

Ephesos

Herausgegeben von
TOBIAS GEORGES

Civitatum Orbis MEditerranei Studia

2

Mohr Siebeck

Civitatum Orbis MEditerranei Studia

herausgegeben von

Reinhard Feldmeier (Göttingen), Friedrich V. Reiterer (Salzburg),
Karin Schöpflin (Göttingen), Ilinca Tanaseanu-Döbler (Göttingen)
und Kristin De Troyer (Salzburg)

2



Ephesos

Die antike Metropole im Spannungsfeld
von Religion und Bildung

herausgegeben von
Tobias Georges

Mohr Siebeck

TOBIAS GEORGES, geboren 1972; 1992–1999 Studium der Evangelischen Theologie; 1999–2002 Vikariat; 2002 Ordination; 2004 Promotion; 2009–2015 Juniorprofessor am Zentrum EDRIS der Georg-August-Universität Göttingen; 2010 Habilitation; seit 2015 ordentlicher Professor für Geschichte des Christentums und seiner interreligiösen Beziehungen an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen.

e-ISBN PDF 978-3-16-155569-5

ISBN 978-3-16-152635-0

ISSN 2196-9264 (Civitatium Orbis MEditerranei Studia)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Inhalt

Vorwort.....	IX
--------------	----

1. Paganes Ephesos

Michael Kerschner

Das Artemision von Ephesos in geometrischer und archaischer Zeit. Die Anfänge des Heiligtums und sein Aufstieg zu einem Kultzentrum von überregionaler Bedeutung	3
--	---

Artemis Ephesia, die Schutzherrin von Ephesos – Von der städtischen zur überregionalen Göttin: Gründe für den Aufstieg Artemis Ephesia – Mögliche Wurzeln des Kultes in der späten Bronzezeit – Die Anfänge des Heiligtums in der Frühheiligenzeit (spätes 11. bis Mitte 8. Jahrhundert v. Chr.) – Das Artemision im 9. Jahrhundert und im frühen 8. Jahrhundert v. Chr. – Das Artemision in der spätgeometrischen Epoche (ca. 750 bis ca. 680/70 v. Chr.) – Das früharchaische Artemision (ca. 680/70 bis ca. 600 v. Chr.) – Das Artemision in hocharchaischer Zeit (ca. 600 bis ca. 550/539 v. Chr.): Der Höhepunkt des lydischen Engagements unter Kroisos und der Bau des Dipteros 1 – Zusammenfassung

Christoph Auffarth

„Groß ist die Artemis von Ephesos!“ Der Artemiskult im kaiserzeitlichen Ephesos	77
--	----

„Groß ist die Artemis von Ephesos!“: Der kleine Paulus gegen die große Artemis – Artemis-Kult im kaiserzeitlichen Ephesos – Das lokale Gefüge von Kulturen und die Weltbedeutung der Artemis – Kontinuitäten und Neu-Erfindungen: Artemis, die große Mutter und Maria – Marienkult als Konkurrenz und Ende des klassischen Artemiskultes in Ephesos? – Anhang: Der Aufstand der Silberschmiede in Ephesos

Stephan Witetschek

Der provinzielle Kaiserkult in Ephesos	101
--	-----

Grundlegendes – Herrscherkulte in Ephesos vor Domitian – Der Sebastoi-Kult in Ephesos unter Domitian – Der Kaiserkult in Ephesos nach 96 – Die zweite Neokorie unter Hadrian – Weitere Neokorien und der Rangstreit der Städte – Ergebnis

Stefanie Holder

Die Zweite Sophistik in Ephesos 143

Vivian Nutton

Rufus von Ephesos im medizinischen Kontext seiner Zeit 181

Rufus – Leben und Werk – Ephesos und sein medizinisches Milieu – Alexandria – Anatomie in Alexandria – Hippokratismus und humorale Pathologie – Die drei Gruppen – Charakterisierung des Rufus

2. Jüdisches Ephesos

Elisabetta Abate

Spuren der religiösen Identität der ephesischen Juden

(1. Jahrhundert v. Chr. – ca. 3. Jahrhundert n. Chr.) 205

Einleitung – Zeugnisse für das jüdische Leben in Ephesos (1. Jahrhundert v. Chr. – ca. 3. Jahrhundert n. Chr.) – Rückblick und Fazit

3. Christliches Ephesos

Jürgen Wehnert

Apollos und Paulus in Ephesos 223

Die Anfänge der ephesischen Gemeinde – Apollos – Paulus – Das Christentum in Ephesos bis zum Ausgang des 1. Jahrhunderts – Apollos und Paulus in Ephesos: ihr theologisches Erbe

Matthias Günther

Der Presbyter Johannes 253

Zu Biographie und Lehre des Presbyters Johannes – Traditionsbildungen

Stephan Witetschek

Paulus-Schule? Johannes-Schule? In Ephesos? 263

Zur Hinführung – Eine Schule um Paulus in Ephesos – Eine Schule nach Paulus in Ephesos – Eine Schule um Johannes in Ephesos – Ergebnis

Petr Pokorný

Ephesos als Kreuzung frühchristlicher Traditionen 297

Die Adresse und Authentizität des Epheserbriefes – Das theologische Anliegen des Epheserbriefes – Ephesos als Treffpunkt der paulinischen und johanneischen Theologie – Gemeinsame Quelle der paulinischen und johanneischen Theologie – Der Streit um die Deutung der hymnischen Tradition – Zusammenfassung

Tobias Georges

Die ephesischen Christen in nachneutestamentlicher Zeit:
Erwägungen zur christentumsgeschichtlichen Bedeutung der Stadt
Ephesos und ihrer Darstellung bei Euseb von Cäsarea..... 321

Explizite Erwähnungen ephesischer Christen im 2./3. Jahrhundert – Hinweise auf die weiterreichende Bedeutung des ephesischen Christentums im 2./3. Jahrhundert – Euseb und unser Bild des ephesischen Christentums im 2./3. Jahrhundert – Fazit und Perspektiven

Thomas Graumann

(Aus-)Bildung im Horizont von Kirche, Konzil und Stadt:
Ephesos in den christologischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts.... 337

Der historische Kontext der beiden ephesinischen Konzilien – Die Konzilstexte und -sammlungen – Bildung und Ausbildung von Teilnehmern und Personal auf den beiden ephesinischen Konzilien – Theologische Kompetenz und theologische ‚Schulen‘ im christologischen Streit und auf den ephesinischen Konzilien: eine Problemanzeige

4. Ephesos in islamischer Perspektive

Hannelies Koloska

Ephesos und seine schlafenden Märtyrer in islamischer Tradition..... 361

Vorbemerkung – Die christliche Legende – Die Legende im Koran (Sure 18:9–26) – Die Legende im Islam – Zusammenfassung

Bibliographie 375

Autorenverzeichnis 425

Stellenregister 427

Sachregister 443

Vorwort

Das antike Ephesos war eine Metropole, in der religiöses Leben und Bildung blühten: Was das religiöse Leben betrifft, so war die Stadt in Kleinasien über die Grenzen der Region hinaus berühmt für ihren Artemistempel; daneben wurde sie in der römischen Kaiserzeit, in der sie zur Hauptstadt der Provinz Asia avancierte, ein Zentrum des Kaiserkultes und nannte sich Neokoros (Tempelhüterin) der Kaiser. Auch Juden und Christen siedelten sich hier an. Während die rudimentäre Quellenlage für die ephesischen Juden nur tastende Annahmen zulässt, besteht angesichts der Zeugnisse zu den ersten Christen in Ephesos kein Zweifel daran, dass die Stadt für die Anfänge des Christentums in Kleinasien eine außerordentlich wichtige Rolle spielte. Auch wenn diese Quellen für die nähere Rekonstruktion der Gestalt frühen Christentums in Ephesos viel Interpretationsspielraum lassen, so steht außer Frage, dass in der Stadt schon früh eine bedeutende Gemeinde existiert und dass Paulus mehrere Jahre von dort aus missioniert hat. In nachneutestamentlicher Zeit lässt die Bezeugung ephesischen Christentums in den Quellen zunächst stark nach. Aber schon die Tatsache, dass während der christologischen Streitigkeiten des fünften Jahrhunderts gleich zwei prominente Konzilien in Ephesos abgehalten wurden, spricht für die bleibende Bedeutung der Stadt für das Christentum.

Hatte Ephesos also einerseits eine herausgehobene Stellung als Ort vielfältiger Kulte und Religionen, so war die Stadt andererseits auch ein Zentrum antiker Bildung, das seinesgleichen suchte: Sie beherbergte zahlreiche Gymnasien, ein Museion sowie die berühmte Celsusbibliothek und war die Heimat bedeutender Gelehrter: Nicht nur der Philosoph Heraklit stammte aus Ephesos, im zweiten nachchristlichen Jahrhundert – und damit wiederum in der römischen Kaiserzeit – wirkten hier auch namhafte Ärzte wie Rufus und Soranos sowie Rhetoren wie Aelius Demetrius und Flavius Damianus. Im Zusammenhang der zweiten Sophistik war Ephesos eine prominente Adresse, und etwa zur selben Zeit scheint die Stadt auch ein Magnet für gebildete Christen gewesen zu sein: So wirkte der Alexandriner Apollos in Ephesos, und den – natürlich mit Vorsicht zu genießenden – Angaben des Euseb von Cäsarea zufolge (vgl. *HE* IV 18,6) hielt der christliche Philosoph Justin dort sogar seinen Dialog mit dem Juden Trypho. Überdies gilt die Stadt auch als Ort der frühchristlichen ‚Schulen‘ des Johannes wie des Paulus. Während die Verortung dieser christlichen ‚Schulen‘ in Ephesos – auch in diesem Band – kontrovers diskutiert wird,

sind die Bezüge der theologisch wirkmächtigen Traditionen des Paulus und des Johannes zur Stadt doch offensichtlich.

Wie man die Frage nach diesen ‚Schulen‘ auch entscheidet, für die frühen Christen liegt angesichts ihrer theologisch-literarischen Produktivität in jedem Falle auf der Hand, wie eng die Aspekte Bildung und Religion miteinander verzahnt waren. Für einen Kult wie den der Artemis scheint Bildung auf den ersten Blick eine geringere Rolle gespielt zu haben, die Repräsentation des Kultes in antiker Literatur und Kunst verweist aber darauf, dass ihm im Zusammenhang der Gelehrsamkeit durchaus Bedeutung zukam. So offensichtlich es ist, dass die beiden Größen Religion und Bildung für das antike und speziell das kaiserzeitliche Ephesos von zentraler Bedeutung waren, so naheliegend ist es, dass ihr wechselseitiges Verhältnis die Geschichte der Stadt wesentlich mitbestimmte: Religion und Bildung bildeten ein Spannungsfeld, innerhalb dessen sich die Entwicklung der Stadt vollzog. Angesichts dieses Spannungsfeldes stellen sich hier insbesondere folgende Fragen: Welche Rolle spielten Aspekte der Bildung innerhalb des vielfältigen religiösen Lebens der Stadt Ephesos, vom Artemis- über den Kaiserkult bis hin zur jüdischen und speziell zur christlichen Religion, inwieweit lassen sich Anknüpfung, Abgrenzung oder Ignoranz beobachten? Welche religionsspezifischen Unterschiede lassen sich ausmachen? Welche Wechselwirkungen bestanden zwischen den Kulturen und Religionen? Inwieweit prägten diese die Gelehrsamkeit in Ephesos?

Die Wechselbeziehung zwischen Bildung und Religion konnte zu vielfältigen Konfigurationen führen, vom intensiven Ineinandergreifen bis zur gegenseitigen Abstoßung – und beide Pole konnten wiederum in Verbindung miteinander stehen. Das lässt sich zum Beispiel ablesen an dem schon genannten frühchristlichen Missionar Paulus: Einerseits polemisierte er in dem – in Ephesos verfassten (vgl. 1Kor 16,8) – 1. Korintherbrief, in Kapitel 1,18–31, gegen die „Weisheit der Welt“, andererseits belegen seine Briefe, wie sehr er in seinem literarischen Wirken von der antiken *Paideia* geprägt war.

Die Doppelperspektive auf Religion und Bildung stellt in der Forschung zum antiken Ephesos, die grundsätzlich sehr reichhaltig und spezialisiert ist,¹ einen neuen Zugang dar. Die Vielfalt der Religionen wurde ihrerseits

¹Siehe hierzu die Bibliographie am Ende dieses Bandes. Die Arbeit zweier Forschungsdisziplinen sei besonders hervorgehoben, die der Archäologen sowie der Neutestamentler/Theologen: Das Österreichische Archäologische Institut hat sich seit seiner Gründung im Jahr 1898 sehr um die archäologische Erforschung des Stadtgeländes verdient gemacht und unternimmt dort bis heute Grabungsarbeiten, denen großes internationales Interesse gilt und welche anhand der materialen Zeugnisse ein neues Bild der antiken Stadt zutage gefördert haben (vgl. z.B. KARWIESE, 1995; PILLINGER, 1996; FRIESINGER/KRINZIGER, 1999; MUSS, 2008 A; KERSCHNER et al., 2008; ZIMMERMANN/LADSTÄTTER, 2010). Die Exegeten haben sich in diesem und dem zurückliegenden Jahrhundert,

bisher nicht hinreichend im Zusammenhang gesehen, und die fachübergreifende Perspektive auf die Stadt spielte insgesamt eine untergeordnete Rolle.² Im Lichte der skizzierten Bedeutung von Religion und Bildung für das antike Ephesos tritt deren interdisziplinäre Erforschung, mit dem Schwerpunkt auf der römischen Kaiserzeit, als Forschungsdesiderat deutlich hervor. Diesem Desiderat widmet sich der vorliegende Band.

Ohne den Anspruch zu erheben, Ephesos aus dieser Perspektive flächendeckend zu beleuchten³, versammelt der Band exemplarisch dreizehn Beiträge, die aus unterschiedlichen Fachrichtungen (Archäologie, Religionswissenschaft, Alte Geschichte, Medizingeschichte, Judaistik, Neues Testament, Kirchengeschichte, Islamwissenschaft) charakteristische Aspekte zum Thema Religion und Bildung im antiken Ephesos fokussieren: Der Beitrag Michael Kerschners nimmt Ephesos und das Artemision in geometrischer und archaischer Zeit, und damit eine ganz wesentliche Wurzel für die spätere religionsgeschichtliche Relevanz der Stadt, in den Blick. Die folgenden Aufsätze konzentrieren sich auf die für Religion und Bildung besonders einschlägige römische Kaiserzeit. Anknüpfend an die Frühgeschichte des Artemiskultes befasst Christoph Auffarth sich mit dem Artemiskult im kaiserzeitlichen Ephesos. Das pagane Ephesos ist des Weiteren Thema in den Beiträgen Stephan Witetscheks zum Kaiserkult, Stefanie Holders zur Zweiten Sophistik sowie Vivian Nuttons zu Rufus von Ephesos und seinem medizinischen Umfeld. Den Spuren jüdischen Lebens und jüdischer Identität in der Stadt widmet sich sodann Elisabetta Abate. So schwer sie zu greifen sind, so wenig sind die Anfänge des Christentums in Ephesos denkbar, ohne die ephesischen Juden mit im Blick zu haben. Für das Christentum legt der Band einen Schwerpunkt auf die formative Phase des ersten Jahrhunderts. Hier richtet sich der Fokus auf die Gestalt des Apollos sowie auf die des Paulus – beide beleuchtet Jürgen Wehnert –, daneben auf den „Presbyter Johannes“, mit dem sich Matthias Günther

speziell seit 1990, intensiv mit den Anfängen der christlichen Gemeinde in Ephesos befasst und insbesondere die Rolle des Paulus und des Johannes – einschließlich dessen Identität – sowie das Verhältnis der von beiden ausgehenden Prägungen für die Christen in Ephesos beleuchtet (vgl. z.B. THIESSEN, 1995; STRELAN, 1996; TREBILCO, 2004; WITETSCHKE, 2008; TELLBE, 2009; TIWALD, 2012).

² Auf eine interdisziplinäre und religionsübergreifende Perspektive zielte auch der von Helmut Koester herausgegebene Band „Ephesos: Metropolis of Asia“ (KOESTER, 2004), der vor allem die archäologische und die neutestamentliche Forschung zusammenzuführen suchte. Die Zeugnisse für das Judentum in Ephesos wurden in diesem Band z.B. gar nicht behandelt.

³ Natürlich präsentiert der vorliegende Band nur eine Auswahl, freilich wichtiger, Perspektiven auf das antike Ephesos, deren Schwerpunkt auf der römischen Kaiserzeit liegt. Weitere Beiträge – gerade auch zu früheren Epochen – waren ursprünglich anvisiert, konnten aber im Zuge der Arbeit am Band nicht realisiert werden.

befasst. Mit diesen Gestalten und mit den Anfängen des Christentums in Ephesos verbinden sich natürlich, gerade im Zusammenhang von Religion und Bildung, auch die enger gefasste Frage nach einer Paulus- und einer Johannes-Schule, der sich erneut Stephan Witetschek widmet, sowie die weiter gefasste Frage nach den theologischen Traditionen, die sich in der Stadt kreuzten – sie profiliert Petr Pokorný. In den Blick genommen werden aber auch die mit dem christlichen Ephesos verbundenen weiteren Entwicklungen: Tobias Georges geht den Anzeichen für die bleibende Bedeutung des ephesischen Christentums in nachneutestamentlicher Zeit auf den Grund, die den kargen Auskünften Eusebs von Cäsarea entgegenstehen, und Thomas Graumann fragt, welches Licht die beiden im Zusammenhang der christologischen Streitigkeiten stehenden ephesischen Reichskonzilien und ihre Akten auf die christliche Bildungslandschaft des fünften Jahrhunderts werfen. Als Ausblick auf die nachchristliche Ära schlägt der Beitrag Hannelies Koloskas zur Siebenschläferlegende und ihrer Rezeption im Islam die Brücke zu Ephesos in islamischer Zeit und rundet damit die multireligiöse Perspektive ab.

Eine wesentliche Station auf dem Weg zur Entstehung des vorliegenden Bandes war eine in Göttingen abgehaltene Tagung im Oktober 2013 zum Thema „Ephesus: Die antike Metropole im Spannungsfeld von Religion und Bildung“. Sie wurde von der Fritz Thyssen Stiftung finanziell gefördert, der an dieser Stelle herzlich gedankt sei. Veranstalter der Tagung war das Göttinger Courant Forschungszentrum Bildung und Religion ‚EDRIS‘, das mit seiner interdisziplinären und religionsübergreifenden Arbeitsweise sowohl die Tagung als auch den Band sehr prägte. Herzlicher Dank gilt allen, die zur Vorbereitung der Tagung wie zur Entstehung dieses Buches beigetragen haben; namentlich genannt seien Dr. Monika Winet, die wissenschaftliche Koordinatorin des EDRIS-Zentrums, sowie die studentischen Hilfskräfte Anna-Katharina Diehl, Claudia Ulrich, Mark-Christian Krüger, Johannes Müller, Jan Reitzner, Caspar Ruben de Boor, Christoph Alexander Martsch und Manuel Kaden. Von besonderem Wert war auch wieder die vertrauensvolle Zusammenarbeit mit Herrn Dr. Henning Ziebritzki und den Mitarbeitenden im Verlag Mohr Siebeck, speziell mit Frau Ilse König.

Nach dem Pilotband ‚Alexandria‘ der neuen Reihe ‚Comes‘ (Civitatium Orbis MEditerranei Studia) erscheint dieser Band zu Ephesos als zweiter Band der Reihe. Mag die Reihenfolge des Erscheinens letztlich kontingent sein, so dürfte Ephesos diese Position direkt nach der geistigen Metropole der hellenistisch-römischen Welt schlechthin wohl doch nicht ganz zu Unrecht einnehmen.

1. Paganes Ephesos

Das Artemision von Ephesos in geometrischer und archaischer Zeit. Die Anfänge des Heiligtums und sein Aufstieg zu einem Kultzentrum von überregionaler Bedeutung¹

Michael Kerschner

1. Artemis Ephesia, die Schutzherrin von Ephesos

Ephesos war die Stadt der Artemis. Artemis war die Hauptgöttin und Schutzherrin der Polis.² Nach dem lokalen Mythos soll die Göttin in unmittelbarer Nähe, im Hain von Ortygia, geboren worden sein.³ Die

¹Mein besonderer Dank gilt T. Georges für die Einladung zu der inspirierenden EDRIS-Tagung in Göttingen und für seine Unterstützung bei der Drucklegung. Wichtige Informationen und Kritik verdanke ich H. Baitinger (Mainz), H. Bulut (Muğla), G. Ekroth (Uppsala), G. Hölbl (Wien), A. Ivantchik (Bordeaux), J. Koder und Ch. Samitz (beide Wien) sowie W.-D. Niemeier (Athen), der mir freundlicherweise Einsicht in sein jüngstes, damals noch ungedrucktes Manuskript zu Kalapodi gewährte. Eine Reihe von Überlegungen in diesem Beitrag geht auf Diskussionen innerhalb des Grabungsteams von Ephesos zurück, insbesondere mit G. Forstenpointner, S. Ladstätter, M. Steskal und L. Zabrana.

²Vgl. ENGELMANN, 2001, 33; ROGERS, 2012, 6 f. Grundlegend zur Polis-Religion vgl. SOURVINOU-INWOOD, 1988; SOURVINOU-INWOOD, 1990; BURKERT, 1995; DE POLIGNAC, 1995, 11–20.

³Str. XIV 1,20; Tac., *Ann.* III 61: „... die Ephesier, die daran erinnerten, dass Artemis und Apollo nicht, wie das Volk glaube, auf Delos geboren worden wären: bei ihnen seien der Fluss Cencreus und der Hain Ortygia, wo die schwangere Leto an einen Ölbaum, der bis zu diesem Zeitpunkt noch stehe, gelehnt diese Gottheiten geboren habe, und nach dem Willen der Götter sei der Hain geheiligt worden ...“ (Übers.: J. Fischer). Zu Ortygia und dem dortigen Artemis-Kult vgl. BENNDORF, 1906, 77; KEIL, 1922/1924, 114–115.119; KNIBBE, 1981, 72; KNIBBE, 1995, 144.148; FISCHER, 2010, 17 f.; ROGERS, 2012, 34–35.103–104.109–110.135–140; KERSCHNER, 2015, 210 f. Ortygia konnte bisher noch nicht sicher lokalisiert werden, lag aber nach Strabons Angabe südwestlich der Stadt nahe der Küste: BENNDORF, 1906, 76–79, vermutet Ortygia im Arvalya-Tal (davor bereits WEBER, 1891, 49–52; ihnen folgen u.a. KARWIESE, 1995, 79.85.111; KNIBBE, 1998, 36), KEIL, 1922/1924, 116–119, hingegen im Tal des Değirmendere südlich von Kuşadası (davor bereits TEXIER, 1849, 287–290; ihnen folgt SCHERRER, 2001, 81).

Ephesier fühlten sich daher mit ihr in besonderer Weise verbunden und verehrten sie unter dem Beinamen *Ephesia*.⁴

Wie weit die Sonderstellung der Artemis in der Stadt zeitlich zurückreicht, lässt sich anhand der erhaltenen Schriftquellen nicht mit Sicherheit bestimmen, die nur einen *terminus ante quem* geben können.

So berichtet Herodot (1, 26) über einen Angriff des Lyderkönigs Kroisos im 2. Viertel des 6. Jahrhunderts v. Chr.:⁵ „Als er die Stadt belagerte, weihten die Einwohner sie der Artemis und zogen vom Tempel bis zur Stadtmauer ein Seil. Zwischen der Altstadt, die damals belagert wurde, und dem Tempel liegen 7 Stadien.“⁶ Zwar ist die Anbindung mit einem Seil ein anekdotisches Element, dessen Historizität zweifelhaft ist,⁷ und damit bleibt unsicher, ob die Textstelle die Schutzfunktion der Göttin bereits für die archaische Epoche belegen kann. Wir können jedoch voraussetzen, dass der Bericht für die Zeitgenossen Herodots glaubhaft war, woraus sich wiederum ableiten lässt, dass Artemis spätestens im mittleren 5. Jahrhundert v. Chr. als Beschützerin der Polis angesehen wurde.

Es ist aber durchaus wahrscheinlich, dass diese Eigenschaft der Göttin wesentlich weiter zurückreicht. Einen indirekten Hinweis darauf gibt der Bericht Strabons (IV 1,4) über die Gründung der phokäischen Kolonie Massalia um 600 v. Chr., wo das Hauptheiligtum ebenfalls der Artemis Ephesia geweiht war:⁸

⁴ Zu den Wurzeln und zum Charakter der Ephesia vgl. BRENK, 1998; BURKERT, 1999; MORRIS, 2001; LESSER, 2005–2006 (jeweils mit Literatur).

⁵ Laut Herodot fand dieser Feldzug zu Beginn seiner Herrschaft statt. Da in der etablierten Chronologie des Lyderkönigs in der neueren Forschung Unsicherheiten erkannt wurden, lässt sich die Thronbesteigung des Kroisos nicht genauer festlegen als auf die Jahre zwischen ca. 580 und ca. 553/44 v. Chr. (vgl. CAHILL/KROLL, 2005, 605–608 [mit ausführlicher Diskussion]; CAHILL, 2010, 341–344). HAIDER, 2004, 86 f., hält ein noch späteres Datum nach der Eroberung Babylons durch Kyros 539 v. Chr. für möglich und sieht dessen Tod 530 v. Chr. als einzig sicheren *terminus ante quem* an. Nach einer Neu-lesung der Tontafel mit der Chronik des Nabonid plädierte jüngst VAN DER SPEK, 2014, 256 mit Anm. 184, wieder für eine Datierung der Eroberung von Sardeis durch Kyros im Jahr 547/6 v. Chr. Ihm folgt WALLACE, 2016, 178. WALLACE, 2016, 168–176, hält darüber hinaus einen früheren Regierungsantritt des Kroisos um ca. 587/3 v. Chr. für wahrscheinlich.

⁶ Übers.: J. Feix.

⁷ Vgl. DE LIBERO, 1996, 370 mit Anm. 25; FISCHER, 2009, 3 Anm. 7; KERSCHNER, 2016, 341–343.

⁸ Vgl. MALKIN, 1987, 69–72; DOMÍNGUEZ, 1999, 76–77.79–80; SCHEER, 2000, 244–247; BATS, 2013, 136–139; FISCHER, 2014, 174 Anm. 14; HERMARY/TREZINY, 2015. Zur Datierung der Gründung Massalias, basierend auf Timaios von Tauromenion (FGrHist 566, Frg. 7) und dem archäologischen Befund vgl. DOMÍNGUEZ, 2004, 165; HERMARY/TREZINY, 2015, 237 f. Zur Hypothese einer Beteiligung ephesischer und milesischer Kolonisten an der Gründung Massalias vgl. DOMÍNGUEZ, 1999; HERMARY/TREZINY, 2015, 238.

„Als nämlich die Phokäer aus ihrer Heimat absegelten, sollen sie ein Orakel bekommen haben, das ihnen befahl, sich den Führer für die Fahrt zu nehmen, den sie von der Ephesischen Artemis bekommen würden. Sie legten also in Ephesos an und fragten sich, auf welche Art sie sich von der Göttin das Befohlene verschaffen sollten. Da erschien der Aristarche, einer der in hohem Ansehen stehenden Frauen, im Traum die Göttin und befahl ihr, sich mit einem Ableger von den Opfern (ἀφίδρουμά τι τῶν ἱερῶν) zu versehen und zusammen mit den Phokäern abzusegeln. Als das geschehen und die Koloniegründung zustande gekommen war, hätten sie das Heiligtum gegründet und Aristarche, die sie zur Priesterin ernannten, ganz besonders geehrt; und überall in den Pflanzstädten verehrten sie an erster Stelle diese Göttin und bewahrten die Gestaltung des Kultbildes und die übrigen Bräuche genau so, wie sie in der Mutterstadt üblich waren.“⁹

Die herausragende Stellung der Artemis Ephesia in Massalia und in deren Tochtergründungen impliziert, dass die Göttin auch in Ephesos eine entsprechende Position innehatte, zumal die Kolonisten von Massalia genau darauf achteten, den Kult in allen wesentlichen Elementen zu übernehmen.

Noch weiter zurück weist eine Stelle im Artemis-Hymnus des Kallimachos (*Hymn.* 3,251–258). Darin schreibt der frühhellenistische Dichter der Göttin das Verdienst zu, Stadt und Heiligtum vor der Plünderung durch die Kimmerier unter ihrem Anführer Lygdamis, der Ephesos vermutlich zwischen 644 und 641 v. Chr. angriff,¹⁰ auf wundertätige Weise bewahrt zu haben, denn „Ephesos schützen nämlich deine Geschosse immer.“¹¹ Wenn wir diese Nachricht als historisch ansehen können, was im Folgenden noch eingehend zu diskutieren sein wird (siehe unten), dann ist Artemis als Haupt- und Schutzgöttin von Ephesos bereits in der Mitte des 7. Jahrhunderts v. Chr. belegt.

Es ist durchaus wahrscheinlich, dass die Göttin bereits in der Früheisenzeit eine beherrschende Stellung im religiösen Leben der damals noch kleinen Siedlung (Abb. 1, S. 63¹²) besaß.¹³ Vielleicht hatte Artemis die Funktion als Schützerin der Stadt sogar von einer weiblichen Gottheit der luwischen Vorgängersiedlung übernommen.¹⁴ Eine entscheidende Rolle

⁹ Übers.: S. Radt.

¹⁰ IVANTCHIK, 1993 A, 95–125 (Datierung anhand der assyrischen Quellen); IVANTCHIK, 2001, 71; IVANTCHIK, 2010, 42.

¹¹ Callim., *Hymn.* 3,258 (Übers.: M. Asper).

¹² Bei Verweisen auf Abbildungen, die im Bildanhang zu finden sind, werden hier und im Folgenden die Seitenzahlen der Abbildungen zusätzlich zur Nummer der Abbildung angegeben. Alle Abbildungen, auf die ohne zusätzliche Angabe der Seitenzahlen verwiesen wird, sind im Haupttext dieses Beitrags zu finden.

¹³ Zu göttlichem Schutz von Städten bei Homer und Kallinos vgl. CRIELAARD, 2009, 355 mit Anm. 19. Eine Schutzfunktion des Athena in Smyrna erschließt CRIELAARD, 2009, 365 Abb. 18.1, durch die Lage des Temenos unmittelbar gegenüber dem Stadttor im Nordosten.

¹⁴ Eine solche Kultkontinuität vertreten u.a. PICARD, 1922, 12–14; DIETRICH, 1974, 216–217.225.228; MUTHMANN, 1975, 317; BAMMER, 1994, 35–39; BAMMER/MUSS, 1996, 27 f.; BAMMER, 1999, bes. 403; BAMMER, 2001 A, 71; MORRIS, 2001, bes. 150;

spielen Heiligtümer als identitätsstiftende Faktoren bei der Herausbildung der Polis in der spätgeometrisch-früharchaischen Epoche.¹⁵ Das war sicherlich auch in Ephesos der Fall.

Der Umstand, dass Artemis in Ephesos bereits derart früh – implizit belegbar spätestens am Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. – als Stadtgöttin verehrt wurde, ist bemerkenswert. Denn in der frühgriechischen Dichtung kommt dieser Aspekt der Göttin nur sehr selten vor.¹⁶ Homer und die Dichter der archaischen Epoche schildern Artemis vor allem als Herrin der wilden, ungebändigten Natur und ihrer Lebewesen.¹⁷ Ihr Bereich sind die vom Menschen kaum berührten Landstriche, nicht die Siedlungszonen. Gesang und Tanz spielen in ihrem Kult eine Rolle, und die Initiation junger Mädchen.¹⁸ Verbindungen zu Städten finden sich nur sporadisch, vor allem an den östlichen und westlichen Rändern der griechischen Welt. In den Homerischen Hymnen wird sie einmal Göttin der „Stadt der Gerechtigkeit übenden Männer“ genannt, vielleicht ist damit Troia gemeint.¹⁹ Anakreon bezeichnet Artemis Leukophryene in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts v. Chr. als Stadtgöttin von Magnesia am Mäander, und Gleiches finden wir etwas später bei Bakchylides zur Artemis Hemera in Metapont.²⁰

Erst im Hellenismus wandelt sich die Gestalt der Artemis grundlegend, und ihre Rolle als Beschützerin von Städten tritt in den Vordergrund. Dies gilt besonders für Kleinasien, wo sich ihr Kult als Stadtgöttin ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. vielerorts von Ionien über Lydien und Phrygien bis nach Pamphylien und Kilikien verbreitet.²¹ Damit haben sich im Wesen der Artemis zwei konträre Züge ausgeprägt: Einerseits ist sie weiterhin die Göttin der unberührten Natur und der Wildtiere, andererseits wird sie jetzt auch verstärkt zur Schutzherrin von Städten. Kallimachos versucht im frühen 3. Jahrhundert v. Chr., diese nun deutlich hervortretenden Gegensätze mit Hilfe einer mythischen Erzählung zu erklären und zu einem komple-

MUSS, 2001, 154–158.166–167; MORRIS, 2008; GREAVES, 2013, 529–531.535. Zurückhaltend bis skeptisch hingegen BURKERT, 1999, 61 f.; WEISSL, 2004, 478 f.; ZURBACH, 2006, 284; NIEMEIER, 2007, 54 f. mit Anm. 202; SCHERRER, 2007, 325; BREMMER, 2008, 40; FLEISCHER, 2008, 25; FORSTENPOINTNER et al., 2008, 33; MAC SWEENEY, 2013, 146 f.

¹⁵ Vgl. SOURVINOU-INWOOD, 1990; SOURVINOU-INWOOD, 1993, 11.

¹⁶ Vgl. PETROVIC, 2013, 210–215.

¹⁷ Vgl. ELLINGER, 2009, 15–28; PETROVIC, 2013, 211 f.

¹⁸ Vgl. ELLINGER, 2009, 56–62.71–104; PETROVIC, 2013, 213 f.

¹⁹ Hom., *Hymn Aph.* 20 (Übers.: F.J. Grieser). Zur Deutung auf Troia aufgrund von Artemis' Rolle in der Ilias vgl. PETROVIC, 2013, 214 f.

²⁰ Anacr., *Fr.* 348 [Page]; Bacch., 10,95–116. Vgl. PETROVIC, 2007, 205 f.; PETROVIC, 2013, 218–220.

²¹ Vgl. FLEISCHER, 1973, 140–200.223–262; PETROVIC, 2013, 221.

mentären Gesamtbild zu vereinen, wie I. Petrovic durch ihre Analyse des Artemis-Hymnus zeigen konnte.²²

2. Von der städtischen zur überregionalen Göttin: Gründe für den Aufstieg Artemis Ephesia

Das Heiligtum der Stadtgöttin war das größte in Ephesos²³ und eines der angesehensten, bedeutendsten und reichsten in der antiken Mittelmeerwelt. Das war jedoch nicht immer so. Die Anfänge des Kultplatzes waren bescheiden. Wodurch und wann erreichte das Heiligtum seine große Bedeutung und überregionale Strahlkraft? Für Ephesos ist kein Orakel überliefert, wie es den Ruhm von Delphi oder Didyma begründete.²⁴ Ephesos trug auch keine panhellenischen Spiele aus, wie sie die Pilgermassen nach Olympia zogen.²⁵ Die große Ausstrahlung des Artemisions muss also andere Ursachen gehabt haben, die auf den ersten Blick weniger evident sind.

Schon in der Antike stellte man sich diese Frage. Pausanias (IV 31,8) beantwortet sie folgendermaßen:

„Alle Städte verehren die Artemis von Ephesos und die Menschen halten sie mehr in Ehren als die anderen Götter: Der Grund dafür liegt, wie mir scheint, im Ruhm der Amazonen, von denen es heißt, dass sie das Kultbild aufgestellt hätten,²⁶ und auch dass der Tempel vor sehr langer Zeit errichtet wurde. Drei weitere Aspekte haben darüber hinaus

²² PETROVIC, 2007, 182–247, bes. 197–220; PETROVIC, 2013, 217–227.

²³ Belegbar ist der Größenvergleich erst für die von Lysimachos am Beginn des 3. Jahrhunderts v. Chr. neu begründete Stadt des Hellenismus und der römischen Kaiserzeit, da abgesehen vom Artemision fast alle schriftlich überlieferten Heiligtümer der vorhellenistischen Zeit noch nicht lokalisiert sind. Einen Überblick geben KNIBBE, 1978; TRINKL, 2001. Eine Ausnahme stellen die Felsheiligtümer am Nordostabhang des Panayırdağ dar (Meter, Zeus Patroos, Zeus Mainalos, Apollon Patroos), die sich bis in die 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. zurückverfolgen lassen (vgl. KEIL, 1915; KEIL, 1926, 256–261 Abb. 48–51; SOYKAL-ALANYALI, 2002; SOYKAL-ALANYALI, 2004; SCHERRER/TRINKL, 2006, 264 Abb. 236).

²⁴ Als archäologische Hinweise auf ein Orakel interpretierte GREAVES, 2013, 524–534, die Funde von Astragalen aus Elfenbein unter Berufung auf eine weit zurückreichende anatolische Tradition. Sollte es tatsächlich ein Orakel gegeben haben, so fragt man sich allerdings, weshalb ein derart wichtiges Element des Kultes in keiner der zahlreichen schriftlichen Quellen erwähnt wurde. Man könnte mit der relativen Quellenarmut zum archaischen Heiligtum argumentieren, doch dann müsste man ein abruptes Ende des Orakelbetriebes noch im 6. Jahrhundert v. Chr. annehmen, eine Prämisse, die es ihrerseits zu begründen gälte.

²⁵ Zu den Agonen in Ephesos in vorrömischer Zeit vgl. LEHNER, 2004, 11–31.

²⁶ Vgl. Callim., *Hymn.* 3,237–250.

zu ihrem Ruhm beigetragen: die Größe des Tempels, der alle menschlichen Werke übertrifft, die Blüte der Stadt der Ephesier und das sichtbare Wirken der Göttin in ihr.²⁷

Pausanias geht also von einer Kombination mehrerer Faktoren aus:

- (1) Die Verbindung mit dem Amazonenmythos
- (2) Die Altehrwürdigkeit des Kultes
- (3) Die eindrucksvolle Monumentalität des Artemis-Tempels
- (4) Die wirtschaftliche Prosperität von Ephesos, die man auf die Stadtgöttin zurückführte

Wir werden auf die von Pausanias genannten Punkte an den entsprechenden Stellen zurückkommen, wenn wir im Folgenden die Entwicklung des Heiligtums und seines Kultes untersuchen. Dabei sind wir weitgehend auf die archäologische Evidenz angewiesen, da es aus archaischer und klassischer Zeit kaum Inschriften gibt.²⁸ Auch die meisten literarischen Quellen sind jünger.²⁹

3. Mögliche Wurzeln des Kultes in der späten Bronzezeit

Die Ephesier selbst führten ihr Hauptheiligtum bis in die mythische Vergangenheit zurück. Indem sie die Gründung des Kultes mit dem Amazonenmythos verbanden, verorteten sie die Anfänge in einem heroischen Zeithorizont, den die chronographischen Rückentwürfe der antiken Historiker im 2. Jahrtausend v. Chr. ansetzten.³⁰

Von dieser lokalen Tradition berichtet Pausanias (VII 2,6): „Das Heiligtum des Apollon in Didyma und das Orakel sind älter als die Einwanderung der Ionier. Viel älter aber noch als die Ionier ist der Kult der ephesischen Artemis.“³¹ Diese knappe Aussage ist wohl so zu verstehen, dass die Ephesier davon überzeugt waren, dass in ihrer Stadt bereits lange vor der sogenannten Ionischen Wanderung eine weibliche Gottheit verehrt

²⁷ Übers.: J. Fischer. In ähnlichem Wortlaut ist diese Begründung bereits 44 n. Chr. durch die Inschrift IvE 18b 1 bezeugt, die das Artemision als Schmuck der ganzen Provinz Asien bezeichnet „wegen der Größe des Bauwerks, wegen des Alters der Verehrung der Göttin, und wegen der Üppigkeit der Einkünfte, die vom Kaiser Augustus der Göttin restituiert worden sind“ (Übers.: W. Burkert).

²⁸ Ein Überblick findet sich bei ENGELMANN, 2001; FISCHER, 2014.

²⁹ Zusammenfassend vgl. KUKULA, 1906; FISCHER, 2010; FISCHER, 2014.

³⁰ Vgl. MAC SWEENEY, 2013, 137–156 (mit Literatur). MORRIS, 2001, 138, betont zu Recht: „While prehistoric figures may have shaped their [= the Amazons'] story, firm identification with a particular culture is impossible. But their association with cult and image indicates strong beliefs about the antiquity and venerability of the sanctuary of Artemis.“

³¹ Übers.: E. Meyer.

wurde, die die eingewanderten Griechen später mit ihrer Artemis identifizierten, sodass man darin eine Kontinuität des Kultes sah.³² Ob diese Vorgängerin, deren Name nicht überliefert ist, von der luwischen Bevölkerung bereits an der Stelle des späteren Artemisions verehrt wurde oder an einem anderen Platz, erwähnt Pausanias nicht explizit.³³ Archäologisch ließ sich diese antike Tradition bisher nicht verifizieren.

Die ältesten auf dem Areal des späteren Heiligtums ausgegrabenen Artefakte sind einige Steinwerkzeuge, die nach den Vergleichsstücken von der prähistorischen Siedlung auf dem Çukuriçi Höyük frühbronzezeitlich oder älter zu datieren sind.³⁴ Sie lagen jedoch nicht mehr in ihren primären Nutzungskontexten, sondern in wesentlich jüngeren Schichten.³⁵ Es ist daher nicht zu entscheiden, ob sie an der Fundstelle verwendet oder erst später im Zuge von Überschwemmungen vom Çukuriçi Höyük oder einem kleineren prähistorischen Fundplatz hierher transportiert wurden.

Aus der Spätbronzezeit wurden bislang im Artemision ca. 70 Bruchstücke von Tongefäßen gefunden, die zum überwiegenden Teil in die zweite Hälfte des 14. und in das 13. Jahrhundert v. Chr. datieren.³⁶ Allerdings stammen nur einige wenige davon aus einem vermutlich ungestörten Schichtbefund der späten Bronzezeit (Abb. 2, S. 64 f.).³⁷ Es können mit

³² Zur Bibliographie siehe oben Anm. 14. Zur Möglichkeit einer bewussten zeitlichen Rückprojektion in der mythologischen Überlieferung vgl. ROLLEY, 1977, 145. Zusammenfassend zu der kontroversen Diskussion, ob und in welcher Form die sogenannte Ionische Wanderung stattfand, vgl. CRIELAARD, 2009, 46–57; HERDA, 2009, 27–37; GREAVES, 2010, 222–225; MAC SWEENEY, 2013, jeweils mit ausführlicher Bibliographie.

³³ Vgl. SCHERRER, 2007, 325: „Wenn Artemis Ephesia tatsächlich die Nachfolgerin der alten Stadtgöttin von Apaşa war, stellt sich die Frage, wo sich das Heiligtum des 3. und 2. Jahrtausends v. Chr. befunden haben könnte: Am ehesten wäre es wohl in der Stadt selbst, also auf dem Ayasuluk, zu suchen. Wie aber kam dann die Göttin an ihren späteren Platz an der Küste?“

³⁴ Die Bestimmung und Datierung verdanke ich B. Milic (ÖAW, Wien). Es handelt sich um eine Hornsteinklinge, die später zu einem Bohrer umgearbeitet wurde (Inv. ART 72 K 4) sowie um einige Hornsteinabschläge (Inv. ART 76 K5; ART 76 K 277). Zum Çukuriçi Höyük vgl. HOREJS, 2012.

³⁵ Vgl. die prähistorischen Steinwerkzeuge aus jüngeren Schichten unter dem Athena Alea-Heiligtum in Tegea vgl. ØSTBY, 2014, 15.

³⁶ Vgl. NIEMEIER, 2002, 56–62.96 Abb. 9–10; KERSCHNER, 2003 B, 45 f. Abb. 3; FORSTENPOINTNER et al., 2008, 33.43 Abb. 11; M. Kerschner in: SEIPEL, 2008, 232 Nr. 281–282. Die spätbronzezeitlichen Befunde und Funde aus dem Artemision werden von M. Kerschner und B. Eder (Wien) zur Publikation vorbereitet.

³⁷ Der Schichtbefund, dessen diagnostische Fragmente ausschließlich bronzezeitlich sind, stammt aus der Sondage 585 unter dem späteren Naos 1, vgl. WEISSL, 2002, 323 f. Abb. 5–6; KERSCHNER, 2003 A, 246. Der ergrabene Ausschnitt ist jedoch so klein und die Fundmenge so gering, dass bei der Interpretation Vorsicht geboten ist. Da sich an dieser Stelle damals eine Kuppe befand, lag das Bodenniveau im 2. und frühen 1. Jahrtausend v. Chr. hier höher als in der Umgebung. Eine paläogeographische Bohrung von

ihnen stratigraphisch weder andere Objekte noch gebaute Strukturen verbunden werden, die eine nähere Aussage über die Nutzung des Geländes in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. zuließen.³⁸ Nach der heute verfügbaren archäologischen Evidenz zu urteilen, ist eine sakrale Funktion zwar möglich, aber nicht wahrscheinlicher als eine profane Nutzung, etwa als Teil einer Unterstadt am Hafen.³⁹ Damit zählt das Artemision von Ephesos zu jenen Fällen, zu denen C. Morgan feststellte: „In other cases, the interpretation of Mycenaean evidence appears to be largely an act of faith, reliant on myth and the nature of later activity.“⁴⁰

Eine Verbindung der Artemis Ephesia mit einem bronzezeitlichen Vorgängerkult sah S. Morris in einigen der Trachtbestandteile des Kultbildes vom Polymastos-Typus, die sie auf hethitische Wurzeln zurückzuführen versuchte.⁴¹ Ihr zentrales Argument ist dabei eine Neudeutung des vielfach und kontrovers interpretierten Behanges am Oberkörper der Statue, die frühchristliche Autoren als Brüste ansahen.⁴² S. Morris möchte darin die in

H. Brückner im Jahr 1994 im Westteil der Sondage 1030 zeigte, dass unterhalb des tiefsten von der Ausgrabung erreichten Niveaus noch weitere Schichten mit Keramik liegen, die wegen des Grundwassers nicht ausgegraben werden konnten (vgl. KERSCHNER, 1997, 95–96.175 Abb. 2.12.14; FORSTENPOINTNER et al., 2008, 33).

³⁸ Vgl. ZURBACH, 2006, 284; NIEMEIER, 2007, 54 f.; SCHERRER, 2007, 325; FORSTENPOINTNER et al., 2008, 33; KERSCHNER/PROCHASKA, 2011, 76; MAC SWEENEY, 2013, 146 f.; KERSCHNER, 2015, 187.198 (jeweils mit Literatur). Von BAMMER, 1994, 35–40 Abb. 1; BAMMER/MUSS, 1996, 27 f.; BAMMER, 1999; MUSS, 2001; MUSS, 2004; MUSS, 2007 A (jeweils mit Literatur), wurden einzelne Funde aus Kontexten des 7. Jahrhunderts v. Chr. oder noch jüngeren Schichten als bronzezeitlich angesprochen und als Indizien für einen Kult im 2. Jahrtausend v. Chr. gewertet. Der Großteil dieser Stücke lässt sich mit Sicherheit in das späte 8.–7. Jahrhundert v. Chr. datieren, keines davon ist zweifelsfrei bronzezeitlich, wie KLEBINDER-GAUSS, 2003; KLEBINDER-GAUSS, 2007, 116–119 Kat. 791–792 Taf. 57.110; NIEMEIER, 2007, 54 f. mit Anm. 202; G. VON GRAEVE in: SEIPEL, 2008, 225 Nr. 269 (im Gegensatz zur der ebenda von U. MUSS vertretenen Datierung), nachwies. Selbst wenn einer dieser Einzelfunde in der Spätbronzezeit entstanden sein sollte, bliebe unklar, ob er sich im 2. Jahrtausend v. Chr. bereits an der Stelle des späteren Artemisions befand, da keines der fraglichen Stücke früher deponiert wurde als im späten 8./7. Jahrhundert v. Chr. Vgl. die Situation im Heiligtum der Athena Alea in Tegea (VOYATZIS, 2004, 188; ØSTBY, 2014, 15 f.). Zu Beispielen eines „later regrouping of Mycenaean artifacts“ vgl. MORGAN, 1999, 297.

³⁹ Vgl. EASTON et al., 2002, 97. Eine als Hafen geeignete Bucht am Südwestfuß des Ayasoluk-Hügels unmittelbar nördlich des Artemisions (Abb. 1), die in der Bronzezeit und noch bis in die Klassik bestand, konnte VON STOCK et al., 2014, 49–53 Abb. 7–8, nachgewiesen werden.

⁴⁰ MORGAN, 1999, 297.

⁴¹ Vgl. MORRIS, 2001, 140–148.150; MORRIS, 2008, 57–59; WEISSL, 2004, 475 f. Grundlegend zum Kultbild vgl. FLEISCHER, 1973, 1–137; danach mehrere Aktualisierungen, zuletzt FLEISCHER, 2008 (mit Literatur).

⁴² Min. Fel., Oct. 22, 5 (*Diana ... est ... Ephesia mammis multis et uberibus extracta*); Hier., Commentarii in epistolam ad Ephesios libri tres praefatio, [PL 26 col.



Abb. 3: Südostecke der Cella (links oben) und Rechteckbasis (rechts) des Naos 1. Unter dem Boden des Naos 1, der aus alternierenden Lehm- und Ascheschichten besteht, liegt die protogeometrische Aufschüttung mit großen Keramikfragmenten. Sondage 583, Ansicht von Norden (Grabung 1988). Foto: A. Bammer. © ÖAI.

der hethitischen Religion belegte *kurša* erkennen, einen Lederbeutel aus Ziegenhaut, der Fruchtbarkeit symbolisiert. Die zur Illustration angeführte hethitische Reliefdarstellung einer solchen *kurša* zeigt jedoch keinerlei formale Übereinstimmung mit dem Brustbehang der Artemis Ephesia.⁴³ Der mögliche Zusammenhang bleibt daher vage. Aus den über 900 Jahren zwischen den hethitischen Zeugnissen für die *kurša* und der ältesten erhaltenen Wiedergabe des Polymastos-Typus⁴⁴ fehlen archäologische Zeugnis-

441] (*Paulus ... scribebat ad Ephesios Dianam colentes ... sed illam multimammiam quam Graeci πολύμαστος vocant, ut scilicet ex ipsa quoque effigie, mentirentur omnium eam bestiarum et viventium esse nutricem*). Zur Interpretation dieses Behanges am Oberkörper siehe auch den Beitrag von C. Auffarth im vorliegenden Band, S. 84 (Anm. 36). Zu Ephesos bei christlichen Autoren in nachneutestamentlicher Zeit siehe auch den Beitrag von T. Georges im vorliegenden Band.

⁴³ Vgl. MORRIS, 2001, 145 Abb. 8 (Silbergefäß in Hirschform aus dem 13. Jahrhundert v. Chr.).

⁴⁴ Selbst wenn man mit FLEISCHER, 2008, 26 f., annimmt, dass die hellenistischen und römischen Nachbildungen ein Xoanon des 7. Jahrhunderts v. Chr. darstellen, dessen Gewand und Schmuck sich mit der Zeit wandelten, und wenn man weiterhin den Brustbehang zur Originalausstattung zählt (vgl. BAMMER, 1990, 153 Abb. 24–27 Taf. 21–22; MUSS, 2008 B, 98; relativierend MUSS, 1999, 602), so bleiben rund 500 Jahre ohne do-

se für die postulierte Kontinuität dieses Attributs. Falls es tatsächlich eine Verbindung zwischen der hethitischen *kurša* und dem Schmuck des Kultbildes gab, so war diese indirekt und durchlief mehrere Stufen und Wandlungen, die bisher nicht zu fassen sind.

Die Diskussion über mögliche bronzezeitliche Wurzeln des Kultes der Artemis Ephesia lässt sich in diesem Rahmen nur skizzieren.⁴⁵ Für unsere Ausgangsfrage nach den Gründen für den Aufstieg des ephesischen Artemisions zu einem Heiligtum von überregionalem Rang ist sie aber auch nicht entscheidend. Maßgeblich dafür waren nicht die faktischen Verhältnisse in der späten Bronzezeit und den darauf folgenden Dunklen Jahrhunderte. Es war vielmehr das „kulturelle Gedächtnis“⁴⁶ von den – tatsächlichen oder fiktiven – Ereignissen aus dieser weit zurückliegenden Epoche, das das Ansehen und die Anziehungskraft des Artemisions bestimmte. Das Wirken des Mythos war entscheidend, nicht seine Historizität.⁴⁷ Spätestens ab der archaischen Epoche glaubte man an das hohe Alter sowohl des Kultes als auch des Heiligtums, und zwar unabhängig davon, ob diese Überlieferung nun zutraf oder eine retrospektive Konstruktion war.

4. Die Anfänge des Heiligtums in der Früheisenzeit (spätes 11. bis Mitte 8. Jahrhundert v. Chr.)

Der älteste Befund im Artemision, der mit großer Sicherheit als Zeugnis kultischer Handlungen interpretiert werden kann, reicht in die protogeometrische Epoche zurück.⁴⁸ Es handelt sich um eine Aufschüttung, die

kumentierte Kontinuität zu überbrücken. MORRIS, 2001, 142; MORRIS, 2008, 59, lehnt jedoch die Interpretation von A. Bammer und U. Muss ab, der Brustbehang des Polymastos-Kultbildes gäbe ein Bernsteingehänge des Xoanon wieder. Die von MUSS, 2008 A, 98.102 Abb. 54, vorgeschlagene „vorläufige Rekonstruktion“ des Bernsteinschmucks ist mittlerweile durch die Arbeiten von A. Naso (Innsbruck) überholt (vgl. NASO, 2013, 265 f. Abb. 14.17–18). Bei der Hypothese, der Brustbehang des Kultbildes gehe auf den Schmuck des Xoanons im 7. Jahrhundert v. Chr. zurück, bleibt der Umstand unerklärt, weshalb dieses so charakteristische Element in der Kleinkunst nicht wiedergegeben wird, auch nicht bei jenen weiblichen Figuren, die vermutlich die Göttin darstellen (z.B. MUSS, 1999, 597–600 Taf. 147–148; PÜLZ, 2009, 44 f. Kat. 6; 180 f. Taf. 3 Farbtaf. 3).

⁴⁵ Einen Überblick zur Diskussion über Kontinuität, Diskontinuität und Wandel in griechischen Heiligtümern zwischen der Spätbronzezeit und der Früheisenzeit geben PAKKANEN, 2000/2001, 72–74; LEMOS, 2002, 222–224.

⁴⁶ Zum Begriff vgl. ASSMANN, 1997, 19–21.24.48–66.

⁴⁷ Vgl. ASSMANN, 1997, 52.

⁴⁸ Vgl. KERSCHNER, 2003 A; FORSTENPOINTNER et al., 2008, 33–35 Abb. 12–18; KERSCHNER/PROCHASKA, 2011, 76. Zur Fundsituation vgl. WEISSL, 2002, 322 f. Abb. 5–7 („protogeometrische Aufschüttung“); KERSCHNER, 2011, 20 Abb. 1 („PGA“).

zahlreiche Gefäßfragmente, Tierknochen, Holzkohlereste und einige Terrakottafiguren enthielt (Abb. 2, S. 64 f.; Abb. 3–6).⁴⁹ Eine derartige Fundvergesellschaftung ist charakteristisch für Überreste von rituellen Gemeinschaftsmählern, bereichert um einzelne Weihgeschenke. Zusammen mit dem vorausgehenden Tieropfer stellten solche kollektiven Mähler, bei denen die Kultgemeinde das Fleisch der zuvor geschlachteten Tiere verzehrte, den Kern der rituellen Aktivitäten in griechischen Heiligtümern der Früheisenzeit dar.⁵⁰ Sie waren von entscheidender Bedeutung für die Gesellschaft in der früheisenzeitlichen Ägäis.⁵¹ Durch die Teilnahme konstituierten und perpetuierten sich die sozialen Gruppen. Opfer und Opfermähler fanden in der Regel unter freiem Himmel statt. Das ist auch im Artemision anzunehmen, wo keine Baureste aus der Zeit vor dem frühen 7. Jahrhundert v. Chr. gefunden wurden.⁵²

4.1 Lage und Ausdehnung des früheisenzeitlichen Heiligtums

Das früheisenzeitliche Stratum wurde bisher in einigen Sondagen angeschnitten, jedoch nur zu einem geringen Teil ausgegraben. Anhand der nachgewiesenen Ausdehnung der protogeometrischen Anschüttung kann man auf eine ungefähre Größe des Temenos von nicht mehr als 600 m² am Beginn der Eisenzeit rückschließen.⁵³ Das entspricht in der Größenordnung in etwa den früheisenzeitlichen Kultplätzen im Heraion von Samos, im Poseidon-Heiligtum von Isthmia und im Athena Alea-Heiligtum von Tegea.⁵⁴

⁴⁹ Im Fundspektrum vergleichbar sind Aufschüttungen und Bothroi aus anderen früheisenzeitlichen Heiligtümern. Vgl. das Poseidon-Heiligtum von Isthmia (MORGAN, 1994, 110; GEBHARD, 1999, 212; MORGAN, 1999, 373 f.; MORGAN, 2002 A, 255 f.; GEBHARD/REESE, 2005, 130 f.; MORGAN, 2013, 248); das (Athena) Alea-Heiligtum in Tegea (VOYATZIS, 2004, 189; ØSTBY, 2014, 18 f.); Zeus-Heiligtum auf dem Lykaion (ROMANO/VOYATZIS, 2014, 578–581.628 Abb. 7–9); Zeus-Heiligtum von Olympia (KYRIELEIS, 2006, 35 f. 83–248); Apollon-Heiligtum von Abai/Kalapodi (NIEMEIER, 2013, 37; NIEMEIER, 2016, 13–15). Zur Problematik des Nachweises früheisenzeitlichen Kultes vgl. DE POLIGNAC, 1995, 13 f.; LEMOS, 2002, 222.

⁵⁰ Vgl. MORGAN, 1994, 113; LEMOS, 2002, 223; MORGAN, 2002 B, 45; MORGAN, 2013, 248; NIEMEIER, 2013, 37.

⁵¹ Vgl. BURKERT, 1997, 47–49; MURRAY, 1990, 5 f.; SCHMITT-PANTEL, 1990, 14 f.; MORGAN, 2002 A, 256.262; MORGAN, 2002 B, 45.47; MORGAN, 2013, 248.

⁵² Vgl. KERSCHNER, 2015, 201–213.

⁵³ Die Grenzen der protogeometrischen Anschüttung sind bisher im Osten am besten zu fassen. Im Norden und Westen gibt es Anhaltspunkte, im Süden fehlen hingegen Grabungsschnitte, die in früheisenzeitliche Schichten vorgedrungen wären. Deshalb sind 600 m² nur ein grober Schätzwert.

⁵⁴ Vgl. zum Heraion von Samos KYRIELEIS, 1980, 41; WALTER, 1990, 50–56 Abb. 39. Wesentlich größer war das Temenos dann im 7. Jahrhundert v. Chr. (vgl. KIENAST, 1998, 118 [„rund 100 auf 120 m“]). Zu Isthmia vgl. GEBHARD, 1999, 195–227, bes. 208.212

Vielleicht war das Areal noch kleiner, da die proto geometrischen Anschüttung den alten Festplatz an seinen Rändern erweiterte (Abb. 2, S. 64 f.).⁵⁵

Im späten 11. und 10. Jahrhundert v. Chr. lag das Heiligtum auf einer niedrigen Kuppe im Mündungsbereich eines von Südosten her kommenden Flusses (Abb. 1, S. 63), der archäologisch nachgewiesen werden konnte.⁵⁶ Sein Bett zeichnete sich stratigraphisch durch eine Folge von fundleeren Sand- und Kiesschichten unterschiedlicher Korngröße ab (Abb. 2, S. 64 f.).⁵⁷ Vermutlich handelt es sich dabei um den in den antiken Quellen genannten Selinus, vielleicht auch um einen von zwei unterschiedlichen Flüssen gleichen Namens, wie Plinius berichtet.⁵⁸ Durch ihn war das frühe Temenos in natürlicher Weise nach Osten hin von der Siedlung auf dem Ayasoluk getrennt.⁵⁹

Die Hänge der Kuppe, auf dem sich das früheisenzeitliche Heiligtum befand, waren flach und wurden mit Kalkmergelplatten befestigt (Abb. 2, S. 64 f.).⁶⁰ Sie konnten gut zum Lagern beim gemeinsamen Kultmahl ge-

Abb. I.66; GEBHARD/REESE, 2005, 126.130–131 Abb. 1; zu Tegea VOYATZIS, 2004, 188–190 Abb. 1; ØSTBY, 2014, 17–19 Abb. 5.11.

⁵⁵Falls ein 1994 teilweise ausgegrabener Kieselboden am östlichen Rand des Sekos der Früheisenzeit angehört, so war das früheste Temenos größer als hier berechnet (vgl. KERSCHNER, 1997, 91.175 Abb. 12 [Nr. 14]). Dieser Boden wurde bisher nur in einem kleinen Ausschnitt freigelegt, dessen Funde keine genaue Datierung zulassen.

⁵⁶Vgl. KERSCHNER, 1997, 91–93; WEISSL, 2002, 324 Abb. 6; KERSCHNER, 2003 A, 246; KERSCHNER, 2006 B, 369.379–380 Abb. 3–4; STOCK et al., 2014, 34.50 Abb. 1.7–9; KERSCHNER/PROCHASKA, 2011, 76; KERSCHNER, 2015, 188.213.

⁵⁷Ein von Süden nach Norden verlaufendes Flussbett des 7. Jahrhunderts v. Chr. wurde 1994 auf einer Strecke von 11 m in seiner westlichen Hälfte freigelegt (vgl. KERSCHNER, 1997, 92–96 Abb. 2–4.6–9.12; WEISSL, 2002, 324 Abb. 6; KERSCHNER/PROCHASKA, 2011, 76; STOCK et al., 2014, 56 Abb. 4.8; KERSCHNER, 2015, 188.213 Abb. 13–15). Eine darunterliegende und damit ältere, rund 70 cm mächtige Schicht aus nahezu fundleerem Kies und grobem Sand zeugt von Überschwemmungen desselben Flusses, dessen damaliges Bett noch nicht gefunden wurde (vgl. KERSCHNER, 1997, 91.175 Abb. 3.12 [dort jeweils Schicht 1]).

⁵⁸Plin., *NH* V 31: *et templum Dianae complexi e diversis regionibus duo Selinuntis*. Hingegen spricht Xen., *Anab.* V 3,8 nur von einem Fluss mit Namen Selinus, der zu seiner Zeit am Artemis-Tempel vorbeifloss. Vgl. BENNDORF, 1906, 69; KERSCHNER, 1997, 92 f.; KERSCHNER, 2015, 188.

⁵⁹Damit stellt das Artemision ein weiteres Beispiel für ein früheisenzeitliches Heiligtum dar, das vom profanen Bereich klar abgetrennt war. Gegen die Hypothese von DE POLIGNAC, 1995, 15–17, der annimmt, „space set aside for purely religious purposes“ sei erst eine Entwicklung des 8. Jahrhunderts v. Chr. (rigoroser vertreten von MORRIS, 1987, 189–192), siehe SOURVINOU-INWOOD, 1993, 2–13; MORGAN, 1994, 105–109; PAKKANEN, 2000/2001, 73 f.; NIEMEIER, 2013, 33.36.42; NIEMEIER, 2016, 6.

⁶⁰Vgl. WEISSL, 2002, 324 Abb. 6–7. Dass die Kalkmergelplatten, die am nahe gelegenen Heybeli Tepe (heute Çanakgöl Tepe) in lagiger Struktur anstehen und daher leicht gebrochen werden konnten (vgl. KERSCHNER/PROCHASKA, 2011, 77 Abb. 4), „auf Bautätigkeiten hin(weisen)“, wie Weißl meint, ist unwahrscheinlich. Solche Platten wurden im

nutzt werden. Der Grund, weshalb sie im frühen 9. Jahrhundert v. Chr. erhöht wurden, war die ständige Gefährdung durch Hochwässer des angrenzenden Flusses. Die Überschwemmungen, die mitunter katastrophale Ausmaße annehmen konnten, hinterließen Sand- und Kiesschichten, die keine Strukturen und kaum Funde enthalten. Die protogeometrische Anschüttung (Abb. 2, S. 64 f.; Abb. 3) ist der erste archäologisch nachweisbare Versuch, den Kultplatz an den Rändern zu erhöhen und damit gegen Überflutungen zu schützen. Später errichtete man an der Ostseite mehrfach Böschungsmauern, um den dort in nördlicher Richtung vorbei fließenden Fluss(arm) in seinem Bett zu halten (Abb. 2, S. 64 f.; Abb. 8.11, S. 66–69).⁶¹ Doch erst um 600 v. Chr., bei der Erbauung des Sekos 2 (Abb. 12), wurde das Flussbett verlegt.⁶² Dadurch konnte man die unmittelbare Überschwemmungsgefahr bannen.

Das Temenos und seine Umgebung befanden sich in einer Übergangszone vom Wasser zum Land (Abb. 1, S. 63): Im Westen und Norden grenzten sie an das Meeresufer, im Nordosten an einen Lagunensee, vor diesem lag eine Bucht, in der sich vermutlich der in der Lokalgeschichte des Kreophylos genannte „Heilige Hafen“ (ἱερός λιμὴν) befand.⁶³ Eine Reihe frühgriechischer Heiligtümer lag in derartigen wasserreichen, oft sumpfigen Gegenden ‚*en limnais*‘ (,ἐν λιμναίς‘), besonders jene der Artemis, für die auch die Epiklese Limnatis überliefert ist,⁶⁴ aber auch solche des Dionysos, der Hera und anderer Gottheiten.⁶⁵ Im Sumpfland gedeiht die Vegetation besonders rasch und üppig. Sie wird zum Lebensraum für zahlreiche Vögel, Amphibien, Fische und andere Tiere. Darin kommen drei Aspekte zum Ausdruck, die in der frühgriechischen Vorstellung der

frühen Heiligtum häufig zur Befestigung von Gelniveaus und Platzanlagen verwendet (siehe unten).

⁶¹ Vgl. KERSCHNER, 1997, 94 f. Abb. 5.8.10; WEISSL, 2002, 329–331 Abb. 8–10; KERSCHNER, 2015, 215 Abb. 13–15.

⁶² Vgl. KERSCHNER, 1997, 104–106.181–182 Abb. 2–3.11; WEISSL, 2002, 331 Abb. 9–10; KERSCHNER/PROCHASKA, 2015, 216 Abb. 15–16.

⁶³ FGrHist 417 F 1 (bei Ath., 8.361d–e). Zur Rekonstruktion der topographischen Situation in der 1. Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr. und zur Lokalisierung des Heiligen Hafens vgl. STOCK et al., 2014, 46–47.49–54 Abb. 1.7–8.

⁶⁴ Diese Epiklese ist zwar häufig für Artemis, jedoch nicht explizit in Ephesos belegt. Zu Artemis Limnatis vgl. MORIZOT, 1999. Zur Verbindung der Artemis mit dem Wasser vgl. MORIZOT, 1994; KERSCHNER, 2015, 213.

⁶⁵ Vgl. BURKERT, 2011 B, 135; KERSCHNER, 2015, 211–213. Beispiele: Heraion von Samos (vgl. KYRIELEIS, 1981, 9 f.; WALTER, 1990, 20 Abb. 7), Dionysos(?)–Heiligtum von Yria auf Naxos (vgl. OHNESORG, 2005 B, 136 f. Abb. 1; OHNESORG, 2013, 227 f. Taf. 29), (Athena) Alea–Heiligtum in Tegea (vgl. ØSTBY, 2014, 17 f. Abb. 5), Apollon–Heiligtum von Eretria (vgl. VERDAN, 2013, 40 f.).

Artemis und in ihrem Kult prägend sind: Sie ist Göttin der Fruchtbarkeit, der wilden, ungezähmten Natur und der Übergänge.⁶⁶

4.2 Eine heilige Eiche als Kultmal

Die Ortswahl des Heiligtums war nicht allein durch die Lage ‚*ἐν λιμναίς*‘ bestimmt. Sie wurde durch ein Kultmal festgelegt, einen heiligen Baum, der das ephesische Heiligtum mit dem Mythos der Amazonen verband.⁶⁷ Über ihn berichtet Kallimachos in seinem Artemis-Hymnos:⁶⁸

„Dir haben auch die Amazonen, Liebhaberinnen des Krieges,
an der Küste in Ephesos einst ein hölzernes Kultbild aufgestellt
unter dem Stamm eines Eichenbaums, vollendet aber dir ein Heiligtum Hippo.⁶⁹
Darum tanzten die Amazonen selber, o Herrscherin Oupis,
zunächst den Waffentanz mit ihren Schilden, dann aber stellten sie sich
im Kreis zu einem weiten Reigen auf ...
Der weite Tempel aber wurde später um jenes hölzerne Kultbild errichtet;
nichts Göttlicheres als dieses Bauwerk wird die Morgenröte je sehen
noch Reicheres; leicht könnte es sogar Python⁷⁰ übertreffen!“⁷¹

Diese Eiche galt den Anhängern des Kultes der Artemis Ephesia als Relikt aus der mythischen Vorzeit, die durch ihre Präsenz im Heiligtum die Legende von der Gründung durch die Amazonen physisch bezeugte.⁷² Wie wichtig die Verknüpfung mit dem Amazonenmythos für das hohe Ansehen des ephesischen Kultes weit über die Grenzen der Stadt hinaus war, belegt

⁶⁶ Vgl. VERNANT, 1985, 15–24; BEVAN, 1986, 131 Anm. 4; MORIZOT, 1994, 207; NILSSON, 1995, 210–213; MORIZOT, 1999, 270 f.; ELLINGER, 2009, 22–26; BURKERT, 2011 B, 135.

⁶⁷ Eine ältere Hypothese (erstmalig BAMMER, 1973/1974, 55–57 Abb. 1; mehrfach wiederholt, u.a. BAMMER/MUSS, 1996, 23 Abb. 20; BAMMER/MUSS, 2010, 63), nach der eine vermutete Quelle beim klassischen Hofaltar Ausgangspunkt des Kultes gewesen sei, wurde inzwischen widerlegt. Die angenommene Quelle existierte nicht (vgl. F. Stock/H. Brückner in: KERSCHNER, 2015, 199–201 Abb. 10–11). Darüber hinaus wurde das Areal des späteren Hofaltars erst seit der Archaik genutzt und kommt daher als kultisches Zentrum des ca. 100 m davon entfernten früheisenzeitlichen Heiligtums nicht in Frage (vgl. KERSCHNER, 2015, 188–198, bes. 198 Abb. 3–9).

⁶⁸ Callim., *Hymn.* 3,237–250. Vgl. KERSCHNER, 2015, 202–210. Zur Bedeutung von Kultmalen im frühgriechischen Heiligtum vgl. SOURVINOU-INWOOD, 1993, 11; BURKERT, 2011 B, 136. Grundlegend zu heiligen Bäumen vgl. BIRGE, 1982. Zu heiligen Bäumen in Artemis-Heiligtümern vgl. KERSCHNER, 2015, 210 f. (mit Literatur).

⁶⁹ ASPER, 2004, 417 Anm. 36, vermutet in Hippo „vielleicht Hippolyte.“ Dagegen PICARD, 1922, 440: „Hippo a été probablement une hypostase d’Artémis ...“ Dafür, dass die Amazone Hippo als eigenständige mythologische Gestalt galt, spricht, dass man bei Erythrai einen Tumulus mit ihrem Namen verband (Val. Max., VI 1, ext. 1).

⁷⁰ Vgl. ASPER, 2004, 417 Anm. 37: „D. i. Delphi.“

⁷¹ Übers.: M. Asper.

⁷² Zur Einbindung des Artemisions in den Amazonenmythos vgl. MAC SWEENEY, 2013, 137–156 (mit Literatur).

die eingangs besprochene Einschätzung des Pausanias (IV 31,8). Der Baum wurde dadurch zum sakrosankten Kultmal, das als ideeller und topographischer Bezugspunkt des gesamten Heiligtums fungierte.⁷³

Da man daran glaubte, dass die Amazonen unter dem Stamm jener Eiche einst das Xoanon der Artemis aufgestellt hätten, war der Standort des Kultbildes unveränderbar, und so nahmen sämtliche aufeinander folgende Tempel der Artemis darauf Bezug, wie Kallimachos (*Hymn.* 3,248) ausdrücklich feststellt: „Der weite Tempel aber wurde später um jenes hölzerne Kultbild errichtet.“ Der frühhellenistische Dichter meint höchstwahrscheinlich den spätklassischen Dipteros 2, der damals gerade fertiggestellt worden war und schon bald danach in die hellenistischen Listen der Sieben Weltwunder aufgenommen wurde.⁷⁴ Das Kultbild war hier ebenso wie in dem spätarchaischen Vorgängerbau mit nahezu gleichem Grundriss, dem Dipteros 1 (sogenannten Kroisos-Tempel) in einem Schrein im hypäthralen Sekos aufgestellt (Abb. 16, S. 72 f.). Dieser Naikos nutzt den östlichen Teil der ältesten Tempelanlagen – Naos 1 und 2 (Abb. 7; Abb. 16–17, S. 72–75) – als Fundament und bewahrt somit exakt den traditionellen Standort des Kultbildes. Die sechs aufeinanderfolgenden Tempel der Artemis, die vom 7. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr. erbaut werden, weichen zwar in ihren Grundrissen und Dimensionen voneinander ab. Sie beziehen sich jedoch alle auf denselben, unverrückbaren Fixpunkt: den mythischen ersten Standort des Xoanon. Um diesen kultischen Mittelpunkt des gesamten Heiligtums herum ‚wuchsen‘ die immer größer werdenden Tempel gleichsam wie die Jahresringe eines Baumstammes (Abb. 17, S. 74 f.).

4.3 Die protogeometrische Anschüttung und der Kult im früheisenzeitlichen Heiligtum

Zum früheisenzeitlichen Heiligtum gibt es keine zeitgenössischen Schriftzeugnisse, doch lassen sich Grundzüge des Kultgeschehens durch die Analyse des Fundspektrums in der bereits erwähnten protogeometrischen Aufschüttung erschließen (Abb. 4–6).⁷⁵ Nach der stilistischen Entwicklung der enthaltenen Keramik zu urteilen, akkumulierten sich die enthaltenen Funde in einer Zeitspanne von ungefähr eineinhalb Jahrhunderten, bevor sie in der 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts v. Chr. deponiert wurden.⁷⁶ Die ältesten Gefäße gehören der frühprotogeometrischen, eines vielleicht sogar noch

⁷³ Vgl. KERSCHNER, 2015, 215–218.

⁷⁴ Vgl. KERSCHNER, 2015, 208 (mit Literatur).

⁷⁵ Vgl. KERSCHNER, 2003 A; FORSTENPOINTNER et al., 2008, 33–35 Abb. 12–18; KERSCHNER, 2011, 24–25.27 Abb. 1–2.

⁷⁶ Vgl. KERSCHNER, 2003 A, 246 Taf. 39–40; KERSCHNER, 2006 B, 369 f.; KERSCHNER, 2014, 129–135 Abb. 8.11.13–18.