 Ap 13 (Photo, Athen, NM)
Taf. 8,1 Gv 1 (Photo, Athen, NM)
Taf. 8,2 Gv 3 (Photo, Athen, NM)



1.

B 1



2.

B 2



3.

B 3



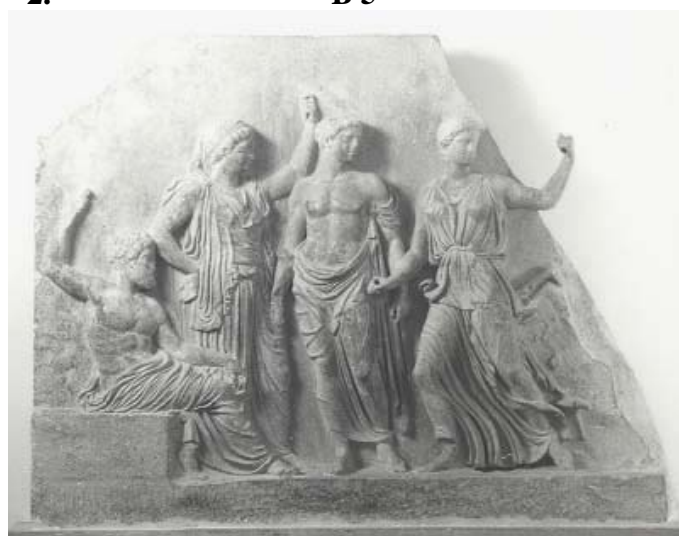
1.

B 4



2.

B 5



3.

B 6



1. B7



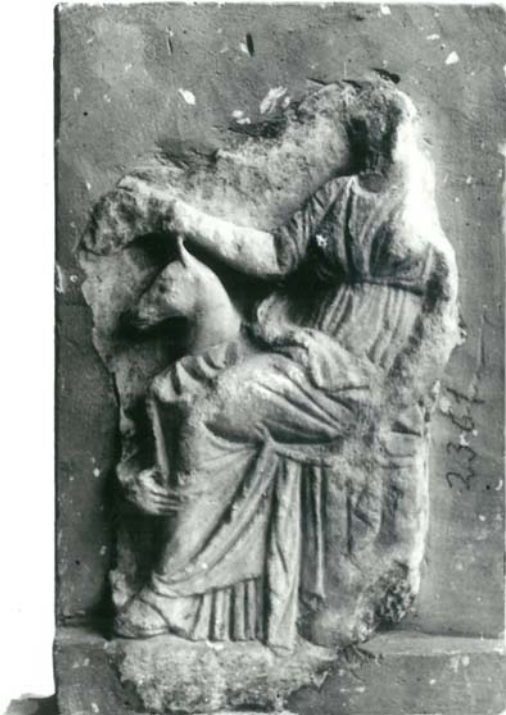
2. B8



3. B9



4. B10



1. A 1



2. A 2



3. A 3



4. A 5



1. P 1



2. M 1



3. Er 1



4. Fu 4



1. Meth 1



2. Ap 9



3. Ap 1



4. Ap 2



1. Ap 4



2. Ap 5



3. Ap 12



4. Ap 13



1. Gv 1



2. Gv 3