

KATJA SPORN – SABINE LADSTÄTTER –
MICHAEL KERSCHNER (HRSG.)

NATUR – KULT – RAUM

**Akten des internationalen Kolloquiums
Paris-Lodron-Universität Salzburg, 20.–22. Jänner 2012**

ÖAI

Österreichisches Archäologisches Institut
Sonderschriften Band 51

Das Österreichische Archäologische Institut ist eine Forschungseinrichtung des Bundesministeriums für Wissenschaft, Forschung und Wirtschaft



Umschlagbild: Blick vom Gipfel des Lykaion Richtung Megalopolis
Foto © Katja Sporn, Aufnahme 2009

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the Internet at <<http://dnb.ddb.de>>

Alle Rechte vorbehalten
ISBN 978-3-900305-72-7
ISSN 1998-8931
Copyright © 2015 by Österreichisches Archäologisches Institut Wien
Redaktion: Barbara Beck-Brandt, Florian Jaksche
Umschlaggestaltung: Büro Pani
Satz und Layout: Wolfgang Maier PlanungsGesmbH
Gesamtherstellung: Holzhausen Druck GmbH



MICHAEL KERSCHNER
MIT EINEM BEITRAG VON
FRIEDERIKE STOCK UND HELMUT BRÜCKNER

DER URSPRUNG DES ARTEMISIONS VON EPHEOS ALS NATURHEILIGTUM

NATURMALE ALS KULTISCHE BEZUGSPUNKTE IN DEN
GROSSEN HEILIGTÜMERN IONIENS

1. DIE QUELLENLAGE: SCHRIFTLICHE ÜBERLIEFERUNG UND ARCHÄOLOGISCHE EVIDENZ¹

Die Anfänge des Kultes im Artemision von Ephesos liegen in den sog. Dunklen Jahrhunderten, aus denen uns zeitgenössische Schriftquellen fehlen. Daher besitzen wir keine unmittelbaren Zeugnisse über die Gründung des Heiligtums, über deren Anlass und deren Umstände. Die Kultlegende, in der die Ephesier selbst den Ursprung ihres wichtigsten Heiligtums erklärten, ist nur ausschnitthaft und in späteren Versionen überliefert². Die Frage, ob einzelne Elemente davon die Situation in der Früheisenzeit oder gar der späten Bronzezeit widerspiegeln, lässt sich aus diesen fragmentarischen Erzählungen allein nicht mit Sicherheit beantworten³.

Die archäologische Evidenz zu den Anfängen des Heiligtums umfasst eine große Anzahl an Funden, hauptsächlich Gefäßkeramik, aus dem späten 11. bis frühen 9. Jahrhundert v. Chr. und auch einige Fragmente, die bis in die späte Bronzezeit zurückreichen⁴. Die freigelegte Fläche, die auf das Aussehen des Temenos in der Früheisenzeit rückschließen lässt, ist jedoch aufgrund späterer Überbauung und des seit der Antike angestiegenen Grundwasserspiegels sehr eingeschränkt.

¹ Die hier vorgelegte Studie ist die erweiterte Fassung meines Vortrags auf dem Salzburger Kolloquium, in die nachträglich die neuesten Ergebnisse der interdisziplinären paläogeografischen Forschungen und laufenden Untersuchungen zu den Bauphasen der Tempel im Artemision eingearbeitet wurden. Beides wäre nicht möglich gewesen ohne die Unterstützung von Sabine Ladstätter (Wien), die als Grabungsleiterin von Ephesos die paläogeografischen Bohrungen in und um das Artemision ermöglichte und in zahlreichen Diskussionen wichtige Anregungen zu den Forschungen zum vorhellenistischen Artemision gab. Meinen Co-Autoren Friederike Stock und Helmut Brückner (Köln) danke ich für den inspirierenden Diskurs, der für interdisziplinäre Kooperationen so entscheidend ist. Wichtige Hinweise verdanke ich darüber hinaus Alexander Herda (Athen/Berlin), Alan W. Johnston (London), S. Ladstätter (Wien), Walter Prochaska (Leoben), Christoph Samitz (Wien), Günther Schörner (Wien), Alexander Sokolicek (New York), Martin Steskal (Wien), Hans Taeuber (Wien) und Lilli Zabrana (Wien). R. R. R. Smith (Oxford) und B. Yıldırım (Harvard) danke ich für die Vorlage für Abb. 12. Die redaktionelle Betreuung lag bei Barbara Beck-Brandt in bewährten und engagierten Händen.

² Vgl. Fischer 2010.

³ Vgl. zur Problematik, ob mythische Überlieferungen historische Kerne enthalten können: Prinz 1979, 371–376; Graf 1991, 129 f.; Patzek 1992, bes. 203–240; Scheer 1993, 34–65; Morris 1997; Kyrieleis 2006, 61 f. 69. 76 f. Zusammenfassend zu Funktion und Wirkungsweise griechischer Mythen: Graf 1991, 117–137; Gehrke 1994; Gehrke 2004; Hall 2007; Hölkeskamp 2009 (jeweils mit Lit.).

⁴ Kerschner 2003a; Kerschner 2003b; Forstenpointner u. a. 2008. Eine vollständige Vorlage aller bisherigen spätbronzezeitlichen Befunde und Funde wird vom Verf. in Zusammenarbeit mit B. Eder (Wien) vorbereitet.

Im Folgenden sollen sowohl die archäologischen als auch die literarischen Zeugnisse daraufhin untersucht werden, inwieweit sie Rückschlüsse auf die Ursprünge des Kultes, die Wahl des Kultplatzes und auf das Aussehen des frühesten Heiligtums erlauben. Methodisch ist dabei zu berücksichtigen, dass nur die archäologische Evidenz einen authentischen Einblick in die zu untersuchende Epoche gibt. Hier erweitern interdisziplinäre Ansätze – wie in unserem Fall die paläogeografischen Bohrkernanalysen – die Möglichkeiten der Grabungsarchäologie. Allerdings wird dieses Bild immer unvollständig bleiben, weil es nur indirekte Rückschlüsse auf religiöse Vorstellungen und rituelle Praxis zulässt. Gerade für die Frage nach der Bedeutung der Natur im frühen Heiligtum setzt die Vergänglichkeit organischer Materialien der Archäologie deutliche Grenzen. Unter diesem Gesichtspunkt scheint es legitim, auch die mythologische Überlieferung als Quellengattung heranzuziehen, allerdings in dem Bewusstsein, dass daraus abgeleitete Vorstellungen vom früheisenzeitlichen Heiligtum stets den Unsicherheitsfaktor enthalten, dass authentische Überlieferungen von späteren Konstruktionen oft nur schwer, manchmal auch gar nicht zu trennen sind⁵. Spätere Ergänzungen verfolgen häufig den Zweck, heterogene Überlieferungsstränge zu systematisieren oder den Zeitgenossen nicht mehr verständliche Vorgänge zu erklären⁶. Gingen die Autoren dabei nach bestimmten, weit verbreiteten Schemata vor, sind diese späteren Überformungen leichter zu erkennen, so etwa bei aitiologischen Erläuterungen oder der Erfindung eponymer Heroen. Umgekehrt ist es jedoch so gut wie unmöglich, die Authentizität eines historischen Überlieferungskernes allein aus dem Text heraus zu beweisen. Hier kann ein archäologischer Befund unter der Voraussetzung klärend wirken, dass er für sich und unabhängig vom Mythos analysiert wurde.

2. DIE BISHERIGE HYPOTHESE EINER QUELLE ALS AUSGANGSPUNKT DES KULTES

Wasser war in griechischen Heiligtümern von großer Bedeutung, sowohl aus kultischen als auch aus praktischen Gründen. Es wurde zur rituellen Reinigung verwendet, war aber auch beim Tieropfer und beim anschließenden Festmahl unverzichtbar⁷. Fließendem Wasser schrieb man besondere Reinigungskraft zu⁸, und daraus erklärt sich, dass zahlreiche Temene eine Quelle einschließen. Manche, zu denen auch das Artemision in Ephesos zählte, lagen an einem Fluss⁹. Wo Fluss- und Quellwasser fehlten oder nicht ausreichten, grub man Brunnen und legte Zisternen an.

In Heiligtümern der Artemis spielte Wasser eine besonders wichtige Rolle (vgl. unten 3.1.5), so auch im ephesischen Artemision. In der Grabung 1994 konnte das Bett eines Flusses, vermutlich das des überlieferten Selinus, unter der östlichen Sekosmauer des Dipteros 1 archäologisch nachgewiesen werden (Abb. 1. 13–15)¹⁰. Xenophon erschien der Fluss als ein so wesentliches Element dieses Heiligtums, dass er für das Temenos der Artemis Ephesia, das er auf seinem Landgut im triphylischen Skillous im frühen 4. Jahrhundert v. Chr. anlegte, ebenfalls ein Grundstück an den Ufern eines Flusses wählte, der darüber hinaus auch noch Selinus hieß¹¹. Archäologisch fassen lässt sich vermutlich auch der Ritus der Hydrophorie, wie F. Brein anhand von Deponierungen archaischer Hydriskoi und Kännchen unter dem spätklassischen Hofaltar wahrscheinlich machen konnte¹².

⁵ Vgl. Kyrieleis 2006, 77 f.

⁶ Vgl. Scheer 1993, 63–65.

⁷ Parker 1983, 20. 36. 50. 226 f. 371; Trinkl 2009, 161–170 (mit Lit.); Burkert 2011, 93 f. 97. 114. 117. 122. 124 f. 127. 138.

⁸ Parker 1983, 226 f.

⁹ Xen. an. 5, 3, 8; Plin. nat. 5, 31 (*et templum Dianae complexi e diversis regionibus duo Selinutes*). Vgl. Benndorf 1906, 69.

¹⁰ Kerschner u. a. 1997, 91–93 Abb. 2–4; Weißl 2002, 324 Abb. 6; Kerschner – Prochaska 2011, 76; Stock u. a. 2014, 35. 47. 50. 56 Abb. 1. 7.

¹¹ Xen. an. 5, 3, 7–8. Zum Heiligtum in Skillous: Hupfloher 2009, 338–340 (mit Lit.).

¹² F. Brein in: Bammer u. a. 1978, 119. 122 f. Abb. 4–5 Taf. 40; vgl. Muthmann 1975, 319; Trinkl 2009, 163 (zu Ephesos). 169 f. (zur Hydrophorie). Inschriftlich überliefert ist die Hydrophorie im Kult der Artemis Pytheie in Didyma:

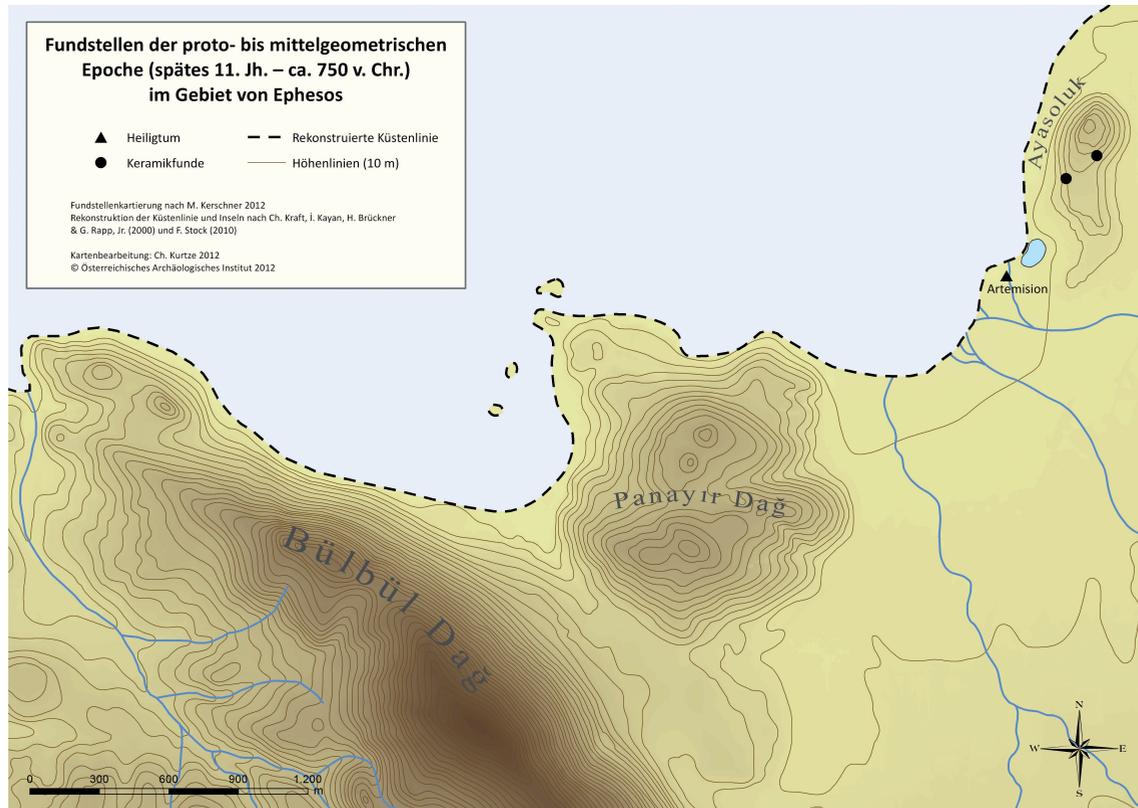


Abb. 1 Ephesos in der frühen Eisenzeit (spätes 11. Jh. – ca. 750 v. Chr.)
(Kartenerstellung C. Kurtze 2012. Fundstellenkartierung M. Kerschner 2012. © ÖAI Wien)

Im gesamten bisher ausgegrabenen Bereich des Temenos wurde jedoch weder ein antiker Brunnen¹³ noch eine architektonisch gefasste Quelle gefunden¹⁴. Die unmittelbare Nähe des Flusses Selinus mag Brunnen bis zu einem gewissen Grad erübrigt haben, zugleich ist bei der Beurteilung der archäologischen Evidenz zu bedenken, dass vom Temenos des Artemisions bisher nur ein kleiner Ausschnitt bekannt ist¹⁵.

Die aufwendigste Einrichtung in Zusammenhang mit Wasser, die bisher im Artemision entdeckt wurde, ist eine Leitung aus Bleirohren und Marmormuffen, die A. Bammer 1968 vor der

Günther 1971, 12. 18, 116; Tuchelt 1973, 34–36; Fontenrose 1988, 125–129; Tuchelt 1992, 37; Herda 2006, 298 mit Anm. 2123.

¹³ Ein mittelalterliche Brunnen wurde 1982 im Bereich des archaischen Monumentalaltars ausgegraben, vgl. Weißl 2005, 13, ein weiterer 2014 im östlichen Abschnitt des Dipteros 2.

¹⁴ Wood 1877, 173 stieß nördlich des römischen Gebäudes mit dem Tritonsmosaik (zur Lage: Zabrana 2011, 341 f. Abb. 1) in 14 Fuß (= 4,3 m) Tiefe unter dem neuzeitlichen Bodenniveau auf »a beautiful spring of fresh water«. Er erwähnt jedoch keine antike Einfassung. Diese Quelle liegt deutlich höher als die geometrischen, archaischen und klassischen Schichten. Zur Sedimentationsgeschichte des Artemisions: Stock u. a. 2014, 39–49 Abb. 4–6; Ladstätter (in Druck).

¹⁵ Die Ausgrabungen des 20. Jhs. konzentrierten sich auf die Tempel der Artemis und die dazugehörigen Altäre. In den restlichen Bereichen des heiligen Bezirkes legte J. T. Wood in den Jahren 1869–1874 zahlreiche Schnitte an, deren Ergebnisse er jedoch nur summarisch vorlegte: Wood 1877, 132 f. 149. 153. 247–250. Zusammenfassend zu den Grabungen im Temenos: Zabrana 2011, 341–344 Abb. (mit Lit.); Kirbihler – Zabrana (in Druck). Erst 2009 wurden die Forschungen im Temenos unter der Leitung von S. Ladstätter wieder aufgenommen. Die bisherigen Schwerpunkte waren das kaiserzeitliche Odeion – Zabrana 2011 – und eine Türbe des 14. Jhs. n. Chr.: Ladstätter (in Druck).



Abb. 3 Ephesos, Artemision. Spätklassischer Hofaltar. Ansicht von Süden während der Ausgrabung 1970. Der Kanal mit der bleiernen Druckwasserleitung (links unten) ist vom Grundwasser bedeckt (Foto A. Bammer. © ÖAI Wien)

Südwestecke des spätklassischen Hofaltars freilegte (Abb. 2–9)¹⁶. Sie geht von einer runden Aussparung im Fundament des Pflasters aus und läuft Richtung Südwesten. Die Aussparung interpretierte A. Bammer als Fassung einer Quelle¹⁷ und formulierte darauf aufbauend die Hypothese, darin sei der Ursprung des Kultplatzes zu sehen: »Nur eine Gegebenheit zeichnete diesen Ort vor anderen entlang der Küste aus: Hier entsprang nahe am Ufer eine Süßwasserquelle. Für die beutesuchenden Griechen, die mit ihren Schiffen die ionischen Gewässer befuhren, war eine Quelle dieser Art eine Existenzfrage. Daher ist es nur zu verständlich, dass sie den Ausgangspunkt für einen Kult gebildet hat.«¹⁸ Eine Verbindung mit der Gründungslegende von Ephesos schafft A. Bammer, indem er vorschlägt: »Vielleicht ist sie mit der Hypelaios benannten heiligen Quelle identisch.«¹⁹

Betrachten wir den Befund genauer. Die Ausnehmung im polygonalen Pflasterfundament liegt nicht im Altar selbst, sondern unmittelbar westlich vor der südwestlichen Ecke der Umfassungsmauer, die A. Bammer und U. Muss als Risalit rekonstruieren, G. Kuhn hingegen als gerade auslau-

¹⁶ Bammer 1966/67, 23 f. Abb. 12; Bammer 1972b, 720 f. Abb. 1. 3. 16–17; Bammer 1973/74, 55–57 Abb. 1 Taf. 12 Beil. 1; Tölle-Kastenbein 1990, 50. 86 f. Abb. 26; Muss u. a. 2001, 35–37 Abb. 36. 63–64. 93–98. 101–121. 484 (mit älterer Lit.); zuletzt: Bammer – Muss 2006, 61 Abb. 4–6.

¹⁷ Erstmals: Bammer 1972b, 720 (»Ausnehmung für eine Quelle bzw. einen Brunnen ... für die rituelle Opferreinigung«).

¹⁸ Erstmals: Bammer 1973/74, 55–57 Abb. 1; später mehrfach wiederholt, u. a. Bammer – Muss 1996, 23 Abb. 20; Muss u. a. 2001, 32 Taf. 35 Abb. 98 (mit ausführlicher Lit.); Bammer – Muss 2006, 61; zuletzt: Bammer – Muss 2010, 63. Kritisch dazu: Muthmann 1975, 319; Tölle-Kastenbein 1994, 45 (»Als gesichert kann die Quelle nahe dem Altar nicht betrachtet werden.«)

¹⁹ Bammer 1973/74, 57; Bammer u. a. 1978, 145 f. Zustimmung mit Vorbehalt: F. Brein in: Bammer u. a. 1978, 123; Muss u. a. 2001, 36 (»... kann nicht bewiesen werden, bleibt aber nach wie vor wahrscheinlich«). Dagegen: Muthmann 1975, 319. Überlieferung zur Quelle Hypelaios: Kreophylos (FGrHist III 417 F 1) bei Athen. 8, 361c–e (62); Strab. 14, 1, 4; 14, 21; zusammenfassend zur Diskussion: Stock u. a. 2014, 36 f. (mit Lit.).



Abb. 4 Ephesos, Artemision. Spätklassischer Hofaltar. Steinplan mit den Abschnitten der Grabungen 1966–1971 (Bammer 1973/74, Beil. 1. © ÖAI Wien)

fendes Mauerende (Abb. 2)²⁰. Während G. Kuhn von einer einfachen runden Öffnung im Vorplatz des Altars ausgeht, nimmt A. Bammer hier einen noch zur Altareinfassung gehörenden »Risalit« an²¹, U. Muss hingegen einen »Annex«, der »anscheinend als Fundament einer architektonischen Fassung der Quelle zu interpretieren« sei²². Allerdings räumt sie ein: »Für eine architektonische Gestaltung der Quelle, etwa in Form eines Quellhauses, existieren aber keine Werkstücke.«²³

Die Aussparung ist rund, jedoch nicht kreisförmig. In ihrem nördlichen und westlichen Teil ist sie ellipsoid begrenzt, im Südwesten schließt sich eine halbrunde Erweiterung an (Abb. 5. 7)²⁴. Diese unregelmäßige Form spricht gegen einen Brunnen, wie ihn A. Bammer erwog²⁵. Entscheidend ist aber, dass bei einer Nachgrabung im Inneren der Aussparung im September 1970 keine Reste eines Schachtes gefunden wurden, wie er bei einem Brunnen zu erwarten wäre²⁶.

In die unregelmäßig gerundete Aussparung mündet im Süden eine »Wasserleitung aus 20 cm starken, gegossenen Bleirohren, die mit trommelartigen 34–35,5 cm starken Marmoruffen verbunden waren ... Die Leitung liegt in einer Rinne, die erst nach dem Verlegen des Fundamentes zu diesem Zwecke angelegt wurde« (Abb. 4–8)²⁷.

Die Funktion dieser aufwendigen Wasserleitung ist bis heute nicht befriedigend geklärt. Nach einer Hypothese A. Bammers soll die »Kapazität« der vermuteten Quelle »bald nicht mehr genügt haben, denn bereits die trapezförmige Rinne, und nach der Erbauung des Thrinkos [= die Einfassung des Hofaltars] die Bleirohrleitung, führten Wasser zu«²⁸. Diese Annahme wirft mehrere Fragen auf:

- Wann wurde die Wasserleitung angelegt?

Da der spätclassische Hofaltar nicht stratigrafisch ausgegraben wurde²⁹, ist eine kontextuelle Datierung anhand von Funden nicht möglich. In der relativen Chronologie lässt sich festhalten, dass die Bleirohrleitung nach dem Plattenpflaster des Altarplatzes entstand, in dessen polygonales Fundament eine Rinne eingehauen worden war, in der die Leitung dann verlegt wurde. Die Meißelspuren (Abb. 8), die entlang der Rinne gröber ausfielen als an den anderen Kanten, zeigen, dass sie in das bereits bestehende Fundament eingetieft wurde. Das Pflasterfundament des Altarvorplatzes entstand gleichzeitig mit der Umfassungsmauer des Altarhofes, für die wiederum der

²⁰ Bammer 1972b, 720 Abb. 3; Bammer 1984, 132–135 Abb. 75–76; Muss u. a. 2001, 35 f.; Kuhn 1984, 208 Abb. 2. Zusammenfassend zur Diskussion der unterschiedlichen Rekonstruktionen des spätclassischen Hofaltars: Kerschner – Prochaska 2011, 117–123 Abb. 12. 23–24. 30–31.

²¹ Bammer 1972b, 720.

²² Muss u. a. 2001, 35 f. Ähnlich bereits Bammer 1966/67, 24: »die architektonische Fassung einer Wasserquelle für die Opferhandlung«.

²³ Muss u. a. 2001, 36.

²⁴ Bammer 1973/74, Beil. 1; wiederholt u. a. in Bammer 1972b, Abb. 3; Bammer 1984, 56 f. Abb. 26; Muss u. a. 2001, Abb. 94. Fotos: Bammer 1973/74, Taf. 12. Auf den späteren Plänen, Detailzeichnungen sowie auf den Fotos ist hingegen eine unregelmäßige Fehlstelle zu sehen, z. B. Bammer 1972b, Abb. 2; Bammer 1984, 132 f. Abb. 75; Muss u. a. 2001, Abb. 63. 93. 96–97. Vermutlich sind die fehlenden Randblöcke im Winter nach der Tiefgrabung im Inneren der Aussparung (September 1970) abgerutscht, da bereits im darauffolgenden Sommer das »Betonieren und Sanieren der Quellfassung« (Tagebucheintrag vom 8. 9. 1971) notwendig geworden war. Der Originalbefund ist heute verloren, vgl. Muss u. a. 2001, Abb. 64–65. 95.

²⁵ Bammer 1972b, 720 (»Ausnehmung für eine Quelle bzw. einen Brunnen«). Hingegen spricht Veters 1971, 90, von einer »Quelle«.

²⁶ Vgl. Tagebucheintrag vom 24. 9. 1970.

²⁷ Muss u. a. 2001, 35 (mit Lit.). Die beiden nördlichsten Rohre waren ursprünglich vorhanden, fehlen aber in den Plänen, weil sie »ins Grabungshaus bzw. ins Museum gebracht« wurden, ohne sie *in situ* zu dokumentieren, vgl. Muss 2001, 36 Anm. 115. Hier auf Abb. 8 ist rechts unten eines der später abtransportierten Bleirohre *ex situ* zu sehen.

²⁸ A. Bammer in: Bammer u. a. 1978, 145 f.; zustimmend: Muss u. a. 2001, 36; mehrfach wiederholt, zuletzt: Bammer – Muss 2006, 61. Mit der »trapezförmigen Rinne« ist eine ca. 30 m lange offene Rinne des 6. Jhs. v. Chr. gemeint, die von Ostsüdost auf das Gelände des späteren Hofaltars hinführt, vgl. Bammer 1972/75, Abb. 3; Bammer 1973/74, 56 Abb. 1 Taf. 10–11; Bammer 1984, 156 Abb. 78–79; vgl. hier Abb. 2 (links unten, der Bauzeit des Dipteros I zugerechnet).

²⁹ Bammer 1994, 29.

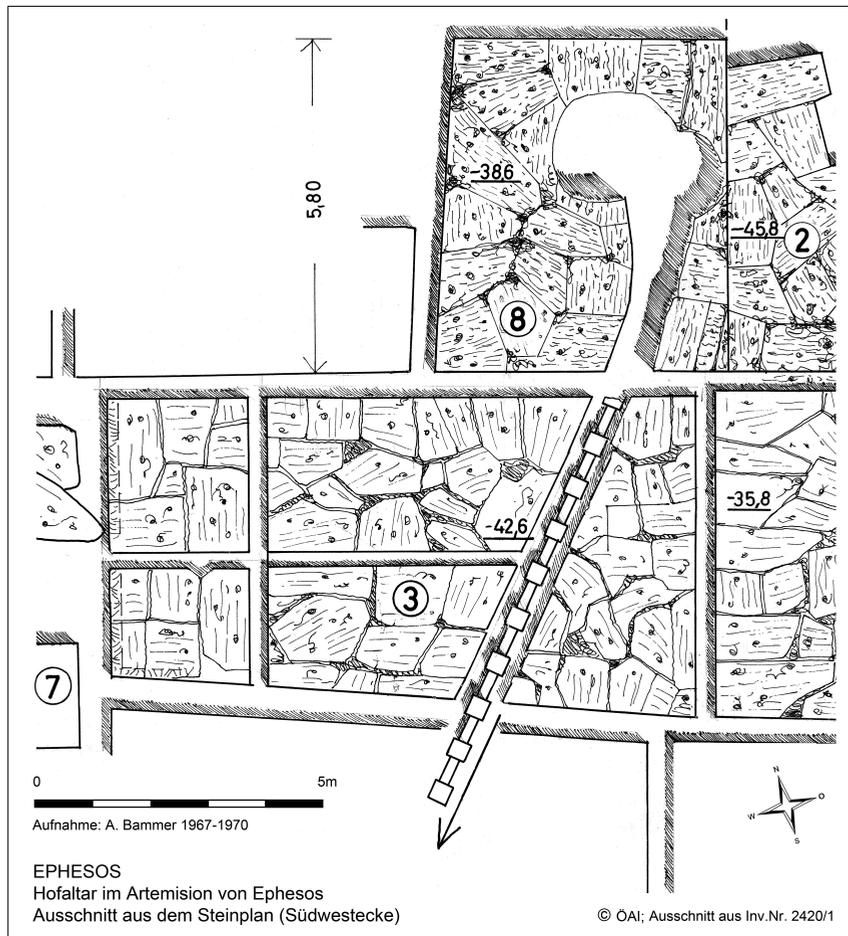


Abb. 5 Ephesos, Artemision. Spätklassischer Hofaltar. Steinplan. Südwestecke mit Druckwasserleitung und Aussparung im Fundament (Planaufnahme A. Bammer. © ÖAI Wien)

Brand des Dipteros 1 im Jahr 356 v. Chr. einen *terminus post quem* darstellt³⁰. Dieser gilt damit auch für die Verlegung der Bleirohrleitung. Einen weiteren Anhaltspunkt liefern die Formen der in die Marmormuffen eingemeißelten Buchstaben (Abb. 9), deren Datierung jedoch kontrovers diskutiert wird³¹. U. Muss schlug eine Entstehung im 5.–4. Jahrhundert v. Chr. vor³². Einen wesentlich jüngeren Zeitansatz vertrat U. Weber, wonach die Buchstaben »ihrer Form nach nicht älter als das 2. Jh. v. Chr.« sind³³.

³⁰ Bammer 1989, 10 unter Bezug auf eine »Schicht mit verbranntem Marmor ... unterhalb des östlichen Altarraumfassungsfundamentes«. Zur Widerlegung der Gegenargumente von Muss u. a. 2001, 40: Kerschner – Prochaska 2011, 121.

³¹ Muss u. a. 2001, 35 f. 125 Abb. 110–121 (mit Lit.). Weber 2013, 391 vermutet ihren Zweck als »Unternehmermarken? Versatzmarken stellen die Buchstaben kaum dar, weil sie sich oft wiederholen und eigentlich unnötig waren; die Bleirohrstücke hatte man in den Muffen mit Blei vergossen; Passgenauigkeit war folglich nicht erforderlich und somit auch die Reihenfolge der Teile bei einer Neuverlegung beliebig möglich«.

³² Muss u. a. 2001, 36: »Die Buchstabenformen auf den Marmormuffen kommen auch auf Inschriften des 5. und 4. Jhs. v. Chr. vor.« Diese Datierung stützt die Annahme von Bammer 1984, 131, »daß die Umfassung des Altars bereits im 5. Jh. v. Chr. errichtet worden ist und das Fundament im 4. Jh. v. Chr. für den Neubau des Hofaltars wiederverwendet wurde«, vgl. Bammer 1973/74, 57, widerspricht jedoch Bammers früheren Datierungsvorschlägen, vgl. Kuhn 1984, 213 mit Anm. 78; Kuhn 2003, 219. Zusammenfassend zur Diskussion: Kerschner – Prochaska 2011, 117–123 (mit Lit.).

³³ Weber 2013, 391. A. W. Johnston (London) verdanke ich die Mitteilung: »The only vague clue is the phi, whose shape looks more C4 than C5. I would have no difficulty with a later C4 date, but cannot rule out anything after



Abb. 6 Ephesos, Artemision. Spätklassischer Hofaltar. Ansicht von Südwesten während der Ausgrabung 1970. Im überschwemmten Kanal der bleiernen Druckwasserleitung, der südlich (rechts) über das Altarfundament hinaus verfolgt wurde, sind die Marmormuffen erkennbar (Foto A. Bammer. © ÖAI Wien)



Abb. 7 Ephesos, Artemision. Spätklassischer Hofaltar. Bleierne Druckwasserleitung mit Marmormuffen im Altarfundament, im Hintergrund die ovale Aussparung im Pflasterfundament. Ansicht von Süden (Foto A. Bammer. © ÖAI Wien)



Abb. 8 Ephesos, Artemision. Spätklassischer Hofaltar. Bleierne Druckwasserleitung mit Marmormuffen im Altarfundament. Ansicht von Nordosten (Foto A. Bammer. © ÖAI Wien)



Abb. 9 Ephesos, Artemision. Spätklassischer Hofaltar. Marmorne Muffe der Bleiwasserleitung mit Versatzmarke (Foto A. Bammer. © ÖAI Wien)

- In welche Richtung floss das Wasser?

G. Stanzl stellte bei der zeichnerischen Dokumentation im September 1971 ein Gefälle nach Südwesten hin fest³⁴. Dessen ungeachtet nahm A. Bammer an, dass »die Bleirohrleitung ... dazu [diente],

450.« H. Taeuber (Wien) danke ich für die Einschätzung, die Buchstabenformen seien »frühestens Ende des 4. Jhs. zu erwarten, können aber auch noch deutlich später auftreten«.

³⁴ Bammer 1972/75, 381 f. Abb. 1. Vgl. Bammer – Muss 2006, 63 Abb. 4.

den Altar mit Wasser zu versorgen, das man zur Säuberung des Hofes nach den Opferschlachtungen benötigte³⁵, und ging damit von der umgekehrten Fließrichtung aus³⁶. U. Muss, die Bammers Interpretation folgte, erkannte den Widerspruch und versuchte ihn folgendermaßen aufzulösen: »Die von G. Stanzl angefertigte Zeichnung der Bleirohrleitung sieht ein leichtes Gefälle nach außen vor, und damit eine Flussrichtung des Wassers aus dem Altar hinaus. Da sich aber durch die Änderung des Wasserspiegels und zahlreiche Bauarbeiten die ursprüngliche Neigung der Rohre verändert hat, kann diese nicht die ursprüngliche sein. ... Wasser mithilfe einer aufwendigen Bleirohrleitung aus dem Altar wegzuführen, ergibt dagegen keinen Sinn.«³⁷ Dem letztgenannten Argument ist zweifelsohne zuzustimmen³⁸, doch werden die als Erklärung angeführten Niveauverschiebungen nicht näher belegt und sind im erhaltenen Befund auch nicht zu erkennen. Die Rinne, in der die Bleirohrleitung verlegt ist, wurde in die Blöcke des massiven Pflasterfundamentes eingehauen, deren Oberkanten keine signifikanten Niveauunterschiede oder Verwerfungen aufweisen (Abb. 7–8). Eine plausible Erklärung scheint mir dagegen die Art der Wasserleitung selbst zu liefern. Eine Druckrohrleitung ist nur dann sinnvoll³⁹, wenn eine Senke überwunden werden soll, ohne dafür eine Aquäduktbrücke anzulegen. Liegt der Ausgangspunkt der Leitung hoch genug, dann kann Wasser nach dem Prinzip der kommunizierenden Gefäße auch Steigungen überwinden. Daraus ergibt sich die nächste Frage:

- Von wo ging die Wasserleitung aus?

Diese Frage lässt sich anhand der vorhandenen Evidenz nicht beantworten, da die Bleirohrleitung nur auf eine Länge von ca. 10 m ausgegraben wurde. Behielt sie die bis dahin eingeschlagene Richtung bei, so traf sie auf die Flüsse Selinus und Marnas (Abb. 1), von denen sie vermutlich gespeist wurde. Weshalb man dafür eine Druckwasserleitung errichtete, könnte nur geklärt werden, wenn sich der genaue Verlauf eruieren ließe. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass der Bleirohr-

³⁵ Bammer 1984, 131.

³⁶ Bammer 1972b, 720 Abb. 1–3: »Dahin [nämlich zu »einer Ausnehmung für eine Quelle bzw. einen Brunnen«] führt von Süden her eine 20 cm starke Bleirohrleitung mit Marmormuffen.« Bemerkenswert ist allerdings, dass Bammer 1966/67, 23 f. unmittelbar nach der Entdeckung der Bleirohrleitung von der umgekehrten Flussrichtung ausgegangen war: »aus dessen rundem exzentrischen Trichter eine Wasserleitung ... nach Süden führt«.

³⁷ Muss u. a. 2001, 36.

³⁸ Entgegen der Annahme von Muthmann 1975, 319: »Die Rohrleitung sollte wohl einen zeitweiligen Wasserüberfluß beseitigen.« Hinzu kommt, dass die Bleirohre mit ihrem Durchmesser von 20 cm zu klein dimensioniert gewesen wären, um die Abwässer des gesamten Altarhofes nach winterlichen Starkregen oder bei der Reinigung nach einem der großen Tieropfer abzuleiten. Zur Entwässerung dienten vielmehr Rinnen im Plattenpflaster, die ein »Gefälle nach Westen« – Bammer 1966/67, 23 – aufweisen, nicht nach Südwesten, also der Richtung der Leitung; vgl. Muss u. a. 2001, 35 Abb. 57–58, 93 sowie hier Abb. 3–6.

³⁹ Nach Tölle-Kastenbein 1990, 86 f. Abb. 26 sprechen »die Zeitstellung und die Fundumstände eher für eine Gefälledenn eine Druckleitung«, doch ist gerade die hohe Datierung umstritten, wie oben dargelegt. Unklar ist die Angabe von Muss u. a. 2001, 35 Abb. 105: »An die Bleirohre schlossen im Süd-Westen zwei Tonrohre an. Dieser Zustand läßt sich heute nur mehr anhand eines Photos dokumentieren – aufgenommen im Hof des Grabungshauses.« Weder gibt es ein In-situ-Foto dieser Tonrohre in Zusammenhang mit der Bleirohrleitung, noch sind sie in dem Plan – Muss u. a. 2001, Abb. 94; hier Abb. 4 – wiedergegeben, der während der Grabung aufgenommen wurde und die genannten Tonrohre nicht zeigt, stattdessen Marmormuffen bis an die Grabungsgrenze. Im Grabungstagebuch sind diese Tonrohre nicht erwähnt, und die Inventarnummern dieses Jahres enden mit ART 70/K29 (Tagebucheintrag vom 7. 10. 1970). Die Inventarnummer der Tonrohre, ART 70/K30, wurde offensichtlich nachträglich vergeben, ohne dass der Kontext notiert worden wäre. Es scheint mir daher wahrscheinlich, dass diese beiden Rohre von einer im selben Jahr gefundenen tiefer gelegenen, anders orientierten Tonrohrleitung stammen – Veters 1971, 90; Muss u. a. 2001, 35 Abb. 104 – und erst im Grabungshaus mit der Bleirohrleitung zusammengestellt wurden. Auf dem Foto Muss u. a. 2001, Abb. 105 ist nicht ersichtlich, ob die Tonrohre überhaupt in ihrem Durchmesser zu den Bleiropren passen. Nach den Zeichnungen Muss u. a. 2001, Abb. 107–108 beträgt der Innendurchmesser der Tonrohre 9 cm, während der (Außen [?]-)Durchmesser der Bleirohre mit 20 cm angegeben wird. Eine aufwendige Bleirohrleitung macht in Kombination mit den Tonrohren als Druckwasserleitung keinen Sinn. Möglich wäre höchstens eine spätere Flickung bei geänderter Streckenführung, bei der die Leitung keinem großen Druck mehr standhalten müsste. Viel wahrscheinlicher erscheint mir jedoch, dass die auf dem Foto zu sehende Anordnung im Grabungshaus mit der Fundsituation nichts zu tun hat, das Wissen über die moderne Zusammenstellung aber in den dazwischenliegenden drei Jahrzehnten verloren gegangen ist.

leitung eine ältere Tonrohrleitung vorausging, die nicht auf große Druckbelastung ausgelegt war und auch einen anderen Verlauf nahm⁴⁰. Die spärliche Dokumentation reicht weder aus, um ihren Verlauf zu bestimmen noch um die vorgeschlagene Datierung in die archaische Epoche zu überprüfen⁴¹. Somit bleibt die Frage, die H. Vettters stellte, weiterhin unbeantwortet: »Handelt es sich um einen Vorläufer der Bleirohrleitung?«⁴²

Im Jahr 1974, als A. Bammer seine Hypothese von einer »Süßwasserquelle ... als Ausgangspunkt für einen Kult« formulierte⁴³, waren die archäologischen Befunde aus den Anfängen des Heiligtums in der Früheisenzeit noch nicht entdeckt. Dies gelang ihm erst in den Jahren 1987–1994 bei der Wiederaufnahme der Grabungen innerhalb des Sekos des Dipteros 1, wobei er dank des gesunkenen Grundwasserspiegels und des Einsatzes leistungsstarker Pumpen tiefere Schichten erreichen konnte als ehemals J. T. Wood und D. G. Hogarth⁴⁴. Dabei kamen erstmals fundreiche Deponierungen mit protogeometrischer bis spätgeometrischer Keramik und sogar einzelne spätbronzezeitliche Keramikfragmente zutage⁴⁵. Die früheisenzeitlichen Straten befinden sich alle innerhalb des späteren Sekos des Dipteros 1⁴⁶. Dort lag im frühen 1. Jahrtausend v. Chr. eine kleine Kuppe im Mündungsbereich eines Flusses, auf welcher der Artemis-Kult seinen noch bescheidenen Anfang nahm⁴⁷. Die frühesten Befunde des Heiligtums aber liegen ca. 100 m östlich jener Aussparung im Pflaster des Altarvorhofes und damit weit entfernt von jener Stelle, an der A. Bammer eine Quelle als Ausgangspunkt des Kultes annahm (Abb. 2). Aus den Grabungen im und unter dem spätklassischen Hofaltar gibt es keine früheisenzeitlichen Funde. Das Gleiche gilt für den gesamten Bereich westlich des späteren Sekos. Wenn das Heiligtum tatsächlich an der vermuteten Quelle seinen Ursprung hatte, weshalb fehlen dann gerade dort Funde aus den ersten drei Jahrhunderten des Kultgeschehens?

Ebenso wenig leuchtet ein, weshalb die frühen Tempel des 7. Jahrhunderts v. Chr. (Abb. 2. 13–16) zwar genau an der Stelle des früheisenzeitlichen Heiligtums errichtet wurden, jedoch 100 m entfernt von jener hypothetischen Quelle, wenn dort tatsächlich der Ausgangspunkt des Kultes gelegen haben sollte? Und warum, wenn die Hypothese wirklich zutrifft, nimmt die Orientierung dieser Tempel keinen Bezug auf das Natural, das doch das ideelle Zentrum des gesamten Heiligtums darstellen müsste? Und schließlich ist zu fragen, weshalb kein antikes Schriftzeugnis von einer Quelle im Artemision berichtet, wenn einer solchen tatsächlich eine Schlüsselrolle bei der Gründung des Heiligtums zugekommen sein soll?

Es spricht also eine Reihe von Argumenten gegen die Hypothese, dass eine Quelle im Altarbereich der Ausgangspunkt des Kultes im Artemision gewesen wäre. Aus diesem Grund wurde im September 2012 direkt in der Aussparung vor der Südwestecke des spätklassischen Hofaltars eine paläogeografische Bohrung durchgeführt, um anhand des geologischen Befundes zu überprüfen, ob sich an dieser Stelle überhaupt eine Quelle befand.

Michael Kerschner

⁴⁰ Eichler 1969, 144 (vermutet darin noch eine Fortsetzung der Bleirohrleitung); Vettters 1971, 90; Bammer 1973/74, 57 Taf. 13, 1; Muss u. a. 2001, 36 Abb. 104. 106–109.

⁴¹ Es existiert nur ein wenig aussagekräftiges Foto der Leitung *in situ* – Bammer 1973/74, Taf. 13, 1 = Muss u. a. 2001, Abb. 104 – jedoch kein Plan. Nach Bammer 1973/74, 57 führte sie »vom Südosten« »zu oder von der Quelle«, nach Vettters 1971, 90, kam sie »aus dem S-Flügel des Altares«. Der Datierungsvorschlag beruht nicht auf dem Fundkontext, sondern auf der relativen Lage zum Altarfundament, die mit »ziemlich tief« (Bammer 1973/74, 57) und »1 m unter der Fundamentoberkante« (Vettters 1971, 90) angegeben wird. Vgl. Muss 2001, 36: »Diese älteste Tonrohrleitung im Areal des Altares wurde während der Ausgrabung nicht weiter untersucht, so daß sich heute über ihre Beziehung zur Quelle keine Aussage machen läßt.«

⁴² Vettters 1971, 90.

⁴³ Bammer 1973/74, 55–57 Abb. 1.

⁴⁴ Bammer 1988; Bammer 1994, 35–39; zusammenfassend mit Lit: Forstenpointner u. a. 2008.

⁴⁵ Kerschner 2003a; Kerschner 2003b; Kerschner 2011; Kerschner 2014 (mit Lit.).

⁴⁶ Kerschner – Prochaska 2011, 76 (mit Lit.).

⁴⁷ Weißl 2002, 324 Abb. 6; Kerschner 2006, 369. 379 f. Abb. 3–4; Kerschner – Prochaska 2011, 76; Stock u. a. 2014, 34. 50 Abb. 1. 7–9.

2.1 Paläogeografische Studie zu der im klassischen Hofaltar der Artemis vermuteten Quelle

Unter dem Artemision lag einst eine Küste. Aufgrund geoarchäologischer Evidenz reichte die maximale marine Transgression im 3. Jahrtausend v. Chr. bis in die Mitte der späteren Dipteroi der Artemis. Im 8. Jahrhundert v. Chr. befand sich die Küstenlinie noch in der direkten Umgebung des Artemisions (Abb. 1. 10)⁴⁸. Die Flüsse Marnas/Derbent und Selinus bauten von Süden her ihre Deltas in die Meeresbucht hinein. Auf den grobklastischen Sedimenten dieser Torrenten wurden ab dem 7. Jahrhundert v. Chr. die Tempel der Artemis errichtet. Im beginnenden Hellenismus hatte sich die Strandlinie bereits 150 m weiter westwärts verschoben. Die kontinuierliche Sedimentation durch Marnas/Derbent, Selinus und später auch Kaystros (Küçük Menderes) führten nach der Antike zur völligen Verschüttung des jüngsten Tempels, des spätklassischen Dipteros 2, unter 5 m mächtigem Alluvium (Abb. 10)⁴⁹.

Vor diesem Hintergrund galt es, ein Detailproblem zu klären: Vor der südwestlichen Ecke des spätklassischen Hofaltars gibt es eine Aussparung im polygonalen Pflaster (Abb. 2–5). U. Muss vermutet dort eine Quelle, die Ausgangspunkt des Kultes im Artemision gewesen sein soll⁵⁰. Sie folgt darin A. Bammer, der ebenfalls von einer Quelle oder einem Brunnen spricht⁵¹. Die im September 2012 durchgeführte Bohrung Eph 347 an exakt dieser Stelle sollte die Schichtenfolge im Untergrund klären und die Frage nach dem Vorhandensein einer Quelle oder eines Brunnens beantworten (Abb. 11).

Die Geländeoberfläche (GOF) befindet sich nach der Freilegung des Altars 1965–1970 hier nur wenige Zentimeter über dem heutigen Meeresspiegel. Die Gesamttiefe von Eph 347 betrug 8 m. Aus Analogie zu benachbarten Bohrungen lässt sich schließen, dass im Untergrund eine mit Erosionsdiskordanz über terrestrischen Schichten einsetzende litorale Fazies der frühholozänen Meerestransgression liegt⁵², die aber in Eph 347 bei einer Gesamttiefe von nur 8 m nicht erfasst wurde. Die unterste erbohrte Schicht (8,00–3,82 m unter GOF) sind stark glimmerhaltige Feinsande und Schluffe, die aufgrund der reichhaltigen Fauna und Flora (Muschelbruch, Seeigelstacheln, marine Gastropoden, Pflanzenreste) ein flachmarines Milieu repräsentieren. Von 3,82–2,40 m unter GOF folgen graue Fein- bis Mittelsande mit marinen Muscheln; sie sind typisch für eine regressive Fazies und ein küstennahes Milieu. Im Zuge des Deltavorbaus von Marnas/Derbent und Selinus überlagern dann bis 2,12 m unter GOF feinkörnige Sedimente die Küstenfazies. Die Feinsande und tonigen Schluffe repräsentieren Küstensümpfe hinter der eigentlichen Küstenlinie, die aber immer wieder unter marinem Einfluss standen. Mit scharfer Grenze setzen die darüberliegenden Schichten ein. Bis 1,64 m unter GOF sind es Sande und Kiese, in die vereinzelt kantige und kantengerundete Steine eingebettet sind. Den Abschluss bildet feinkörniges Substrat.

Aus dem Tagebuch des Jahres 1970 geht hervor, dass innerhalb der Pflasterausnehmung eine Grabung durchgeführt worden war, deren Tiefe zwar nicht angegeben wird, jedoch sind Funde noch im zweiten Meter unterhalb der Oberkante notiert⁵³. Somit ist davon auszugehen, dass die oberen 2 m die Wiederverfüllung der Grabung von 1970 darstellen, es sich daher in diesem Bereich um eine anthropogene Störung handelt.

Die Bohrung bestätigt die bereits aus früheren Bohrprofilen im Bereich des spätklassischen Hofaltars der Artemis und des östlich anschließenden Tempelvorplatzes bekannte Stratigrafie: marine Sedimente an der Basis werden von litoraler und paralischen Fazies überlagert (Abb. 11)⁵⁴.

⁴⁸ Brückner u. a. 2008; Stock u. a. 2014.

⁴⁹ Kraft u. a. 2007; Brückner u. a. 2008; Stock u. a. 2014.

⁵⁰ s. o. Anm. 18.

⁵¹ Bammer 1972b, 720.

⁵² Kraft u. a. 2007; Stock u. a. 2014.

⁵³ Tagebucheintrag vom 24. 9. 1970: »Funde aus der Quelle ab 1 m Tiefe in Art. 70/ K 8: Terrakottafragm. einer Löwenmähne.« Vgl. Vettors 1971, 90; Bammer 1972 b, Abb. 3 (mit Eintrag dieser Kistennummer in der Pflasterausnehmung).

⁵⁴ Kraft u. a. 2007; Brückner u. a. 2008.

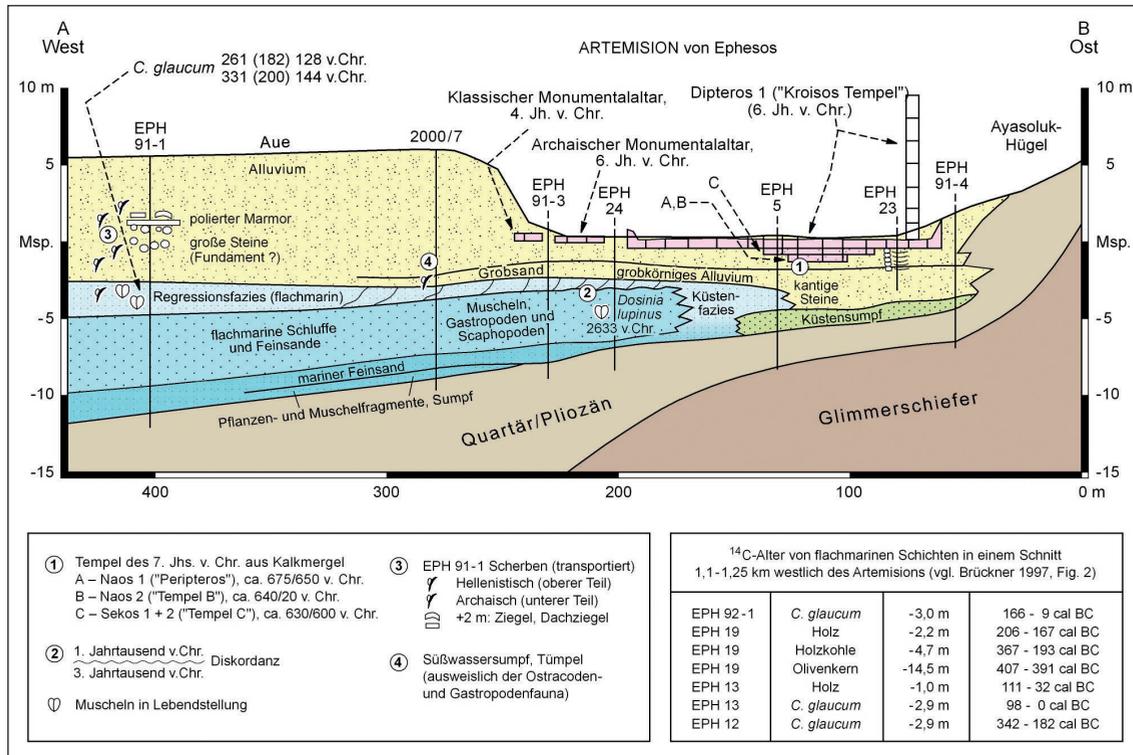


Abb. 10 Geologischer West-Ost-Profileschnitt durch das Gelände des Artemisions in der Längsachse des Dipteros 1. Unter den Alluvien der Flüsse sind marine Sedimente abgelagert (H. Brückner, F. Stock)

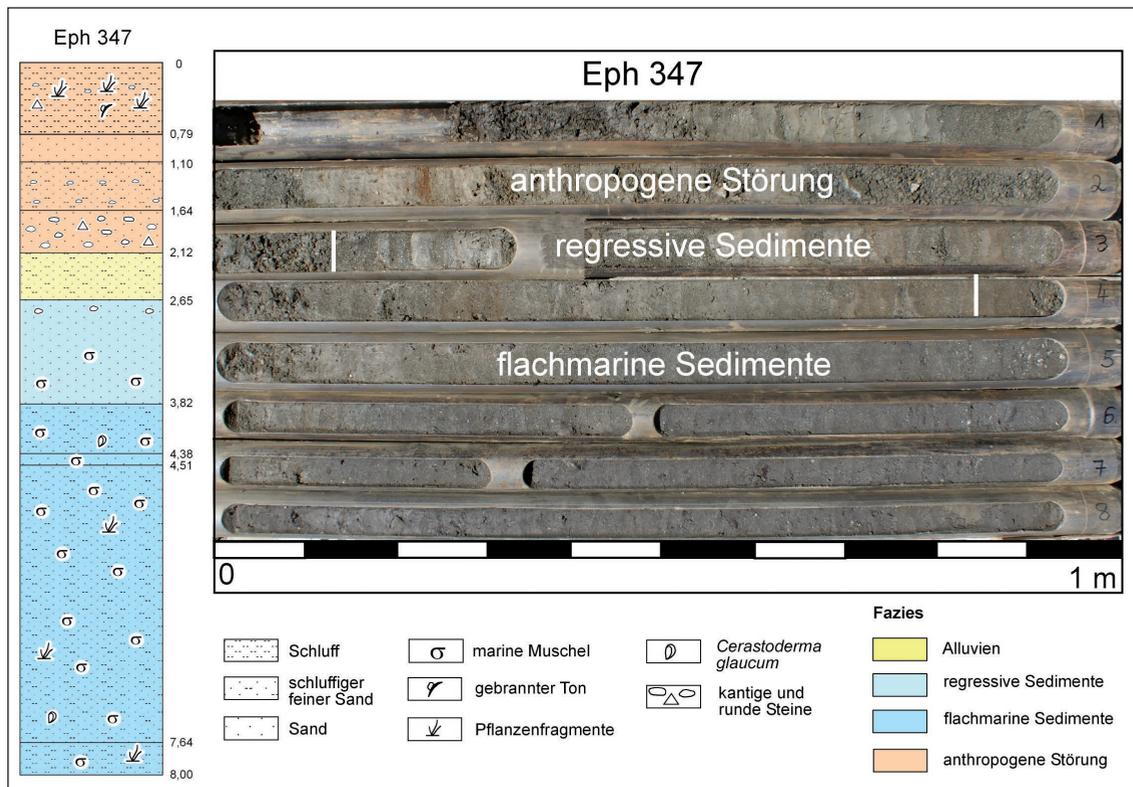


Abb. 11 Ephesos, Artemision. Klassischer Hofaltar. Foto und Profil der Bohrung Eph 347 innerhalb der ovalen Aussparung im Pflasterfundament (September 2012) (F. Stock)

Fluviale Akkumulation, zunächst grobkörnige Sedimente der Torrenten Marnas/Derbent und Selinus, später feinkörnige Alluvien des Küçük Menderes, die die ursprüngliche Meeresbucht verlanden ließen und schließlich zur Verschüttung des Artemisions führten, fehlen an der Bohrlokalität, da der obere Teil gestört ist; sie sind aber in der Umgebung des Artemisions erhalten.

Als ein wichtiges Ergebnis bleibt festzuhalten, dass es sich bei der eingangs erwähnten Struktur keinesfalls um eine Quelle oder einen Brunnen handeln kann. Wie in benachbarten Bohrungen im Bereich des Artemisions, so dokumentiert auch die Bohrung Eph 347 den oberen Teil eines marinen Transgressions-Regressions-Zyklus. Auch für die Existenz einer Karstquelle, bei der das austretende Wasser unter Druck stehen und aus der Tiefe aufdringen kann, gibt es keinen Hinweis. Ein derartiges Quellwasser wäre beim Fließen durch die ehemals marinen Schichten brackisch und damit ungenießbar geworden. Der erhöhte Wert der elektrischen Leitfähigkeit von 0,8 mS deutet auf ein salziges Milieu im unteren Bereich der Bohrung hin.

Friederike Stock – Helmut Brückner

3. NEUE ERKLÄRUNGSANSÄTZE ZUM URSPRUNG DES ARTEMISIONS UND FÜR DIE WAHL SEINES ORTES

Mit dem Ergebnis dieser Bohrung ist die Hypothese, dass eine Quelle der Ursprung des Heiligtums der Artemis Ephesia gewesen sei, endgültig widerlegt. Damit stellt sich aber erneut die Frage: Was gab den Ausschlag für die Wahl des Kultplatzes? Anhand der bisherigen Grabungsbefunde allein lässt sich darauf keine Antwort finden. Die Anfänge des Heiligtums sind archäologisch nur schwer fassbar. Äußere Umstände wie die massive Überbauung durch die späteren Tempel und der seit der Antike stark angestiegene Grundwasserspiegel setzen einer großflächigen Freilegung der Frühphase des Artemisions enge Grenzen. Die Ausschnitthaftigkeit der Befunde erschwert das Verständnis der topografischen Zusammenhänge. Das fällt umso mehr ins Gewicht, als frühgriechische Temene keine oder nur sehr einfache Strukturen aus Stein aufwiesen⁵⁵. Obligatorisch war ein Altar für das Tieropfer, der meist aus Stein errichtet wurde, aber auch aus aufgeschütteter Asche oder aus Hörnern bestehen konnte. Ansonsten legte man je nach Gelände Stützmauern und Pflaster an, gelegentlich gab es vermutlich einfache Schreine aus Holz. Sakralbauten aus Stein sind noch im 8. Jahrhundert v. Chr. sehr selten⁵⁶. Es waren Elemente der Natur, die das Aussehen frühgriechischer Heiligtümer bestimmten: ein Alsos (heiliger Hain), eine Festwiese, Wasser in seinen verschiedenen Formen (Fluss, Quelle, Brunnen, See). Im Mittelpunkt der Verehrung stand ein Kultmal, das zugleich der topografische Fixpunkt des Temenos war. Häufig handelte es sich dabei um ein Naturmal, in dem man numinoses Wirken erkennen wollte: Dies konnte ein auffällig geformter Fels sein, eine Grotte oder eine Erdspalte, die Spur eines Blitzeinschlages, ein hoher Berggipfel, eine Quelle an ungewöhnlicher Stelle, ein imposanter Baum oder eine andere auffallende Naturerscheinung, die mythisch erklärt wurde. Manchmal jedoch wurde auch ein an sich unauffälliger Platz allein durch die Einbindung in eine Legende zu einem heiligen Ort. Diese Stelle war dann ebenso wie das Naturmal durch den Mythos sanktioniert und band den Kult ein für alle Mal an sich. Heiligtümer, deren Gründung nach dem Glauben der Griechen in die mythische Zeit zurückreichte, konnten daher auch nicht verlegt werden. Das Kultmal blieb ideeller und topografischer Bezugspunkt für alle später errichteten Altäre und Tempel der im Temenos verehrten (Haupt-)Gottheit.

Da die bisherigen archäologischen Befunde im Artemision von Ephesos keinen Hinweis auf das Kultmal geben, das Ausgangspunkt für die Etablierung eines Heiligtums an dieser Stelle war,

⁵⁵ Vgl. Morgan 1997; Morgan 1999, 369–400 (mit Lit.).

⁵⁶ Überblicke bei Mazarakis Ainian 1997, 307–396; Gruben 2001, 25–32. Zur Datierung des ersten steinernen Tempels im Artemision, des Naos 1 (sog. Peripteros) in das 2. Viertel des 7. Jhs. v. Chr.: Weißl 2002, 321–324; Kerschner – Prochaska 2011, 77.

bleibt nur die Möglichkeit, im lokalen Gründungsmythos nach Indizien zu suchen. Dieser Ansatz erscheint für unsere Fragestellung insofern legitim, als der »Mythos Erklärung und Legitimation der Gegenwart« ist⁵⁷. Wir können aus ihm zwar nur sehr bedingt auf Ereignisse und Zustände in der fernen Vergangenheit rückschließen, wohl aber auf die Situation zu Lebzeiten des Autors, dessen Darstellung für seine Zeitgenossen glaubhaft gewesen sein muss. Für unsere Frage nach den für die Wahl des Ortes ausschlaggebenden Gründen können wir aus den Schriftquellen erfahren, welches ortsgebundene Kultmal im ephesischen Artemision zur Entstehungszeit des Textes verehrt wurde. Chronologisch gesehen ergibt sich aus der Abfassung des Textes ein *terminus ante quem* für den Beginn dieser Verehrung. Da es aber das Kultmal ist, das die Existenz eines Heiligtums an einer bestimmten Stelle legitimiert, ist die Wahrscheinlichkeit, dass es sich gerade bei diesem Aspekt des Mythos um eine weit zurückreichende Tradition handelt, besonders hoch.

3.1 Ein heiliger Baum – das durch den Mythos festgelegte Kultmal im Artemision

3.1.1 DER MYTHOS VON DER GRÜNDUNG DES HEILIGTUMS DURCH DIE AMAZONEN

Das älteste erhaltene schriftliche Zeugnis des lokalen Mythos von der Gründung des Artemis-Heiligtums von Ephesos stammt aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. Es handelt sich um ein indirektes Zitat Pindars, das Pausanias wiedergibt, um seine abweichende Meinung zum Ausdruck zu bringen:

»Denn nicht alles hat, scheint mir, Pindar über die Göttin erfahren, welcher sagte, dass die Amazonen dieses Heiligtum gegründet hätten, als sie gegen Athen und Theseus zogen. Die Frauen von Thermodon opferten nämlich damals schon der ephesischen Göttin, da sie schon seit alters her das Heiligtum kannten, und als sie vor Herakles flohen – die, die vor Dionysos flüchteten, noch früher –, da kamen sie als Schutzfliehende hierher. Es ist also nicht von den Amazonen gegründet worden, sondern Koresos, einer der Einheimischen, und Ephesos – sie glauben, dass Ephesos ein Sohn des Flusses Kaystros ist – haben das Heiligtum gegründet, und von Ephesos hat die Stadt ihren Namen.«⁵⁸

Damit tritt bereits bei Pindar eine Tradition auf, die den Ursprung des Artemisions mit den legendären Amazonen in Verbindung bringt. Dieser Gründungsmythos findet sich noch in einer Reihe späterer Quellen, die unterschiedliche Aspekte, aber auch Versionen wiedergeben⁵⁹. Pausanias sieht in den Amazonen zwar ebenfalls Verehrerinnen der Artemis Ephesia, bestreitet jedoch ihre Rolle als Gründerinnen des Heiligtums. Als Alternative nennt er zwei Heroen – Ephesos und Kores(s)os –, bei denen es sich aber offensichtlich um eine gelehrte Konstruktion handelt, die darauf abzielte, für das Heiligtum ein noch höheres Alter und eine autochthone Gründung zu reklamieren⁶⁰. Die beiden eponymen Heroen lassen sich erst ab der Kaiserzeit nachweisen⁶¹. Bereits im Hochhellenismus ist hingegen die Version einer Amazone mit Namen Ephesos als Gründerin der Stadt zu fassen⁶².

Es ist bemerkenswert, dass in Ephesos der Mythos von der Gründung der Stadt und jener vom Ursprung ihres Hauptheiligtums nicht miteinander verbunden waren, sondern unabhängigen Traditionen folgten. Diese Konstellation ist ungewöhnlich, da alte und wichtige Kulte einer Po-

⁵⁷ Graf 1991, 129. Vgl. in Bezug auf die Gründungslegende des Artemisions: Knibbe 1981, 71 Anm. 13.

⁵⁸ Paus. 7, 2, 7. Vgl. Paus. 4, 31, 8: »... im Ruhm der Amazonen, von denen es heißt, dass sie das Kultbild aufgestellt hätten ...« (Übersetzungen J. Fischer).

⁵⁹ Überblick über die Quellen bei: Kukula 1906, 239–241; Picard 1922, 11–13. 431–450; Talamo 1984, 197–206; Hölscher 2000, 208 f.; Fleischer 2002, 187; Fischer 2010, 18–22; Fischer 2013, 11–16; Mac Sweeney 2013, 137–156.

⁶⁰ Vgl. zur Schaffung und Funktion eponymen Heroen: Dowden 1992, 53–57; Scheer 1993, 64 f. Zur Abstammung von Flussgöttern als »statement of autochthony«: Dowden 1992, 54. Anders hingegen: Hölscher 2000, 210.

⁶¹ RE V (1905) 2822 f. s. v. Ephesos (2); (3) (Waser); Lehner 2004, 130; Fischer 2010, 19 f.

⁶² Herakl. Lemb. 66 (2. Jh. v. Chr.); weiterhin: Strab. 12, 3, 21; Steph. Byz. s. v. Ἐφεσος; Etym. Mag. s. v. Ἐφεσος (Amazone oder Ladenbesitzer); vgl. Fischer 2010, 20.

lis häufig auf den Ktistes zurückgeführt wurden⁶³. Das ist etwa in Milet der Fall, wo der Ktistes Neileos zugleich als Gründer des Heiligtums der Artemis Kithone verehrt wurde, jener Göttin, die zuvor den Zug der Auswanderer über die Ägäis als Anführerin (Ἡγεμόνη) schützend geleitet haben soll⁶⁴. Anders in Ephesos: Während sich die ionische Polis ebenfalls auf eine Gründung durch einen legendären Königssohn aus Attika – in diesem Fall Androklos – im Zuge der sog. Ionischen Wanderung (Ἰωνική ἀποικία) berief⁶⁵, setzte man den Ursprung des Artemisions in einer noch älteren Epoche an und führte das Heiligtum auf die Amazonen zurück. Diese kriegerischen Heroinnen treten in den Mythen des Mutterlandes als Feinde der Griechen und als Gegenbild zu deren Lebensweise auf; nicht jedoch in der lokalen Tradition von Ephesos, wo sie, so wie an anderen Orten Westkleinasiens, positiv konnotiert sind⁶⁶.

Neben der Überlieferung von der κτίσις durch Androklos⁶⁷ existierte noch eine weitere Tradition, nach der Ephesos, so wie eine Reihe anderer Städte in Ionien und Aiolis, auf die Amazonen zurückgehen soll. Diese Version lässt sich möglicherweise bereits im 4. Jahrhundert v. Chr. bei Ephoros von Kyme fassen⁶⁸, mit Sicherheit aber im Hellenismus⁶⁹, und wird in der Kaiserzeit populär⁷⁰. Die Angaben in den erhaltenen Quellen sind sehr knapp und beschränken sich auf die Feststellung, die Stadt sei von Amazonen gegründet oder nach einer Amazone benannt worden. Die Handlung des Mythos überliefern sie jedoch nicht. Ebenso wenig verraten sie, in welchem Verhältnis die Amazonengründung zur κτίσις des Androklos gesehen wurde. Es erscheint durchaus vorstellbar, dass beide Gründungsmythen miteinander vereinbar waren, vorausgesetzt dass sich der Amazonenmythos auf die vorgriechische Stadt bezog, da die Androklos-Sage die Eroberung einer älteren Ansiedlung durch die griechischen Einwanderer schildert⁷¹.

Trifft diese Interpretation zu, dann ordneten die Ephesier in ihrem mythischen Rückentwurf der eigenen Vergangenheit den Ursprung des Heiligtums den Amazonen und damit der älteren, vorgriechischen Epoche der Stadt zu, so wie dies Pausanias zum Ausdruck bringt, wenn er feststellt: »Viel älter aber noch als die Ionier ist der Kult der ephesischen Artemis.«⁷² Ob es sich dabei um eine fiktive Konstruktion zur Systematisierung der eigenen Vorgeschichte handelt oder aber um eine genuine Erinnerung an einen möglichen vorgriechischen Ursprung des Heiligtums, die über Generationen mündlich tradiert worden war, lässt sich anhand der momentan vorhandenen archäologischen Evidenz nicht entscheiden.

⁶³ Vergleichbare Übertragungen bzw. Neugründungen von Kulturen durch den κτίστης lassen sich bei den Gründungen der Apoikien des 8.–6. Jhs. v. Chr. besser fassen, da dazu mehr und zeitnahe Schriftquellen vorhanden sind: Leschhorn 1984, 85–95; Malkin 1987, 142–148; Herda 1998, 13.

⁶⁴ Kall. h. ad Artem. 225–227 mit Schol. ad Kall. Iov. 77; vgl. Ehrhardt 1988, 148 mit Anm. 580; Herda 1998, 12. 26 f. Zur Lokalisierung des Artemis Kithone-Heiligtums auf der Ostterrasse des Kalabaktepe: Kerschner 1995, 218–220.

⁶⁵ Zur schriftlichen und bildlichen Überlieferung des Androklos-Mythos: Steskal 2008, 11–15; Rathmayr 2010; Fischer 2010, 22–26; Fischer 2011, 29–32; Linant de Bellefonds 2011, 29–32 Abb. 1–3; Fischer 2013, 16–29 (jeweils mit Lit.).

⁶⁶ Hölscher 2000, 208–210. 216; Fleischer 2002, 199 f.; Mac Sweeney 2013, 143–146.

⁶⁷ Erstmals belegt in der 1. Hälfte des 5. Jhs. v. Chr. bei Pherekydes (FGrHist 3 F 155, überliefert bei Strab. 14, 1, 3).

⁶⁸ FGrHist 70 F 114a, überliefert bei Strab. 12, 3, 21. Bei diesem indirekten Zitat ist allerdings nicht eindeutig, ob Ephoros Ephesos explizit als Gründung der Amazonen bezeichnete, vgl. Mac Sweeney 2013, 139 f. Eine Verbindung der Amazonen mit Kleinasien findet sich bereits bei Hom. Il. 2, 811, der das Grab der Amazone Myrine bei Troia erwähnt.

⁶⁹ Herakl. Lemb. 66 (2. Jh. v. Chr.): »Die einen sagen, dass Ephesos nach einer der Amazonen benannt ist, den anderen zufolge davon, dass Herakles den Amazonen das Gebiet von Mykale bis Pitane überließ.« (Übersetzung J. Fischer).

⁷⁰ Plin. nat. 5, 115, sowie eine Reihe weiterer kaiserzeitlicher, spätantiker und byzantinischer Quellen, vgl. Fischer 2010, 19–22; Fischer 2013, 12–16; Mac Sweeney 2013, 139–142.

⁷¹ Strab. 14, 1, 21: »Die Stadt bewohnten Karer und Leleger, doch Androklos vertrieb sie und siedelte die meisten der mit ihm Gekommenen um das Athenaheligtum und die Hypelaiosquelle herum an, wobei er auch ein Stück des am Koessos gelegenen Abhangs dazu nahm.« (Übersetzung J. Fischer).

⁷² Paus. 7, 2, 6 (Übersetzung E. Meyer).

3.1.2 DIE BINDUNG DES KULTBILDES AN EINEN HEILIGEN BAUM

Eine genauere Schilderung der mythischen Gründung des ephesischen Artemis-Heiligtums durch die Amazonen ist uns erstmals in Kallimachos' »Hymnos auf Artemis« aus der ersten Hälfte bzw. Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. erhalten⁷³. Als Dichter am Hofe Ptolemaios' II. Philadelphos und Ptolemaios' III. Euergetes verarbeitete Kallimachos die reiche Sammlung lokaler Traditionen und Kultlegenden, die ihm in der Bibliothek von Alexandria zur Verfügung standen. Dabei zeigte er ein starkes Interesse an den Kulturen Ioniens, und es ist sicher kein Zufall, dass die Ptolemaier gerade zu jener Zeit versuchten, in der Ostägäis Territorium zu gewinnen⁷⁴.

Zu den Anfängen des Kultes der Artemis Ephesia heißt es im Artemis-Hymnos:

σοὶ καὶ Ἀμαζονίδες πολέμου ἐπιθυμήτειραι
 ἔν κοτε παρραλίῃ Ἐφέσῳ βρέτας ἰδρύσαντο
 φηγῶ ὑπὸ πρέμνῳ, τέλεσεν δέ τοι ἱερὸν Ἴππῳ·
 αὐταὶ δ', Οὐπί ἄνασσα, περὶ πρύλιν ὠρχήσαντο
 πρῶτα μὲν ἐν σακέεσσιν ἐνόπλιον, αὐθι δὲ κύκλῳ
 στησάμεναι χορὸν εὐρύν: [...]
 κεῖνο δέ τοι μετέπειτα περὶ βρέτας εὐρὸν θέμειλον
 δωμήθη, τοῦ δ' οὔτι θεώτερον ὄψεται ἤως
 οὐδ' ἀφνειότερον ῥέα κεν Πυθῶνα παρέλθοι.

»Dir haben auch die Amazonen, Liebhaberinnen des Krieges,
 an der Küste⁷⁵ in Ephesos einst ein hölzernes Kultbild aufgestellt
 unter dem Stamm eines Eichenbaums, vollendet aber dir ein Heiligtum Hippo⁷⁶.
 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 Python⁷⁷ übertreffen!«⁷⁸

Diese Zeilen stammen aus dem Schlussteil des Hymnos, in dem Kallimachos eine Reihe bedeutender Heiligtümer der Göttin aufzählt und deren Legenden in knappen Worten umreißt. Dem ephesischen Artemision widmet er dabei mit 22 Versen die bei Weitem längste Passage⁷⁹. Die ersten 14 Verse schildern die Verehrung des Kultbildes durch die Amazonen, die folgenden 8 die Abwehr eines Angriffs der Kimmerier unter ihrem Anführer Lygdamis auf das Heiligtum⁸⁰.

⁷³ Kall. h. ad Artem. 237–250. Vgl. Asper 2004, 3 f.; Petrovic 2007, 182–247, bes. 208–220; Fischer 2010, 18 f.; Petrovic 2013, 225 f.

⁷⁴ Parke 1986, 129 f. Vgl. Hölbl 1994, 34 f.; Knibbe 1998, 95.

⁷⁵ Das Adjektiv παρραλίῃ kann, prädikativ aufgefasst, den Standort der Eiche an der Küste meinen oder aber, als Epitheton zu Ephesos gelesen, die an der Küste gelegene Stadt, so wie es dann bei Dio. Per. 827 (s. u.) zu finden ist (Hinweis C. Samitz).

⁷⁶ Asper 2004, 417 Anm. 36, vermutet in Hippo »vielleicht Hippolyte«. Anders 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. 6, 1, ext. 1.

⁷⁷ Asper 2004, 417 Anm. 37: »D. i. Delphi«.

⁷⁸ Kall. h. ad Artem. 237–250 (Übersetzung M. Asper).

⁷⁹ Kall. h. ad Artem. 237–258. Zur herausragenden Stellung des ephesischen Heiligtums im Artemis-Hymnos: Petrovic 2007, 220.

⁸⁰ Eine abweichende Darstellung eines Kimmerierangriffs, bei dem das Heiligtum gebrandschatzt worden sein soll, finden sich bei Hesych λ 1328 (Ephesos nicht explizit genannt); Synk. 208, 3 f. Vgl. zur widersprüchlichen Quellenlage: Ivantchik 2001, 71; Fischer 2011, 34–38. Für die von Bammer 1991/92, 17; Bammer 1992, 186 f. 190 Nr. 16–17 Taf. 8; Bammer – Muss 1996, 30 f. Abb. 26–28, geäußerte Vermutung, die Kimmerier hätten im Artemision sogar Weihgeschenke dargebracht, fehlt hingegen jeglicher Anhaltspunkt. Die von Bammer als »kimmerisch« angesprochenen Elfenbeinobjekte gehören nicht dem eurasischen Tierstil an, sondern sind westkleinasiatische Erzeugnisse, wie Ivantchik 2001, 84–96 Abb. 40, 3–4; 41; 43 zeigte. Darüber hinaus stellt es eine methodisch unzu-

An den Beginn seines Abschnitts zum ephesischen Artemision stellt Kallimachos den Gründungsakt des Heiligtums: Er besteht darin, dass die Amazonen das hölzerne Kultbild der Göttin an einem bestimmten Ort aufstellen und mit einem Waffentanz ehren. Aufstellungsort und Tanz werden dadurch unveränderbare Bestandteile des Artemiskultes in Ephesos. Die Stelle, welche die Amazonen für ihre erste Verehrung auswählten, wird durch ein Naturmal markiert, und zwar eine Eiche⁸¹. Dieser durch das mythische Gesehen ausgezeichnete Baum wird künftig zum topografischen und kultischen Fixpunkt des Temenos⁸².

Zu einem späteren Zeitpunkt, der nicht präzisiert wird, wurde *περὶ βρέτας* – »um jenes hölzerne Kultbild« herum – ein Tempel errichtet⁸³. Damit gibt Kallimachos zwei entscheidende Hinweise: Der Tempel ist auf den Standort des Kultbildes bezogen, und sein Fundament (*θέμελλον*) wurde um den Aufstellungsort herum verlegt.

Einen Baum als kultischen Bezugspunkt des Artemis-Tempels erwähnt auch Dionysios von Alexandria in seinem geografischen Lehrgedicht »Περιήγησις τῆς οἰκουμένης«, das in frühhadrianischer Zeit entstand⁸⁴:

τάων δ' ἀμφοτέρων γε βορειοτέρην ἐσίδοιο
 παραλίην Ἐφεσον, μεγάλην πόλιν Ἰοχαιρῆς,
 ἔνθα θεῆ ποτε νηὸν Ἀμαζονίδες τετύκοντο
 πρέμῳ ἐνὶ⁸⁵ πτελέης, περιώσιον ἀνδράσι θαῦμα.

»Nördlicher als die beiden erblickst du
 das am Meer gelegene Ephesos, die große Stadt der Pfeile schießenden [Artemis],
 wo die Amazonen einst der Göttin einen Tempel erbaut haben
 am Stamm einer Ulme, ein unermessliches Wunder für die Menschen.«⁸⁶

Dionysios' Schilderung des Ursprungs des ephesischen Artemisions stimmt in den wesentlichen Punkten mit derjenigen bei Kallimachos überein. Allerdings ist sie knapper, da das Hexameter-Gedicht die Beschreibung des gesamten Erdkreises zum Thema hat und den einzelnen Orten jeweils nur wenige Verse einräumt. So verschmilzt Dionysios die Gründung des Heiligtums durch die Amazonen mit dem Bau des Tempels, während Kallimachos in seiner ausführlicheren Darstellung diese Vorgänge hinsichtlich Zeit und Akteuren klar voneinander trennt. Bemerkenswert ist, dass Dionysios in seiner Kurzversion auch den Baum als Bezugspunkt nennt, was die

längliche Simplifizierung dar, allein vom Vorhandensein »fremder« Objekte auf »fremde Weihende« zu schließen, wenn zusätzliche Hinweise wie etwa eine Dedikationsinschrift fehlen: vgl. Kilian-Dirlmeier 1985, 215. 221. 228. 230 f. 235. 241–244; Ebbinghaus 2006, 187–217, bes. 217; Klebinder-Gauß 2007, 205–212; Klebinder-Gauß – Pülz 2008; Mylonopoulos 2008, 377–379. Die gegenteilige Hypothese einer Brandzerstörung durch die Kimmerier – Bammer – Muss 1996, 30 f. – bestätigte sich ebenso wenig. Die Kimmerier sind bisher im archäologischen Befund des Artemisions nicht konkret fassbar, weder als Zerstörer noch als Dedikanten.

⁸¹ Φηγός, die Makedonische Eiche (*Quercus aegilops*, auch *Quercus trojana*). Zu heiligen Eichen: Lambrinouidakis u. a. 2005, 312.

⁸² Vgl. Tölle-Kastenbein 1994, 45 f. (im Widerspruch dazu allerdings ihre Meinung – a. O. 47 –, die Rechteckbasis im Naos 2 sei das »Kultmal«). Einige Forscher sehen sogar einen Baumkult als Ursprung des Heiligtums: Picard 1922, 13: »Le culte s'adressait alors à un arbre.«; vgl. Picard 1922, 354 Anm. 2; 377. 475. Knibbe 1981, 71. 73 nimmt ein »Baumidol« an, das »im Mittelpunkt ihres [= der Artemis] ebenso grausamen wie orgiastischen Kultes« gestanden sei. Diese Hypothesen lassen sich anhand der vorhandenen schriftlichen und archäologischen Evidenz jedoch weder beweisen noch widerlegen. Grundsätzlich zu dieser Problematik: Nilsson 1955, 210 f.: »Es gab viele heilige Bäume, sie wurden aber nicht an sich als heilig betrachtet, sondern weil sie den Göttern gehörten oder im Mythos eine Rolle spielten ... Einige ... sind auf Grund von Mythen lokalisiert worden, andere sind heilige Bäume gewesen, deren Heiligkeit man sich durch eine solche Beziehung erklärte.«

⁸³ Kall. h. ad Artem. 248.

⁸⁴ Zur Datierung: Brodersen 1994, 10 f.; Lightfoot 2013, 4 f.

⁸⁵ Wörtlich übersetzt: »im Stamm einer Ulme«, was jedoch sinnwidrig erscheint. Brodersen 1994, 96 übersetzt: »... wo ihr einst Amazonen gebauet den Tempel – ihr mit dem Stumpfe der Ulm«; Fischer 2010, 19 Anm. 11: »am Stamm einer Ulme«.

⁸⁶ Dion. Per. 826–829 (Übersetzung: J. Fischer und C. Samitz). Vgl. dazu auch den Kommentar des byzantinischen Gelehrten Eustathios von Thessalonike (Eust. oder Dion. 823, 33–40).

Bedeutung dieses Naturmals unterstreicht. Im Unterschied zu Kallimachos bezeichnet er ihn aber als Ulme, nicht als Eiche. Dieser Wechsel der Baumart bedarf einer Erklärung. Es könnte sich um einen simplen Abschreibfehler oder eine unzulängliche Rezeption der Quelle handeln⁸⁷. Dagegen sprechen jedoch folgende Argumente:

- Dionysios hatte die Werke des Kallimachos genau studiert; er nahm sich ihren Stil bewusst zum Vorbild⁸⁸. Gerade die Verse zum ephesischen Artemis-Tempel beziehen sich unmittelbar auf den Artemis-Hymnos des Kallimachos bis hin zur Wortwahl (παραλίη Ἐφεσος; πρέμνον)⁸⁹.
- Eiche und Ulme zählen beide zu jenen Baumgattungen, die in den antiken Schriftquellen mit Artemis in Verbindung gebracht wurden⁹⁰. Beide zusammen erscheinen sie in einer weiteren Passage des Artemis-Hymnos, in der Kallimachos schildert, wie sich der Zorn der rächenden Göttin gegen die Frevler Stufe um Stufe steigert⁹¹:
 ποσσάκι δ' ἀργυρέοιο, θεῆ, πειρήσαο τόξου;
 πρῶτον ἐπὶ πετελήν, τὸ δὲ δεύτερον ἦκας ἐπὶ δρῦν,
 τὸ τρίτον αὖτ' ἐπὶ θῆρα. τὸ τέτατον οὐκέτ' ἐπὶ δρῦν
 ἀλλά μιν εἰς ἀδίκων ἔβαλες πόλιν [...]
 »Wie oft hast du, Göttin, deinen Silberbogen auf die Probe gestellt?
 Zuerst hast du auf eine Ulme, beim zweiten Mal auf eine Eiche geschossen,
 schon beim dritten Mal aber auf ein Tier. Das vierte Mal allerdings hast du nicht mehr auf Eiche,
 sondern dein Geschoß auf die Stadt der Ungerechten gelenkt [...]«⁹²
- Der Ulme kommt in Zusammenhang mit Ephesos eine symbolische Bedeutung zu, da für die Stadt der poetische Namen Ptelea (Πτελέα – die Ulmenstadt) mehrfach belegt ist, erstmals bei Plinius⁹³. J. Lightfoot vermutete daher, dass Dionysios bewusst die Eiche durch eine Ulme (πετελή) ersetzte, um mit der Anspielung auf Ptelea – Ephesos sein Vorbild Kallimachos an Gelehrsamkeit noch zu übertreffen⁹⁴. Diesen Zusammenhang legt bereits Eustathios von Thessalonike (12. Jh. n. Chr.) nahe, der in seinem Kommentar zur »Periegesis« des Dionysios die Bezeichnung Πτελέα für Ephesos unmittelbar vor der Erbauung des Tempels an einer Ulme anführt⁹⁵.

⁸⁷ Zu den Quellen des Dionysios: Lightfoot 2013, 27–45.

⁸⁸ Brodersen 1994, 13; Lightfoot 2013, 6. 35. 35 f. 41 mit Anm. 38. 43. 51. 61 f. 77. 89. 99 f. 114. 118.

⁸⁹ Dion. Per. 826–829. Vgl. Greaves 1994, 127 f. mit Anm. 68; Lightfoot 2013, 43. 99.

⁹⁰ Zusammenstellungen bei: Nilsson 1955, 486–488; Bornmann 1968, 115 f.; Petrovic 2007, 232. Durch Analyse der Schriftquellen stellte Birge 1982, 218 f. fest, dass der Sortenname dann spezifiziert wird, wenn bestimmte Bäume »active roles in cult« spielen.

⁹¹ Vgl. Petrovic 2007, 183.

⁹² Kall. h. ad Artem. 119–122, Übersetzung I. Petrovic. Im Kontext der Gründung des ephesischen Artemisions spricht Kallimachos von φηγός, der im Ägäisraum verbreiteten Makedonischen Eiche (Quercus aegilops, auch Quercus trojana): Liddell – Scott – Jones (1996) 1925 s. v. φηγός. In dieser Passage verwendet er hingegen den weiter gefassten Ausdruck δρῦς, der verschiedene verwandte Baumarten, darunter auch die Makedonische Eiche (φεγός) bezeichnen kann: Liddell – Scott – Jones (1996) 451 s. v. δρῦς; vgl. Herda 2006, 263 mit Anm. 1872; Petrovic 2007, 231 mit Anm. 177.

⁹³ Plin. nat. 5, 31, 115. Weiterhin: Steph. Byz. s. v. Ἐφεσος und Πτελέα; Schol. Theokr. 7, 65; Eustat. ad Dion. 823, 33–35 sowie die spätantike Stephanos-Inschrift von der Celsus-Bibliothek: Heberdey 1905, 69 = IK 17, 2, Nr. 5115 = Merkelbach – Stauber 1998, 310 Nr. 03/02/22; vgl. RE XXIII 2 (1959) 1480 s. v. Ptelea (3) (J. Keil); Greaves 1994, 127 f.

⁹⁴ Lightfoot 2013, 43: »... in 829, by a deft substitution within an imitation of Callimachus, he engineers a learned allusion to one of Ephesus' former names, thereby outdistancing the master himself in learning.«

⁹⁵ Eustat. ad Dion. 823, 33–40: »Nördlich von diesen (Städten) liegt Ephesos, das einst auch Tracheia [= die Raue] und Ortygia und Ptelea [= Ulme] genannt wurde. Auch Ephesos ist eine Stadt der Ionier, laut Herodot eine Stadt Lydiens, die Dionysios auch als »am Meer« bezeichnet und als »große Stadt der Artemis, und er sagt, dass sich dort auch ein Tempel befindet, den die Amazonen errichtet haben »im Baumstumpf«, d. h. im Stamm, »einer Ulme, ein unermessliches Wunder für die Menschen.« (Übersetzung C. Samitz).

Was auch immer Dionysios zu seiner Abwandlung der Baumspezies veranlasst haben mag, die grundlegende Aussage wird dadurch nicht in Frage gestellt: Es war ein Baum, der nach dem lokalen Gründungsmythos das kultische und topografische Zentrum des Heiligtums markierte.

Die beiden Texte bezeichnen zwar nicht explizit die Stelle, an denen der heilige Baum im Artemision wuchs, sie enthalten jedoch Hinweise darauf. Sowohl Kallimachos als auch Dionysios von Alexandria betonen den unmittelbaren Bezug des Baumes zum Tempel. Kallimachos' Beschreibung: »Der weite Tempel aber wurde später um jenes hölzerne Kultbild errichtet (περὶ βρέτας ... δωμήθη)«⁹⁶, impliziert, dass nicht nur das Kultbild, sondern auch die heilige Eiche im hypäthralen Sekos des Dipteros⁹⁷ stand, der von dem »breiten Fundament« (εὐρὸν θέμιλον)⁹⁸ umgeben war. Die Formulierung bringt zum Ausdruck, dass es der Standort des Kultbildes war, an dem sich der Tempelbau orientierte. Denn dieser konnte bei einem Tempelneubau nicht beliebig verlegt werden⁹⁹; er war durch den Gründungsmythos des Heiligtums festgelegt und durch eben den heiligen Baum markiert. Es war jene Eiche, die als einzige Zeugin der kultstiftenden Aufstellung des Xoanon durch die Amazonen die Brücke zur mythischen Vergangenheit schlug¹⁰⁰. Archäologisch können wir den Aufstellungsort des Kultbildes höchstwahrscheinlich in jenem rechteckigen Fundament im Zentrum

⁹⁶ Kall. h. ad Artem. 248 (Übersetzung M. Asper).

⁹⁷ Die von Wilberg 1906, 234; Hogarth – Henderson 1908, 247. 253. 283 f. 287 sowie Atlas, Taf. 12–13; Hoepfner 1997, 292 Abb. 1; Höcker 1998, 149 f. 162 f. vertretene Hypothese, der Sekos des Dipteros 1 (Abb. 17) wie auch des Dipteros 2 wäre überdacht gewesen, wird für den Dipteros 1 durch den Nachweis von zwei unterschiedlichen Dachrändern widerlegt: Ohnesorg 1993, 110; Gruben 2001, 385; Ohnesorg 2007a, 115 f. 118 Abb. 25–26; Ohnesorg 2012, 20 f. Eine Innensima nahm bereits Muss 1994, 63 f. Abb. 68 aufgrund der Maße der reliefgeschmückten Simafragmente an; gegen eine reliefierte Innensima jedoch: Ohnesorg 2007a, 116. Schon Henderson 1915/16, 130–134 räumte ein, dass Hinweise auf Innenstützen, die für eine Überdachung zu fordern wären, fehlen. Was den Dipteros 2 betrifft, so geht Ohnesorg 2012, 19 von einem »offenen Sekos« aus. Allerdings steht eine eingehende Untersuchung der spätklassischen (oder jüngeren) Fundamente entlang der Längswände des Sekos, auf denen Bammer 2008a, 275. 283 mit Abb. 229–230, »eine Art Stoa« ergänzte, noch aus, vgl. Ohnesorg 2007a, 118 mit Anm. 735; 133 mit Anm. 856 f.; Ohnesorg 2012, 37 mit Anm. 112. Denkbar wäre ein schmaler Umgang vor den Längswänden des Sekos, so wie er für das hochhellenistische Olympieion III in Athen erschlossen wurde: Tölle-Kastenbein 1994, 73 Abb. 16; Gruben 2001, 248 Abb. 188; Hoepfner 1997, 291 f., und Höcker 1998, 149 f., die sich beide gegen die von R. Tölle-Kastenbein 1994 vertretenen Vorstellungen zur Genese der Dipteraltempel mit hypäthralem Sekos wenden, stützen sich dabei hauptsächlich auf Vitruv. 3, 2, 8, der den Dipteros vom »Hypaethros« begrifflich absetzt. Auch die übrigen drei Argumente von Hoepfner und Höcker stützen sich auf antike Autoren: 1. Die Angabe von Plin. nat. 16, 79 zum Tempeldach aus Zedernholz kann sich jedoch durchaus auch auf die zweischiffigen umlaufenden Hallen beziehen. 2. Der gute Erhaltungszustand der Tempeltüren, nach Plin. nat. 16, 79 ebenfalls aus Zedernholz, das trotz des hohen Alters noch wie neu sei, erklärt sich durch ein schützendes Vordach an der Sekosseite, das den Rampenabgang in den Hof bzw. eine Halle überdeckte, vgl. Ohnesorg 2007a, 118; Ohnesorg 2012, 37 Anm. 112. 3. Die Erwähnung von Strab. 14, 1, 22: »Und als nach dem Brand das Dach verschwunden war – wer hätte in der dem freien Himmel geöffneten Cella ein Depositum liegen haben wollen?« (Übersetzung S. Radt), bezieht sich hingegen explizit auf den nach dem Brand nicht überdachten Sekos (ἐν ὑπαίθρῳ τῷ σηκῷ). Allerdings kannte Strabon die Brandruine des Dipteros 1 nicht aus eigener Anschauung, sondern stützte sich auf den späthellenistischen Geografen Artemidoros von Ephesos (fr. 126 Stiehle), auch dieser kein Zeitgenosse des »herostratischen« Brandes. Wenn Artemidoros und Strabon von dem ihnen bekannten Dipteros 2 auf den brandzerstörten Dipteros 1 rückschlossen, so könnten damit die Hallen oder Umgänge (?) im Inneren des Sekos des Dipteros 2 gemeint gewesen sein, möglicherweise auch ein Adyton im Osten. Ein Adyton, das zur sicheren Lagerung eines Tempelschatzes prädestiniert ist, könnte auch der Dipteros 1 besessen haben; vgl. zur ungeklärten Frage, ob sich im Osten ein Adyton oder ein Opisthodom befand: Bammer 1972a, 8 Abb. 5; Tölle-Kastenbein 1994, 74; Gruben 2001, 386. 391; Ohnesorg 2007a, 96 Taf. 36; Bammer 2008b, 282 f. Abb. 227. 229; Ohnesorg 2012, 23 (mit Lit.). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Strab. 14, 1, 5 den hypäthralen Sekos des Apollon-Tempels von Didyma als unfertigen Bau ansieht, der »wegen seiner Größe ohne Dach« blieb (Übersetzung S. Radt), vgl. Günther 1971, 110 mit Anm. 2 (mit der Begründung, dass »sich der Autor nicht auf Autopsie stützen konnte«). Dies könnte darauf deuten, dass Strabon mit dem Konzept des Dipteros mit hypäthralem Sekos nicht vertraut war.

⁹⁸ Kall. h. ad Artem. 248 (Übersetzung Verf.)

⁹⁹ Vgl. Held 1995, 18. 20; Kienast 1998, 117 Anm. 22.

¹⁰⁰ Vgl. Birge 1982, 195: »The stories connected with the plantings of groves around heroes' tombs suggest that the continued existence of the trees provided a visible connection between the beginnings of civilization in their region and the historic, fully urbanized city state.«

des Sekos fassen, das zu einer Schutzarchitektur in Gestalt eines Naikos oder einer Ädikula gehörte (Abb. 15–17)¹⁰¹.

Kallimachos schildert diesen Kultbau als weit, reich, nennt ihn sogar göttlich. Diese Epitheta treffen noch nicht auf die frühesten Tempel zu, sondern erst auf die beiden Dipteroi. Höchstwahrscheinlich bezieht sich der Dichter auf den spätclassischen Dipteros 2, der damals gerade fertiggestellt worden war¹⁰². Dieser gewaltige Marmorbau beeindruckte seine Zeitgenossen so sehr, dass er in die hellenistischen Listen der sieben Weltwunder aufgenommen wurde¹⁰³. Der Dipteros 2 übernahm alle wesentlichen Merkmale des Grundrisses des spätarchaischen Dipteros 1, so auch die Lage und die Dimensionen des Sekos einschließlich des vermutlichen Naikos¹⁰⁴. Auffallend ist, dass das Bodenniveau innerhalb des Sekos beibehalten wurde, wohingegen die Architekten des Dipteros 2 die Peristasisplattform und die Krepis gegenüber dem spätarchaischen Vorgängerbau um 2,70 m erhöhten¹⁰⁵. Diese Beibehaltung des ursprünglichen Sekos-Niveaus wird verständlich, wenn man davon ausgeht, dass der heilige Baum erhalten und als ideeller Bezugspunkt auch in den neuen Tempelbau einbezogen werden musste¹⁰⁶.

Wir wissen nicht, welche schriftliche Fassung des lokalen Mythos Kallimachos als Quelle für die Passage zu Ephesos in seinem Artemis-Hymnos diente. Dessen Entstehung in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. liefert einen *terminus ante quem* für die Vorlage. Deren unbekannter Verfasser griff seinerseits vermutlich auf eine ältere mündliche Tradition zurück, deren Ursprung nicht mehr zu eruieren ist. Die Annahme, dass der heilige Baum bereits im früheisenzeitlichen Heiligtum stand und verehrt wurde, ist durchaus plausibel und auch wahrscheinlich. Eine Reihe von Parallelfällen in anderen frühgriechischen Heiligtümern spricht dafür¹⁰⁷.

Sichere Aussagen lassen sich allerdings erst für die Zeit des Kallimachos machen. Seinen Lesern muss der Schauplatz des geschilderten Amazonen-Mythos vertraut oder zumindest glaubhaft gewesen sein. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass der frühhellenistische Dichter das Wort *πρέμνον* verwendet, das einen »Stamm« oder »Stumpf«, nicht jedoch den Baum als Ganzes bezeichnet¹⁰⁸. Diese Wortwahl, die Dionysios wiederholt und Eustathios kommentiert, könnte darauf deuten, dass die heilige Eiche im frühen 3. Jahrhundert v. Chr. bereits abgestorben

¹⁰¹ Ohnesorg 2007a, 118; Ohnesorg 2012, 37 Abb. 11.

¹⁰² Vgl. Rumscheid 1994, 15: »Was den Bauabschluß angeht, ist der Artemis-Tempel also nicht zu den fest datierten Bauten zu rechnen.« Für eine Fertigstellung vor Ende des 4. Jhs. v. Chr. plädieren: Alzinger 1961/63, 124 f. 127 (jüngste Kapitelle um 330/320 v. Chr.); Bammer 1972a, 42 (um 300 v. Chr.); Rügler 1988, 19–21. 87–89. 128 (um 320/310 v. Chr.); Rumscheid 1999, 31 (ca. 320/310 v. Chr.); Buchert 2000, 83–85 (vor Ende des 4. Jhs. v. Chr.); Strocka 2005, 339–346 (um 330 v. Chr.). Ein späteres Datum für den Bauabschluss, »nach der Mitte des 3. Jahrhunderts«, vertritt Gruben 2001, 393, vermutlich aufgrund der Angabe einer Bauzeit von 120 Jahren bei Plinius (nat. 16, 213; 36, 95); ebenso Pfrommer 1987, 170 mit Anm. 150. Jedoch ist unklar, auf welchen der beiden Dipteroi diese Angabe zu beziehen ist; falls sie historisch ist, bezieht sie sich eher auf den spätarchaischen Dipteros 1, vgl. Wesenberg 1983, 33 f.; Rumscheid 1994, 25; Rumscheid 1999, 31; Strocka 2005, 339; Ohnesorg 2007a, 129 mit Anm. 829. Eine weitgehende Fertigstellung impliziert Philon von Byzanz (Phil. 6), der im 3. Jh. v. Chr. den Dipteros 2 als den eindrucksvollsten griechischen Tempel überhaupt, als »das einzige Haus der Götter« schildert. Ähnlich urteilt Antipatros von Sidon (Anth. Pal. 9, 58) im späten 2. Jh. v. Chr. Seine Metapher, dass der »Tempel der Artemis ... bis zu den Wolken reicht«, setzt voraus, dass das Dach damals – zumindest teilweise – fertiggestellt war (Übersetzungen J. Fischer).

¹⁰³ Erstmals bei Antipatros von Sidon: Anth. Pal. 9, 58. Eine Zusammenstellung der Quellen bei Fischer 2014, 172 f. mit Anm. 8.

¹⁰⁴ Buchert 2000, 90–97; Gruben 2001, 391 f.; Ohnesorg 2007a, 118; Ohnesorg 2012, 35–38. Zum Naikos des spätarchaischen Dipteros 1: Bammer 2005, 199–203. 212. 219; Ohnesorg 2007a, 32 f. Taf. 30. 54, 3. 5–8 Beil. Vgl. den Naikos des archaischen 1. Dipteros des Apollon in Didyma: Gruben 2001, 399 Abb. 303; Dirschedl 2012, 46 f. Abb. 4.

¹⁰⁵ Buchert 2000, 96; Ohnesorg 2007a, 118; Bammer 2008a, 275. 283 Abb. 230; Ohnesorg 2012, 36 f. Abb. 11.

¹⁰⁶ Vgl. Ohnesorg 2012, 37: »Das uralte Kultzentrum verblieb genau an derselben Stelle.«

¹⁰⁷ Zusammenfassend: Nilsson 1955, 209–212; Birge 1994; Burkert 2011, 136 f. Zu einzelnen Beispielen: Mylonopoulos 2006, 189 (Dodona); Cremer 1982; Kienast 1991; Niemeier – Maniatis 2010 (Samos).

¹⁰⁸ Liddell – Scott – Jones 1461 s. v. *πρέμνον* übersetzt: »bottom of the trunk of a tree, stump; generally: stem, trunk«.



Abb. 12 Aphrodisias. Trankopfer des Stadtgründers Ninus vor einem Altar und einem abgestorbenen Baum. Spätantikes Relief aus der Basilika an der Südagora (© Aphrodisias excavation, archive Inv. D04.0427. Foto B. Yıldırım)

war, vielleicht aufgrund ihres hohen Alters. Möglicherweise hatte sie aber auch durch die große Hitze beim Brand des Dipteros 1 im Jahr 356 v. Chr. gelitten und wurde versengt, ohne jedoch verbrannt zu sein. Dass der Sekos von direktem Brand weitgehend verschont blieb, zeigen die erhaltenen Reste der Sekosmauern und des Naiskos, die keine Beschädigungen durch Feuer aufweisen¹⁰⁹. Übrig blieb der verdorrte Stamm, το πρέμνον, ohne Laub und Zweige, der aber weiterhin verehrt wurde, weil er von der Gründung durch die Amazonen zeugte.

Ein Fall, wo ein heiliger Baum als abgestorbener Stamm verehrt wurde, ist für Aphrodisias in Karien durch kaiserzeitliche Münzbilder und eine spätantike Reliefdarstellung belegt¹¹⁰. Das Relief (Abb. 12) zeigt den Baum neben einem Altar, auf dem ein Adler mit erhobenen Schwingen hockt. Vor ihm bringt der in der Beischrift genannte mythische Stadtgründer Ninus ein Trankopfer dar. Der Stamm – πρέμνον – spaltet sich in drei dicke, vertikale Äste auf, die weder Zweige noch Laub tragen. Offensichtlich ist der Baum verdorrt. Möglicherweise hatte ihn ein Blitz getroffen, in dem man ein Zeichen des Zeus sah¹¹¹. Auch der Adler weist auf ein Heiligtum des Zeus. Die Kerben in der Rinde können Axthiebe andeuten, mit denen man die Zweige abhackte. Diese individuelle Darstellung, die sich vereinfacht auf den Münzbildern wiederholt, zeigt, dass es sich nicht um eine Landschaftsangabe handelt. Vielmehr ist ein konkreter Baum gemeint, dem im Kult eine wichtige Bedeutung zukam. Da er auf dem Relief mit der Gründungslegende von Aphrodisias verbunden wird, muss er über Jahrhunderte als abgestorbene Baumruine bewahrt und verehrt worden sein. Die Wiedergabe auf Münzen deutet auf eine große Bedeutung dieses heiligen Baumes für die religiöse Identität der Stadt.

Dass der verdorrte Baum in Aphrodisias kein Einzelfall war, belegt Pausanias' Beschreibung (9, 19, 6–7) des durch Homer berühmten Artemis-Heiligtum von Aulis: Dort stand neben einer Quelle jene Platane, an der die griechischen Heerführer vor ihrer Überfahrt nach Troia geopfert haben sollen¹¹². Als dieser Baum, der ebenso wie der ephesische durch den Mythos geheiligt war, abstarb, bewahrte man von ihm »ein Stück Holz im Tempel auf«¹¹³.

¹⁰⁹ Vgl. Ohnesorg 2007a, 118; Bammer 2008a, 275; Ohnesorg 2012, 23.

¹¹⁰ Ninus-Relief: Erim 1986, 26; Yıldırım 2004, 25 f. 29 f. 51 Abb. 5. Münzbilder: MacDonald 1991, 173 f. Abb. 3.2.

¹¹¹ MacDonald 1991, 174 (unter Hinweis auf die vom Blitz getroffene Eiche im Jupiter-Heiligtum des frühen Rom); Yıldırım 2004, 30 Anm. 31; Linant de Bellefonds 2011, 33. 36 Abb. 4. 6.

¹¹² Hom. Il. 2, 307.

¹¹³ Paus. 9, 19, 7 (Übersetzung E. Meyer).

Das Leben von heiligen Bäumen war endlich, und so stellte sich früher oder später die Frage, wie man eine Kontinuität im Kult gewährleisten konnte. Hier boten sich mehrere Wege an: In Aphrodisias und vielleicht auch in Ephesos bewahrte man den verdorrten Stamm an Ort und Stelle. In Aulis schnitt man ein Stück ab und verwahrte es *pars pro toto* im Tempel. Eine andere Möglichkeit wäre, einen Ableger des alten Baumes einzupflanzen. In jedem Fall aber war die physische Präsenz des heiligen Baumes garantiert, wie sie der Kult erforderte.

3.1.3 DER HEILIGE ÖLBAUM IM ARTEMIS-HEILIGTUM VON ORTYGIA BEI EPHEOS

Bäume spielen auch in dem wichtigsten Artemis-Heiligtum in der Chora von Ephesos eine zentrale Rolle: demjenigen von Ortygia, wo nach der lokalen Kultlegende Artemis geboren worden sein soll. Es war mit dem Hauptheiligtum der Polis kultisch eng verbunden¹¹⁴. Ortygia lag nahe am Meer in dem Küstenabschnitt südwestlich der Stadt. Die genaue Lokalisierung ist umstritten¹¹⁵, doch stimmen die Beschreibungen des heiligen Bezirks von Strabon und Tacitus in den wesentlichen Merkmalen überein¹¹⁶. Er wird als »ein herrlicher Hain aller möglichen Baumarten, vor allem Zypressen« geschildert¹¹⁷. Ihn »durchfließt der Fluss Kenchrios, mit dessen Wasser Leto sich nach ihrer Entbindung gewaschen haben soll«¹¹⁸. Demnach war auch in diesem Heiligtum der Artemis Ephesia ein Fluss prägend für die Topografie, ganz so wie es im periurbanen Polisheiligtum der Fall war.

Es gibt aber noch eine weitere Gemeinsamkeit: Auch in Ortygia war ein durch den Mythos geheiligter Baum der kultische Angelpunkt des Temenos. Laut Strabon zeigte man dort »das Allerheiligste, in dem die Niederkunft stattgefunden, und den Olivenbaum in der Nähe, an dem die Göttin [Leto] sich nach der Entbindung zuerst ausgeruht haben soll«¹¹⁹. Wie bedeutend dieser Ölbaum für die Kulttopografie von ganz Ephesos war, zeigt die Tatsache, dass er – in der Darstellung des Tacitus – von der ephesischen Gesandtschaft bei Kaiser Tiberius im Jahr 23 n. Chr. unter den ehrwürdigen Kultdenkmälern der Ephesier aufgezählt wurde: »Als erste von allen kamen die Ephesier, die daran erinnerten, dass Artemis und Apollo nicht, wie das Volk glaube, auf Delos geboren worden wären: bei ihnen seien der Fluss Cenchreus 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 ...«¹²⁰. Da die Ephesier diesen Baum für ein Relikt aus der mythischen Vergangenheit hielten, muss er in der frühen Kaiserzeit bereits ein beträchtliches Alter aufgewiesen haben, was bei Olivenbäumen, deren Lebensspanne mehrere Jahrhunderte betragen kann, durchaus vorstellbar ist.

Die Parallele ist bemerkenswert: Sowohl im periurbanen Hauptheiligtum der Artemis Ephesia als auch in ihrem extraurbanen Temenos im nahen Ortygia bilden zwei Naturelemente die ideellen und topografischen Bezugspunkte des heiligen Bezirkes: ein Fluss und ein Baum, der in beiden Fällen durch den Mythos geheiligt ist. Eine derartige Koinzidenz kann kaum Zu-

¹¹⁴ Benndorf 1906, 77; Keil 1922/24, 114 f. 119; Knibbe 1981, 72; Knibbe 1995, 144. 148; Rogers 2012, 103 f. 109 f. 135–140.

¹¹⁵ Benndorf 1906, 76–79 vermutet Ortygia im Arvalya-Tal (davor bereits Weber 1891, 49–52; ihnen folgen u. a. Karwiese 1995, 79. 85. 11; Knibbe 1998, 36), Keil 1922/24, 116–119 im Tal des Değirmendere südlich von Kuşadası (davor bereits Texier 1849, 287–290; ihnen folgt Scherrer 2001, 81). Benndorfs Hauptargument ist die Nähe zur Stadt, dasjenige von Keil die größere Wassermenge des Değirmendere, der allein mit dem als Fluss bezeichneten Kenchrios gleichgesetzt werden könne. Unentschieden bleibt Knibbe 1981, 70. 190 Beil. 3. Rogers 2012, 36 f. neigt Benndorfs Lokalisierung zu, lässt die Entscheidung jedoch letztendlich offen.

¹¹⁶ Strab. 14, 1, 20; Tac. ann. 6, 31.

¹¹⁷ Strab. 14, 1, 20 (Übersetzung S. Radt). Strabon spricht von einem ἄλλος, Tacitus (ann. 6, 31) von einem *lucus*.

¹¹⁸ Strab. 14, 1, 20 (Übersetzung S. Radt).

¹¹⁹ Strab. 14, 1, 20 (Übersetzung S. Radt).

¹²⁰ Tac. ann. 3, 61 (Übersetzung J. Fischer). Die knappe Schilderung bei Tacitus zieht Geburt und das anschließende Ausruhen der Leto, die bei Strabon räumlich differenziert sind, an einer Stelle des Temenos zusammen.

fall sein. Es ist vielmehr wahrscheinlich, dass Fluss und Baum zwei Aspekte des ephesischen Artemis-Kultes bezeichnen, die insbesondere in der Früheisenzeit von Bedeutung waren, als die Heiligtümer noch gänzlich von der Natur bestimmt waren¹²¹. Durch ihre Einbindung in die Kultlegende wurden die Bäume sakrosankt. Sie wurden nicht nur verehrt, sondern als Fixpunkte in den Heiligtümern respektiert, als diese ab der archaischen Epoche architektonisch gestaltet wurden.

3.1.4 HEILIGE BÄUME IN WEITEREN HEILIGTÜMERN DER ARTEMIS

Einzelne Bäume spielen nicht nur in Ephesos und Ortygia eine wichtige Rolle. In zahlreichen weiteren Heiligtümern sind sie als topografischer Bezugspunkt überliefert¹²². Sie wurden mit einem vergangenen Ereignis in Verbindung gebracht, das für die Kultgemeinschaft von großer Bedeutung war und kollektive Identität stiftete¹²³. Manchmal handelte es sich um ein historisches Geschehen¹²⁴, zumeist jedoch lag dieses in der mythischen Vergangenheit. Solche Bäume und Sträucher wurden verehrt, weil sie von Göttern oder Heroen gepflanzt oder auf eine andere Weise mit einer ihrer Handlungen an diesem Ort verbunden waren. Als lebendige Zeugen hielten sie die Erinnerung an die numinose Präsenz an diesem Platz wach¹²⁵.

Heilige Bäume sind in einer Reihe von Artemis-Heiligtümern belegt und verweisen auf die Bedeutung, die man in frühgriechischer Zeit der Göttin für das Gedeihen der Vegetation zuschrieb¹²⁶. Besonders deutlich wird diese Beziehung im extraurbanen Heiligtum der Artemis Kedreatis von Orchomenos in Arkadien: dort war das Kultbild in einem Wacholderbaum aufgestellt¹²⁷. M. P. Nilsson vermutet hier einen Baumkult als Ursprung des Heiligtums, worauf auch die Epiklese *Κεδρεᾶτις* – »Herrin des Wacholders« – schließen lässt¹²⁸. Wie im Artemision von Ephesos wurde hier die kultische Verbindung von Göttin und heiligem Baum durch den Aufstellungsort des Kultbildes zum Ausdruck gebracht.

3.1.5 DIE LAGE DES ARTEMISIONS VON EPHEOSOS ἐν λίμναις

Es stellt sich die Frage, weshalb man bei der Gründung des Kultes gerade diesen Baum auswählte und ihn mit dem Amazonenmythos verband. Die Wahl des Platzes war sicher nicht zufällig. An diesem Ort müssen die Menschen der frühen Eisenzeit die Präsenz der Göttin besonders stark empfunden haben. Wie aber sah das Areal des Artemisions um 1000 v. Chr. aus?

¹²¹ Knibbe 1981, 72 f. Anm. 19 vermutet in Ortygia sogar »das Zentrum eines noch älteren Baumkultes, der ja auch in den Versen des Kallimachos [zum ephesischen Artemision] durchschimmert«. Da das Artemision von Ortygia noch nicht lokalisiert ist, lässt sich auch sein Alter nicht genau bestimmen. Aus Strabons (14, 1, 20) Angabe, »in den älteren [Tempeln] befinden sich alte, aus Holz geschnittene Kultbilder« (Übersetzung D. Knibbe) kann man schließen, dass das Heiligtum spätestens in der Archaik bestand, als derartige Xoana angefertigt wurden. Es ist jedoch wahrscheinlich, dass der Kult in Ortygia noch weiter zurückreichte, vgl. Knibbe 1981, 72 f. mit Anm. 19; Rogers 2012, 37 f. mit Anm. 23 (auf S. 332 f.).

¹²² Lambrinouidakis u. a. 2005, 311–313; Burkert 2011, 136 f.

¹²³ Beispiele zusammengestellt von Birge 1994, 234–237; Mylonopoulos 2006, 189 mit Anm. 27. Eine derartige Rolle in den lokalen Mythen kommt zwar Einzelbäumen zu, jedoch nur selten den heiligen Hainen (ἄλση): Birge 1982, 114 f. 193–197; Birge 1994, 242 f.

¹²⁴ z. B. der heilige Ölbaum der Athena auf der Akropolis in Athen, der laut Paus. 1, 27, 2 nach der Brandschatzung durch die Perser 480 v. Chr. sogleich wieder austrieb.

¹²⁵ Vgl. Birge 1982, 195; Lambrinouidakis u. a. 2005, 311–313.

¹²⁶ Überblicke bei Picard 1922, 377 f.; Nilsson 1955, 486–488; Bornmann 1968, 115 f.; Petrovic 2007, 231 f. Zur Häufigkeit von ἄλση in Heiligtümern der Artemis: Lambrinouidakis u. a. 2005, 311–313.

¹²⁷ Paus. 8, 13, 2: »Orchomenos [...] Bei der Stadt befindet sich ein Holzbild der Artemis; es ist in einem großen Wacholderbaum aufgestellt, und die Göttin heißt nach dem Wacholder Kedreatis.« (Übersetzung E. Meyer).

¹²⁸ Nilsson 1955, 210. 486. Nilsson nimmt das nahe bei Orchomenos gelegene Kaphyai als Ort des Heiligtums an.

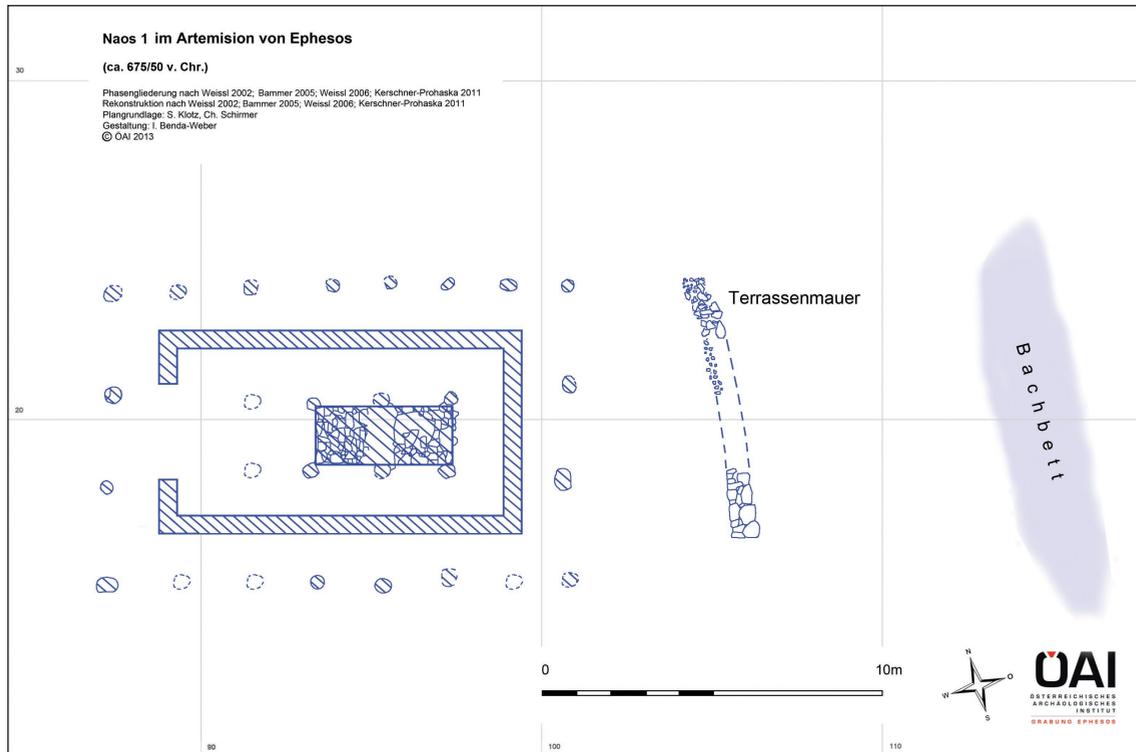


Abb. 13 Naos 1 im Artemision von Ephesos (ca. 675/650 v. Chr.)
(M. Kerschner, I. Benda-Weber 2014 auf Grundlage M. Weißl 2006. © ÖAI Wien)

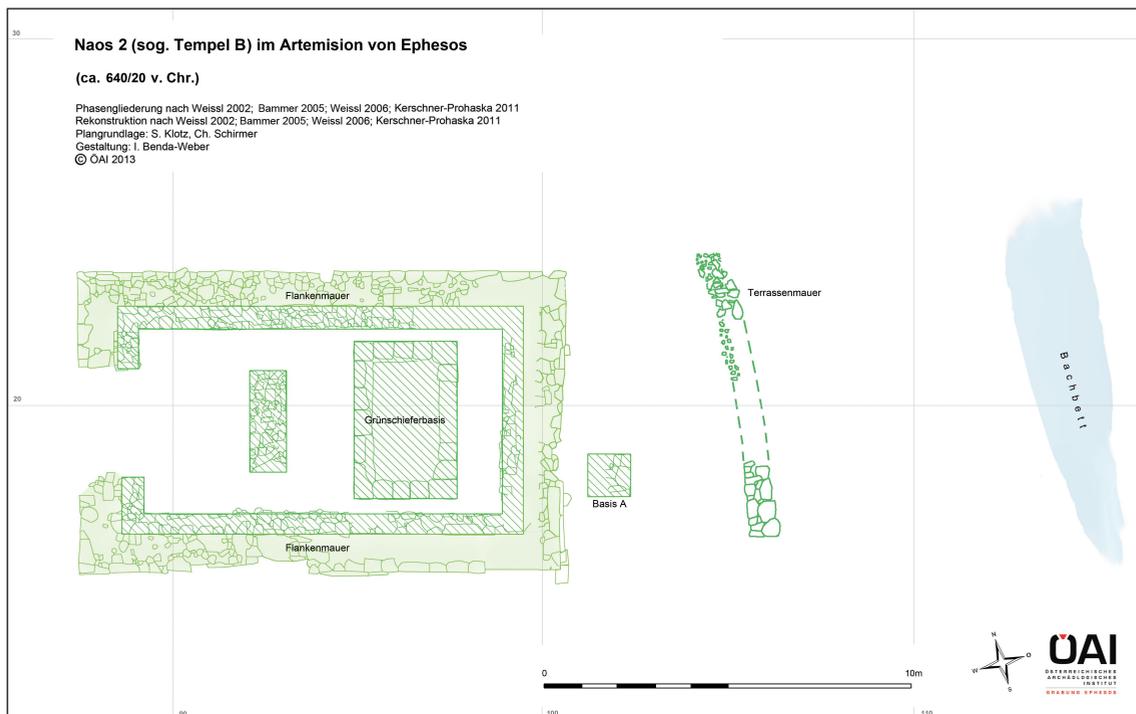


Abb. 14 Naos 2 im Artemision von Ephesos (ca. 640/620 v. Chr.)
(M. Kerschner, I. Benda-Weber 2014 auf Grundlage M. Weißl 2006. © ÖAI Wien)

Wie oben ausgeführt, wurde das Heiligtum auf einer niedrigen Kuppe im Mündungsbereich eines Flusses gegründet (Abb. 1)¹²⁹. Im Westen und Norden lag der Meeresstrand, im Nordosten zum Abhang des Ayasuluk-Hügels hin ein Lagunensee, davor befand sich eine zum Ankern gut geeignete Bucht, in der wahrscheinlich der überlieferte ›Heilige Hafen‹ lag. Zur Landseite hin umgaben zwei Flussarme den heiligen Bezirk. Teile der Uferzonen waren sumpfig und mit Schilf bewachsen.

Solche topografischen Situationen ἐν λίμναις im sumpfigen Gelände – an den Übergängen vom Land zum Meer, vom stehenden zum fließenden und zum offenen Gewässer – finden sich häufig bei frühgriechischen Heiligtümern, insbesondere bei jenen der Artemis und des Dionysos, aber etwa auch im Heraion von Samos¹³⁰. In der wild und üppig wuchernden Vegetation des Sumpflandes wird der Aspekt der Fruchtbarkeit, der diesen Göttern eigen ist, auf eindrucksvolle Weise sichtbar. Im Fischreichtum der Gewässer findet er seine Entsprechung in der Fauna. Lagunenseen und Sümpfe (beide wurden λίμνη genannt), wie sie sich an den Rändern des ephesischen Heiligtums erstreckten, waren eine spezielle Domäne der Artemis, die an zahlreichen Orten unter der Epiklese λιμναία bzw. λιμνάτις als »Fruchtbarkeitsgöttin« verehrt wurde, »die in der üppigen Vegetation der sumpfigen, wasserreichen Niederungen [λίμναι] waltet«¹³¹. Zwei fischreiche Strandseen, die Selinusia, waren Besitz der Artemis Ephesia¹³². Das Versenken von Opferresiduen und Votiven in einem Flussbett, wie es östlich des Naos 2 (Abb. 14) nachgewiesen werden konnte¹³³, deutet auf den Bezug der Artemis zum Wasser¹³⁴.

Artemis besaß in der religiösen Vorstellung der Griechen die Macht, die Menge des Wassers zu kontrollieren. Überflutungen setzte sie zur Bestrafung von Frevlern ein, und sie war es auch, die die Wassermassen eindämmen konnte¹³⁵. Solche Überschwemmungen suchten die fruchtbare Ebene südöstlich des Artemisions (Abb. 1) und auch das Heiligtum immer wieder heim, wie z. T. mächtige Schwemmsandschichten belegen¹³⁶. Selbst bedroht von der Gefahr, die es abzuwenden galt, war das Temenos ein prädestinierter Ort, um zur Göttin um Hilfe zu flehen. Schützte sie ihr eigenes Heiligtum, so waren auch die Felder und Häuser in der Ebene in Sicherheit.

3.1.6 ZUR FRAGE DER ARCHÄOLOGISCHEN NACHWEISBARKEIT DES HEILIGEN BAUMES IM ARTEMISION VON EPHEOS

Bei den Ausgrabungen im Artemision von Ephesos wurden keine Spuren des aus den Schriftquellen erschlossenen heiligen Baumes festgestellt¹³⁷. Bedenkt man die Erhaltungsbedingungen für organische Materialien im Bereich des Artemisions sowie die Umstände der Grabungen innerhalb des Sekos, so kann das allerdings kaum verwundern. Holz zersetzt sich unter den widrigen

¹²⁹ Weißl 2002, 324 Abb. 6; Kerschner 2006, 369. 379 f. Abb. 3–4; Kerschner – Prochaska 2011, 76; Stock u. a. 2014, 34. 50 Abb. 1. 7–9.

¹³⁰ Nilsson 1955, 493; Morizot 1994, 205; Cole 2004, 191; Nilsson 1995, 210; Burkert 2011, 135; Rogers 2012, 37. Zu Samos: Kyrieleis 1981, 9 f. Zum Dionysos-Heiligtum von Yria auf Naxos: Ohnesorg 2013, 227 f. Taf. 29. Vgl. auch das Apollon-Heiligtum von Eretria: Verdán 2013, 40 f. Zu den vielfältigen Bezügen der Artemis Ephesia zu fließenden und stehenden Gewässern: Picard 1922, 378. Generell zum Bezug zwischen bestimmten Gottheiten und geomorphologischen Phänomenen: Jost 1994, 219 f.

¹³¹ Nilsson 1995, 210. Vgl. Nilsson 1955, 492 f.; Bevan 1986, 131 Anm. 4; Morizot 1994, 205; Nilsson 1995, 210–213; Morizot 1999; Ellinger 2009, 22–26. Einen Überblick über die bekannten Heiligtümer der Artemis Limnatis geben: Sinn 1981, 30–35; Morizot 1999. Auch für Dionysos ist eine Erscheinungsform als Limnaios belegt, vgl. Nilsson 1995, 210; Burkert 2011, 135. 359.

¹³² Strab. 14, 1, 26; Stock u. a. 2014, 56 f. (mit Lit.).

¹³³ Kerschner 1997, 100–104 Abb. 6.

¹³⁴ Burkert 2011, 135 f.

¹³⁵ Jost 1985, 398–400; Jost 1994, 219 f.; Morizot 1994, 207.

¹³⁶ Stock u. a. 2014, 35. 47–49 Abb. 1. 4. 5; Ladstätter (in Druck). Vgl. o. 2.1.

¹³⁷ Vgl. Hoepfner 1997, 292. Das Gleiche gilt allerdings auch für die überlieferten heiligen Bäume in Didyma und im Heraion von Samos: vgl. Tölle-Kastenbein 1994, 46.

Bodenverhältnissen mit seinem im Jahreszyklus stark schwankenden Grundwasserstand¹³⁸. Im Vergleich dazu sind die Voraussetzungen im Heraion von Samos wesentlich günstiger: Dort liegen die archaischen Schichten das ganze Jahr hindurch im Grundwasser, sodass Holzobjekte von Sauerstoff abgeschlossen und vor Fäulnis besser geschützt sind¹³⁹. Aus diesem Grund hat sich im Altar des samischen Hera-Heiligtums auch ein Baumstumpf aus dem frühen 7. Jahrhundert v. Chr. erhalten¹⁴⁰. Mit solch einem Befund ist im Artemision von Ephesos nicht zu rechnen: vom Wurzelstock eines Baumes bleibt hier nicht mehr als eine Verfärbung im Boden.

Um Bodenverfärbungen erkennen zu können, ist eine sorgfältige Grabungstechnik erforderlich, und diese war bei keiner der Untersuchungen vor 1994 in ausreichendem Maße gegeben. Im 19. und am Beginn des 20. Jahrhunderts, als J. T. Wood und D. G. Hogarth einen großen Teil des Sekos freilegten, befand sich die stratigrafische Methode noch in ihren Anfängen. Plana, in denen Strukturen anderer Farbe und Konsistenz hätten sichtbar werden können, wurden nicht angelegt. Eine nachträgliche Beobachtung von Schichten an den Profilen war in den archaischen Niveaus wegen des einsickernden Grundwassers nur bedingt möglich¹⁴¹. Dies betrifft insbesondere die tiefsten von Hogarth erreichten Schichten, die dem 7. Jahrhundert v. Chr. angehörten und in denen sich Spuren des heiligen Baumes abzeichnen hätten können. A. Bammer konnte bei der Wiederaufnahme der Grabungen innerhalb des Sekos 1987–1994 das Grundwasser mithilfe einer Vakuumpumpanlage wesentlich effektiver absenken, als das seinen Vorgängern möglich gewesen war, und so erstmals früheisenzeitliche Straten freilegen¹⁴². Bammer, der seine Feldforschungen im Artemision als »eine ausgesprochene Architekturgrabung« verstand¹⁴³, wandte allerdings nicht die damals schon ausgereifte stratigrafische Methode an, sondern entschied sich für die Abhubgrabung¹⁴⁴. Letztere ist zwar technisch einfacher und schneller umzusetzen, ignoriert aber während des Grabungsvorganges die tatsächlichen Kulturschichten, die nachträglich nur noch bedingt zu rekonstruieren und mit den zugehörigen Funden zu verbinden sind¹⁴⁵. Besonders betroffen waren Kontexte, die nicht horizontal verliefen, sowie all jene stratigrafischen Phänomene, die nicht aus Stein gebaut waren, also etwa Gruben, Pfostenlöcher oder eben organische Überreste. Sie fanden nur selektiv Beachtung, zumal zwar regelmäßig die Profile der Schnitte, aber nur sehr selten Plana dokumentiert wurden. Befand sich eine Verfärbung nicht im Profil der Schnitte, so wurde sie nur in Ausnahmefällen erkannt.

Waren die Chancen, die Spuren eines Baumstumpfes zu entdecken, unter den geschilderten Voraussetzungen ohnehin sehr gering, so ist darüber hinaus zu überlegen, welches Schicksal dem alten Kultmal in spätrömischer und byzantinischer Zeit widerfahren sein könnte. Es ist möglich, dass der heilige Baum einer überlieferten Brandkatastrophe im Zuge des Goteneinfalls 262/263 n.

¹³⁸ Eine Ausnahme bilden hier nur die mittelalterlichen Brunnen, deren Inneres auch während der Trockenphase im Sommer die Feuchtigkeit hält, sodass sich die hölzerne Verschalung erhalten hat, wie sich an dem im August/September 2014 freigelegten Brunnen im Ostbereich der Dipteroi zeigte. Ein gleichartiger Brunnen, der von A. Bammer 1982 im Bereich des archaischen Monumentalaltars freigelegt worden war, enthielt sogar Holzgefäße; vgl. Weißl 2005, 13 Abb. 1 Nr. B.

¹³⁹ Vgl. Kyrieleis 1980, 87–147 (mit Lit.); zu den Erhaltungsbedingungen: Kyrieleis 1980, 87.

¹⁴⁰ Walter 1976, 14 f. Abb. 6; Kienast 1991; Niemeier – Maniatis 2010 (mit Lit.).

¹⁴¹ Vgl. Hogarth 1908, 35 f. Abb. 9–10. 21. 62. Zusammenfassend zur Geschichte der Grabungen von J. T. Wood (1863–1874), C. Humann (unter O. Benndorf, 1894–1895) und D. G. Hogarth (1904–1905) im Artemision: Bammer – Muss 1996, 15–19; Challis 2008, 114–139; Weißl 2008.

¹⁴² Bammer 1988, 1; Bammer – Muss 1996, 20 Abb. 12; Weißl 2002, 314 f.

¹⁴³ Bammer 1994, 29.

¹⁴⁴ Zusammenfassend zur Methode der Grabungen 1965–1994: Bammer 1994, 29–35 (mit Lit.); kritisch dazu der »Bericht der internationalen Evaluatorengruppe«: Ducrey u. a. 1994, 323 (»Projektleitung durch einen Bauforscher ohne ständige Mitarbeit eines stratigraphisch erfahrenen Archäologen«). Die Bezeichnung der angewandten Methode der Abhubgrabung als »stratigraphisch« – Bammer 1994, 29; Bammer – Muss 1996, 20 – ist unzutreffend.

¹⁴⁵ Zu den Problemen der Abhubgrabung sowie zu Möglichkeiten und Grenzen einer nachträglichen Rekonstruktion der Stratigrafie: Praetzelis 1993; Kerschner u. a. 1997, 49–51; Weißl 2002, 314 f.; Weißl 2003/04, 169–187; Kerschner 2011, 19–21 Abb. 1.

Chr. bereits zum Opfer gefallen war¹⁴⁶. Danach wurde der Tempel nur z. T. wieder aufgebaut. Von dieser Instandsetzung können die massiven Mörtelpfeiler an beiden Langseiten der Sekosmauern stammen, falls diese nicht zu einem spätantiken oder frühbyzantinischen Monumentalbau bisher nicht geklärt Nutzung gehörten¹⁴⁷. Jedenfalls greifen die Fundamente der Stützen bis in das archaische Niveau ein, sodass beim Aushub der heilige Baum samt Wurzelstock beseitigt worden sein könnte.

Nimmt man all diese Umstände zusammen, so ist kaum damit zu rechnen, dass Überreste der von Kallimachos beschriebenen Eiche hätten gefunden werden können.

3.1.7 DER HEILIGE BAUM ALS BEZUGSPUNKT DER ARTEMIS-TEMPEL IN EPHEOS

Bei der Analyse der Schriftquellen zeigte sich, dass ein heiliger Baum, vermutlich eine Eiche, das unverrückbare topografische und ideelle Zentrum des Artemisions war. Auch wenn er zuletzt wohl nur noch ein abgestorbener Stamm war, so behielt er dennoch seine Wirkmacht, da er gleichsam als Reliquie den Tempel mit dem Amazonenmythos verband. Sein hohes Alter galt als sichtbarer Beweis für die von der lokalen Tradition propagierten Gründung des Heiligtums in mythischer Vorzeit. Durch die Eiche wurde der Standort des Kultbildes markiert, so wie ihn nach der religiösen Vorstellung der Ephesier die Amazonen festgelegt hatten. Er durfte von Menschen nicht verändert werden. An diese Stelle waren somit auch die Tempel der Artemis gebunden, die das Kultbild aufnahmen (Abb. 2. 13–17). Der feuchte, wenig tragfähige Untergrund und die häufigen Überschwemmungen des nahen Flusses stellten die Architekten vor große Schwierigkeiten¹⁴⁸. Wegen ihrer kultischen Bindung an das Naturmal konnten die Tempel der Artemis aber nicht verlegt werden, obwohl unweit östlich am Hangfuß des Ayasuluk fester und trockener Baugrund vorhanden gewesen wäre.

Es ist davon auszugehen, dass der erste Tempel – der peripterale Naos 1 aus dem zweiten Viertel des 7. Jahrhunderts v. Chr. (Abb. 13) – in unmittelbarer Nähe des heiligen Baumes errichtet wurde. Diese Stelle blieb bis ans Ende der Antike im Zentrum der nachfolgenden Artemis-Tempel. Bereits am Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. wurde der Tempel mit den rasch aufeinander folgenden Sekoi 1 und 2 (Abb. 15–16) als Hof gestaltet, eine architektonische Form, die dann vom spätarchaischen Dipteros 1 (Abb. 17) und dem spätklassischen Dipteros 2 übernommen und in gewaltige Dimensionen gesteigert wurde¹⁴⁹. Im hypäthralen Sekos der letzten vier Tempel befand sich jeweils ein kleiner Schrein, vermutlich ein Naiskos, in dem das Kultbild aufgestellt war. Diese Naiskoi standen genau über den ältesten Tempeln – den Naoi 1 und 2 (Abb. 13–14) – und nutzten deren östliche Außenmauern als Fundamente. Der Aufstellungsort des Kultbildes wurde also durch all die Jahrhunderte nicht verlegt. Die aufeinanderfolgenden Tempel wurden größer, wuchsen aber stets um dasselbe Zentrum herum¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Iord. Get. 20. Vgl. Foss 1979, 86; Knibbe 1998, 184 f.; Fischer 2014, 197; Ladstätter (in Druck).

¹⁴⁷ Als Funktion des gewaltigen Pfeilerbaus wurden bisher eine spätrömische Restaurierung der Tempels, ein spätantik-byzantinischer Umbau des Sekos in eine Kirche oder ein spätantiker Profanbau vorgeschlagen: zusammenfassend: Ohnesorg 2007a, 133–135 Abb. 29 (mit ausführlicher Diskussion der Forschungsgeschichte); Bammer 2008c; Bammer – Muss 2010, 65–67. 72–75 Abb. 3–5. 8–9; Büyükkolancı 2011; Talloen – Vercauteren 2011, 369; Ladstätter (in Druck). Die Klärung der römischen, spätantiken und mittelalterlichen Bau- und Nutzungsphasen ist einer der Schwerpunkte der im Sommer 2014 wieder aufgenommenen Grabungen im Artemision (Leitung S. Ladstätter).

¹⁴⁸ Zu den Schwierigkeiten bei der Fundamentierung der spätarchaischen Dipteros 1: Plin. nat. 36, 21; Diog. Laert. 2, 8, 103; vgl. zum archäologischen Befund: Gruben 1988, 169 f.; Bammer – Muss 1996, 47 f.; Ohnesorg 2007a, 99. 120 f. (mit ausführlicher Bibliografie).

¹⁴⁹ Zuletzt: Kerschner – Prochaska 2011, 88–91. 108 Abb. 10–12; Ohnesorg 2012; jeweils mit ausführlicher Lit.

¹⁵⁰ Zur Gebundenheit an einen »topografischen Bezugspunkt« bereits Kerschner – Prochaska 2011, 123, allerdings noch ohne Bezug auf den heiligen Baum.

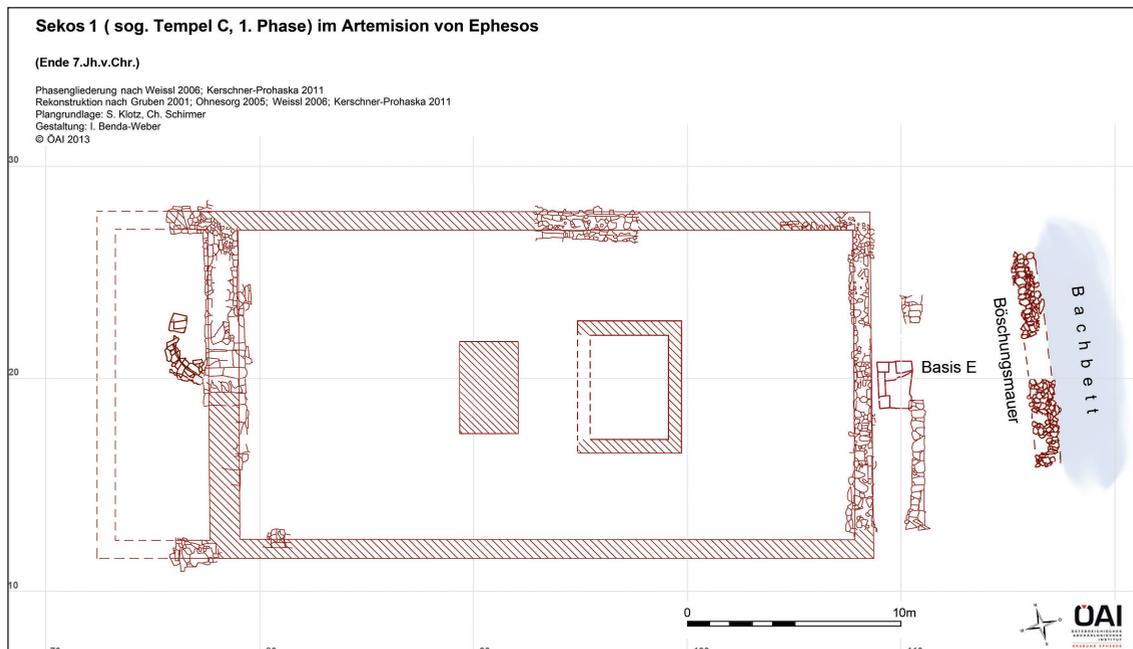


Abb. 15 Sekos 1 im Artemision von Ephesos (Ende 7. Jh. v. Chr.)
 (M. Kerschner, I. Benda-Weber 2014 auf Grundlage M. Weißl 2006. © ÖAI Wien)

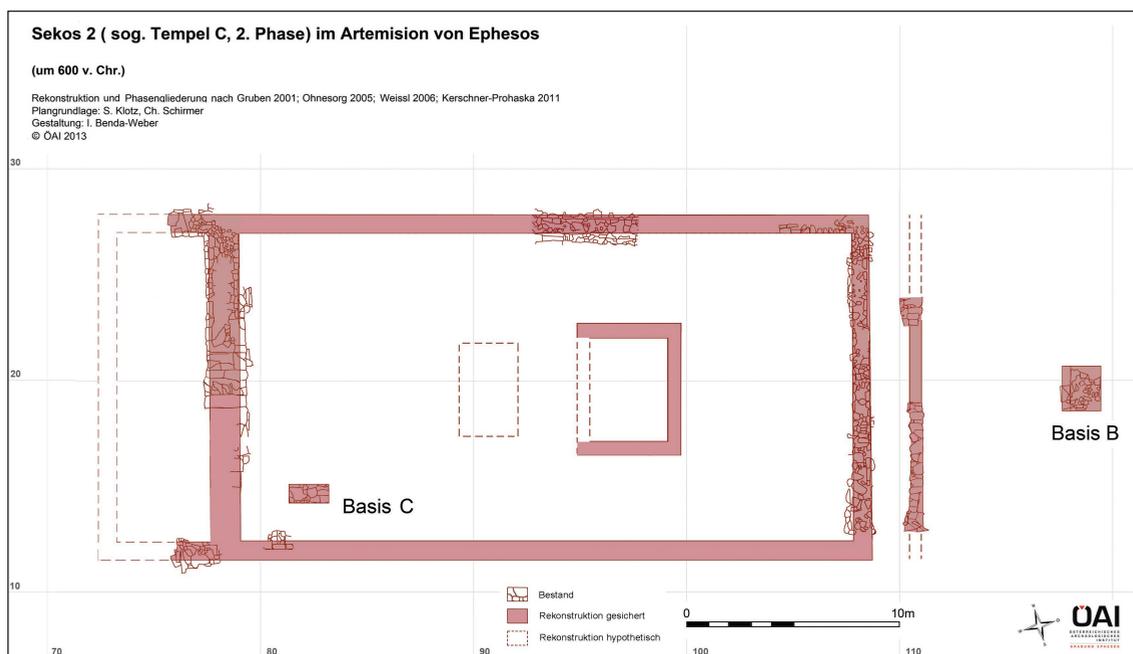


Abb. 16 Sekos 2 im Artemision von Ephesos (ca. 600 v. Chr.)
 (M. Kerschner, I. Benda-Weber 2014 auf Grundlage M. Weißl 2006. © ÖAI Wien)

Dieser strikte Bezug auf den Aufstellungsort des Kultbildes als festem Mittelpunkt ist charakteristisch für die sechs Tempel, die nacheinander vom frühen 7. bis zum Ende des 4. Jhs. v. Chr. für Artemis Ephesia errichtet wurden (Abb. 2). Die Dimensionen der Tempel vergrößerten sich in zwei signifikanten Sprüngen: mit dem Sekos 1 (Abb. 15) am Ende des 7. Jhs. v. Chr. und erneut mit dem Dipteros 1 bereits wenige Jahrzehnte später (Abb. 17). Dabei dehnten sich die Bauten um ein gleich bleibendes Zentrum nach allen vier Seiten aus.



Abb. 17 Dipteros 1 im Artemision von Ephesos (ca. 580/570–ca. 470/460 v. Chr.)
(M. Kerschner, I. Benda-Weber 2014 auf Grundlage M. Weißel 2006. © ÖAI Wien)

Dieser Mittelpunkt wurde jedoch nicht erst beim Bau des ersten Tempels, des Naos 1 (Abb. 13), festgelegt. Er liegt vielmehr im ältesten Kern des Temenos, in dem die Befunde bis in die Frühheisenzeit zurückreichen. Innerhalb des Sekos – unter dem früharchaischen Naos 1 und in seiner unmittelbaren Umgebung – wurden protogeometrische bis spätgeometrische Deponierungen ausgegraben¹⁵¹. Anhand der Stratigrafie lässt sich die ursprüngliche topografische Situation erschließen: das Temenos der frühen 1. Jahrtausends v. Chr. lag auf einer flachen Kuppe im Mündungsbereich eines Flusses¹⁵². Der heilige Baum wuchs also im ältesten Bereich des Temenos und könnte daher, so wie es die Kultlegende behauptet, tatsächlich bis an den Beginn des Artemis-Heiligtums zurückreichen¹⁵³. Verifizierbar ist ein so hohes Alter freilich nicht, da zeitgenössische Quellen aus den ›Dunklen Jahrhunderten‹ fehlen und der überlieferte heilige Baum archäologisch nicht nachgewiesen werden konnte.

Das ›konzentrische Wachstum‹ der Artemis-Tempel in Ephesos wird durch die Bindung an das überlieferte Naturmal, den heiligen Baum, verständlich. Die gleiche Entwicklung vollzieht sich bei der Abfolge der Tempel des Apollon in Didyma (Abb. 18), die an einen heiligen Lorbeerbaum und an die Orakelquelle gebunden sind¹⁵⁴. Im Heraion von Samos geht man hingegen andere Wege: Die vier aufeinanderfolgenden Tempel der Hera ›wachsen‹ azentrisch, ihre Mittelpunkte

¹⁵¹ Weißel 2002, 324 f. Abb. 5–7; Kerschner 2003a; Kerschner 2003b, 44–50 Abb. 1–5; Kerschner 2006, 369–371; Forstenpointner u. a. 2008; Kerschner 2011; Kerschner – Prochaska 2011, 76.

¹⁵² Weißel 2002, 324 Abb. 6; Kerschner 2006, 369. 379 f. Abb. 3–4; Kerschner – Prochaska 2011, 76; Stock u. a. 2014, 34. 50 Abb. 1. 7–9.

¹⁵³ Trifft diese Hypothese zu, so muss der heilige Baum direkt auf der Kuppe, nahe beim Naos 1 bzw. bei dem später darüber errichteten Kultbildschrein des Dipteros 1, gestanden sein, da dort die Aufhöhung durch Planierungen des 8. bis frühen 6. Jhs. v. Chr. am geringsten war.

¹⁵⁴ Auf diese parallele Entwicklung in beiden Heiligtümern machte bereits Gruben 2001, 399 aufmerksam.

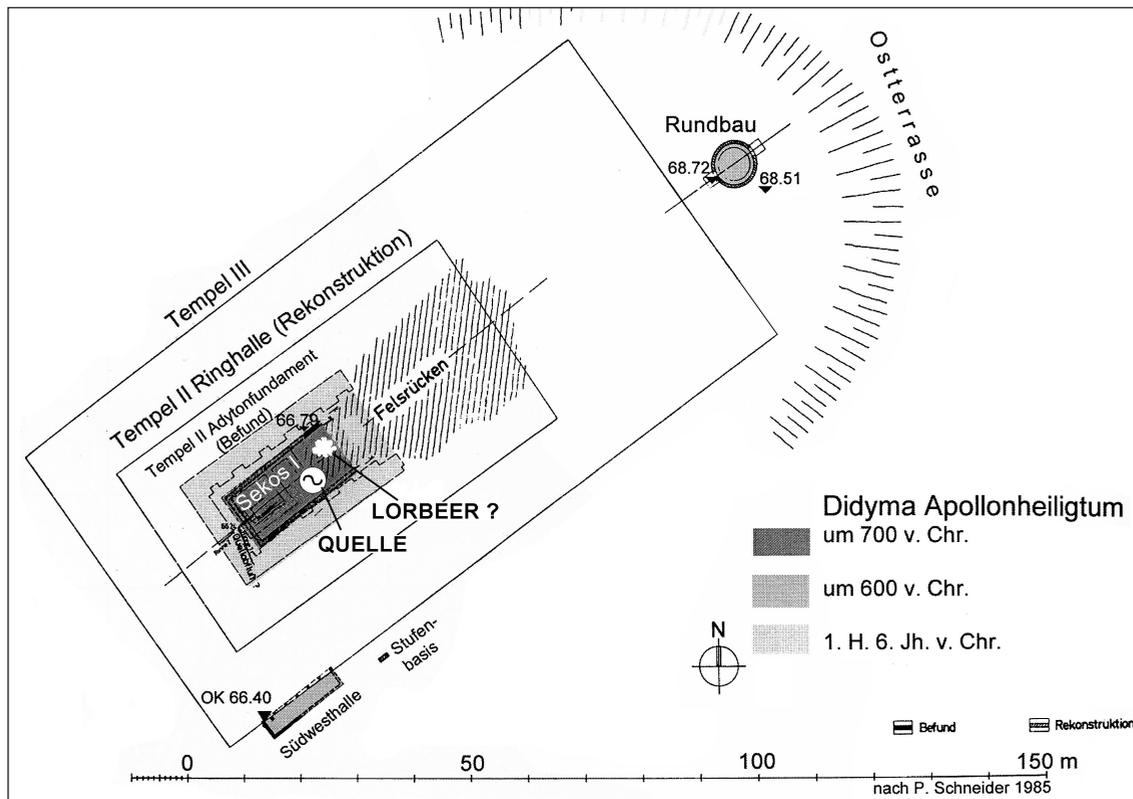


Abb. 18 Apollon-Heiligtum von Didyma. Abfolge der Tempel des Apollon (M. Kerschner, I. Benda-Weber modifiziert nach Tuchelt 2007, 398 Abb. 4)

verschieben sich nach Westen, während der Altar stets an derselben Stelle bleibt (Abb. 19). In Samos war der räumliche Bezug des Tempels zum überlieferten Naturmal, einem Lygosbaum, ein anderer als in Ephesos und Didyma. Im Folgenden soll nun das Verhältnis der Kultbauten zu den Naturmalen in diesen drei großen Heiligtümern des archaischen Ioniens näher beleuchtet werden. Dabei spielt auch der Umstand eine Rolle, dass in diesen drei Heiligtümern im 6. Jahrhundert v. Chr. diptere Tempel mit gewaltigen Ausmaßen erbaut wurden, während diese Grundrissform außerhalb Ioniens nur äußerst selten aufgegriffen wurde.

3.2 Naturmale als topografische und kultische Fixpunkte im Apollon-Heiligtum von Didyma und im Heraion von Samos

Im Apollon-Heiligtum von Didyma legten eine heilige Quelle und ein heiliger Lorbeerbaum als natürliche, erdgebundene Kultmale den Bauplatz der drei aufeinanderfolgenden Tempel und das Gelniveau ihrer hypäthralen Sekoi fest (Abb. 18). Die lokale Kultlegende von Didyma verband Quelle und Lorbeer mit den wichtigsten Göttern des Heiligtums und mit dem Gründerheros des Orakels. An der Quelle soll der *ἱερός γάμος* zwischen Zeus und Leto stattgefunden haben¹⁵⁵. Zeus

¹⁵⁵ Günther 1971, 12 f. 104–107. 110; Fontenrose 1988, 109 f.; Tuchelt 1992, 10; Herda 2006, 320 f. Naumann – Tuchelt 1963/64, 59–62, bes. 62 Taf. 23 plädieren anhand einer Votivterrakotta eines thronenden Paares dafür, dass die Kultlegende zumindest in die archaische Epoche zurückreichte, wobei sie jedoch einem Zirkelschluss folgen, vgl. Herda 2006, 320 Anm. 2290. Fontenrose 1988, 109 f. hält die Kultlegende vom *ἱερός γάμος* des Zeus mit Leto für jünger (nach 334 v. Chr.). Ein spätarchaischer Orakelspruch des Apollon Didymeus aus Berezan, der Leto mit einschließt, impliziert jedoch die Verehrung der Mutter Apollons auch in Didyma bereits im 6. Jh. v. Chr.: Burkert 1994, 54. 59 f.; Herda 2006, 320 f. mit Anm. 2290; Herda 2008, 24–26 Abb. 7.

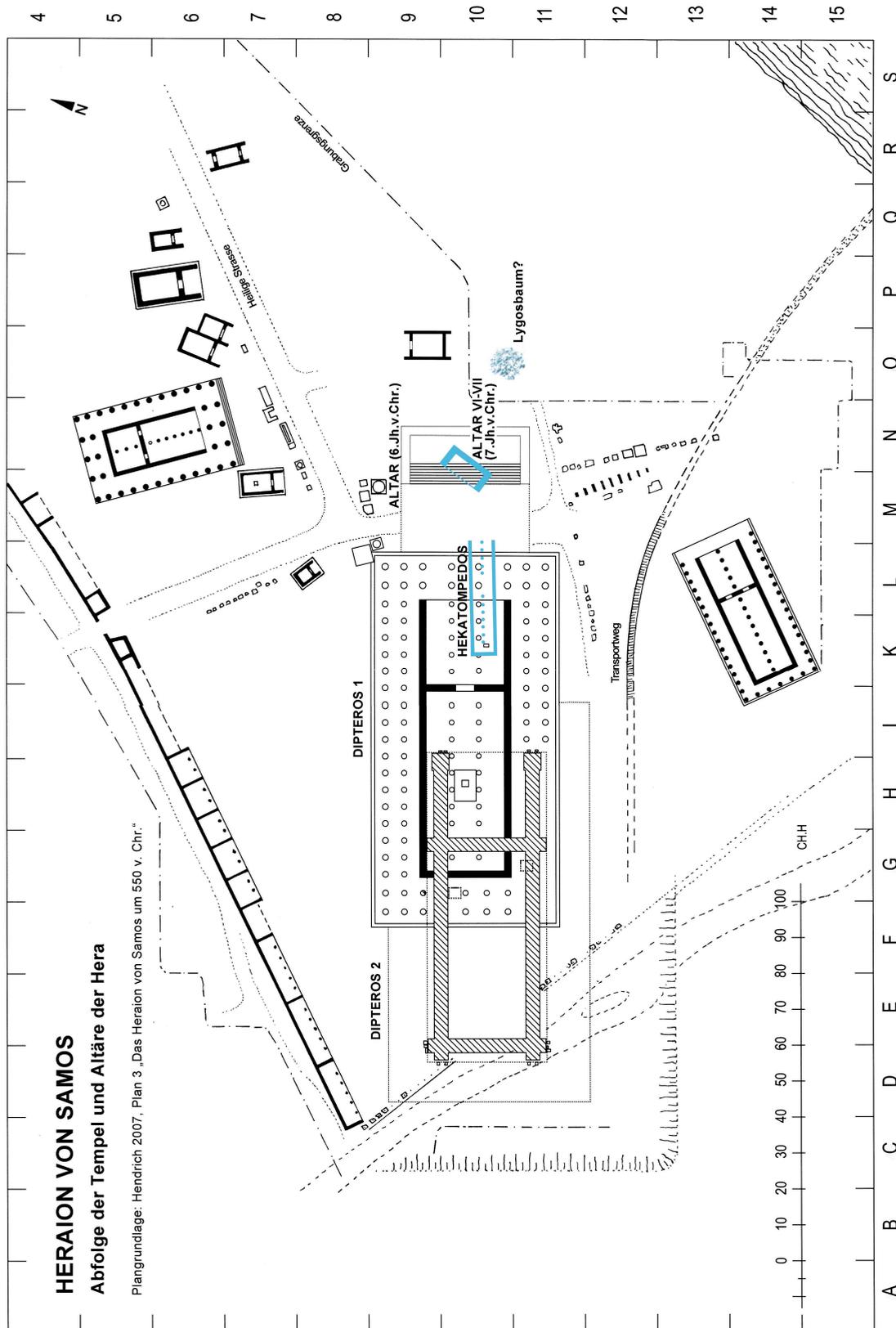


Abb. 19 Heraion von Samos. Abfolge der Tempel und Altäre der Hera (M. Kerschner, I. Benda-Weber modifiziert nach Hendrich 2007, Plan 3)

galt daher – spätestens seit frühhellenistischer Zeit, vermutlich aber schon wesentlich länger¹⁵⁶ – als einer der »beiden Gründerherrscher von Didyma«¹⁵⁷. Der andere war sein Sohn Apollon, der zusammen mit seiner Zwillingschwester Artemis der in Didyma vollzogenen Verbindung entsprossen war. So berichtet es Kallimachos in seinem Gedicht »Branchos«, das von dem legendären ersten προφήτες des Orakels erzählt, dem Apollon selbst die Sehergabe verlieh¹⁵⁸. Dieser Branchos gründete das Heiligtum am Ort der Epiphanie des Gottes und pflanzte dabei »nahe den Zwillingsquellen« den ihm von Apollon übergebenen Lorbeer ein¹⁵⁹. Quelle und Lorbeerbaum markierten als Naturmale die Stelle des Gründungsaktes, der von göttlichem Wirken geleitet worden war, und waren daher sakrosankt. Beide galten als sichtbare Zeugen des in grauer Vorzeit gedachten mythischen Geschehens und bürgten in den Augen der Zeitgenossen allein durch ihre Existenz für die Authentizität der Kultlegende. Von deren Glaubwürdigkeit hing die Wirkmacht des Orakels ab, und von dieser wiederum die überregionale Ausstrahlungskraft des Heiligtums.

Beide Naturmale, Quelle und Lorbeer, spielten eine entscheidende Rolle beim Orakel¹⁶⁰. Das hervorquellende Wasser ermöglichte es nach antiker Vorstellung der Seherin (προφήτις), mit Apollon in Verbindung zu treten und seinen göttlichen Spruch zu erfahren, den dann der höchste Priester des Heiligtums, der προφήτες, den Fragestellern verkündete¹⁶¹. Nach der Schilderung des Iamblichos von Chalkis (de myst. 3, 11) erhielt die προφήτις ihre Inspiration durch den physischen Kontakt mit der heiligen Quelle¹⁶², sei es durch Eintauchen ihrer Füße oder des Gewandsaums in das Wasser oder aber durch Einatmen des Dunstes. Das Orakel hing also ursächlich mit dem Wasseraustritt zusammen, der anhand einer großflächigen Kalkablagerung über Sand- und Kiese-sedimenten in einer Mulde im Westteil des Sekos lokalisiert werden konnte¹⁶³. Es handelte sich um eine artesische Quelle, deren Schüttung aufgrund geringer Grundwasserspannung jedoch gering

¹⁵⁶ Herda 2006, 215, vermutet, dass Zeus und Apollon »seit der Einrichtung des Orakelheiligtums« als Kultpaar verehrt wurden.

¹⁵⁷ Kall. Branchos fr. 229 (Pfeiffer) Z. 1 = Asper 2004, 268 f.: »Gottheiten, die ihr am besten zu besingen seid, Phoibos und Zeus, ihr beiden Gründerherrscher von Didyma.« Vgl. Kall. Dieg. 10, 14.

¹⁵⁸ Kall. Branchos fr. 229 (Pfeiffer) Z. 9 = Asper 2004, 270 f. Vgl. Konon, Narr. 33 (= FGrHist I 26 F 1); Strab. 9, 3, 9; Longos 4, 17, 6.

¹⁵⁹ Kall. Branchos fr. 229 (Pfeiffer) Z. 12–13 = Asper 2004, 270 f.: »Sogleich erbaute er ein schönes Heiligtum im Wald, dort wo du dich zuerst sehen liebest, und nah an der Zwillingsquelle pflanzte er den Lorbeerzweig ein.« Asper geht nur von einer Quelle aus, Herda 2006, 264, hingegen übersetzt: »Und [...], wo du (Apollon) zuerst ersiehst im Wald, [richtetest? Du d]ir ein schönes Temenos ein, nahe den zwei Quellen, und stecktest einen Zweig von Lorbeer in den Boden.« Vgl. auch Diog. Laert. 1, 72 sowie Tuchelt 2007, 396. Von der Übergabe des Lorbeerzweiges an Branchos – diese Stelle ist bei Kallimachos verloren – berichtet Varro (F 252 Cardauns) = Lactantius Placidus comm. in Stat. Theb. 8, 198 (I 512–14 Sweeney): *accepta corona virgaque vaticinari*; vgl. Brown 2002, 231 f. Vgl. zum Gründungsmythos von Didyma mit Zusammenstellung der Schriftquellen: Günther 1971, 13. 110–115; Fontenrose 1988, 106–110; Tuchelt 1992, 9 f.; Herda 2006, 214 f. 264 f. mit Anm. 1875–1877; 320 f. 360. Zur Identifizierung der zweiten Quelle mit einer Auslaufquelle (Tuchelt 1997, 512 f.) auf der ca. 200 m entfernten sog. Felsbarre und der hypothetischen Verbindung mit dem inschriftlich überlieferten Heiligtum der Artemis Pytheie: Tuchelt 1984, 231; Tuchelt 1992, 36–38; Herda 2006, 296 mit Anm. 2116; Tuchelt 2007, 394. 396 Abb. 1. Die Lokalisierung des Artemis-Heiligtums an der Felsbarre wurde mittlerweile von Bumke 2006, 215–237 widerlegt.

¹⁶⁰ Hauptquelle ist Iambl. de myst. 3, 11, daneben Erwähnungen bei Lukian bis accus. 1; Eus. Pr. Ev. 5, 16, 1 sowie die Inschrift Rehm 1958, 137–139 Nr. 159, I Z. 11 f. Vgl. Günther 1971, 114; Parke 1985, 210–219; Fontenrose 1988, 83 f.; Rosenberger 2001, 61.

¹⁶¹ Zum Ablauf des Orakelspruches: Günther 1971, 119–123; Parke 1985, 210–219; Fontenrose 1988, 78–85; Rosenberger 2001, 61. 130.

¹⁶² Vgl. Parke 1985, 213: »Curiously enough, Iamblichus does not define this as the sacred spring in the adyton, but clearly this must be what is meant.«

¹⁶³ Drerup u. a. 1964, 341. 345. 361 f. (vermutet die Quelle jedoch »vor dem Naiskos«); Tuchelt 1986a, 39. 49 f. Abb. 3. 5; Schneider 1996a, 152 Abb. 1. Zusammenfassend zur Diskussion der Lokalisierung der vom Prokonsul T. Flavius Festus zwischen 286 und 293 n. Chr. gestifteten Quellfassung – überliefert durch die Inschrift: Rehm 1958, 137–139 Nr. 159 Z. III 14; Herda 2006, 198 Anm. 1386 (mit Lit.).

war¹⁶⁴. Mitunter ging die Wassermenge so weit zurück, dass die Quelle Gefahr lief auszutrocknen. Nach der Zerstörung des Heiligtums durch die Perser im frühen 5. Jahrhundert v. Chr. sei sie »versiegt«, berichtet Kallisthenes, und damit verstummte das Orakel für mehr als ein Jahrhundert¹⁶⁵. Nach der Eroberung Ioniens durch Alexander d. Gr. soll sie dann auf wundersame Weise neuerlich hervorgesprudelt sein. Vermutlich war es jedoch notwendig, einen brunnenartigen Schacht bis zum Grundwasserspiegel abzutiefen, um den Wasseraustritt zu reaktivieren, als man das Orakel 331 v. Chr. neu einrichtete¹⁶⁶. In der späten Kaiserzeit trocknet die Orakelquelle dann endgültig aus¹⁶⁷.

Als weiteres Medium der Inspiration hielt die *προφήτις* nach Iamblichos ein »Zepter, das ursprünglich von einem bestimmten Gott [= Apollon] übergeben worden war«¹⁶⁸. Die Angabe bezieht sich auf jenen Lorbeerzweig, den nach der oben geschilderten Gründungslegende Apollon einst an Branchos überreicht hatte als Zeichen der ihm damit verliehenen Sehergabe¹⁶⁹. Das Einpflanzen dieses Lorbeerzweigs nahe an den Zwillingsquellen gehörte zum Gründungsakt des Orakels. Indem dieser Zweig Wurzeln schlug und zu einem Baum heranwuchs, legte er lebendiges Zeugnis ab für die mythische Inauguration der didymäischen Kultstätte durch Apollon. In diesem heiligen Lorbeerbaum war nach antikem Glauben Apollon gegenwärtig, und auf diese Weise konnte das Zepter, das aus einem der Äste geschnitzt worden war, die *προφήτις* inspirieren¹⁷⁰.

Inschriften belegen die eminente kultische Bedeutung, die der heilige Baum als Berührungsreliquie des Apollon und als lebender Zeuge des Gründungsmythos noch in hellenistischer Zeit besaß. Ein Kranz vom heiligen Lorbeer im Hof des Apollon-Tempels war eine der höchsten Ehren, die die Milesier vergeben konnten, würdig, einen König wie Seleukos II. zu ehren und seine Dankbarkeit zu gewinnen, wie er selbst in einem Schreiben an »Rat und Volk von Milet« verkündete¹⁷¹. Und vermutlich stammten die »heiligen Zweige«, mit dem der neue *προφήτης* bei seiner

¹⁶⁴ Hydrogeologische Untersuchung: G. Borg in: Tuchelt 1997, 512 f.; vgl. Knackfuß 1941, 46; Drerup u. a. 1964, 341. 345. 357 (»nur noch ein offen zutage liegendes Grundwasser ohne nennenswerten Abfluß«); Tuchelt 1986a, 39. 48 Abb. 5 (»Quellloch in Bodennähe«); Tuchelt 2007, 394 mit Anm. 9; Furtwängler 2009, 7 (»Quelle/bzw. Brunnen«). Die schriftlichen Zeugnisse sprechen gegen die Annahme von Tölle-Kastenbein 1994, 59, die Quelle wäre bereits in archaischer Zeit versiegt.

¹⁶⁵ Kallisthenes (FGrH 124 F 14) überliefert bei Strab. 17, 1, 43. Strabon selbst äußert allerdings Zweifel an der »nach Tragödie schmeckenden Geschichte« (Übersetzung S. Radt). Vgl. Günther 1971, 21. 114 f.; Parke 1985, 213; Parke 1986, 123 mit Anm. 5; Tuchelt 1986a, 48; Herda 2006, 453. Zur widersprüchlichen Überlieferung bezüglich der Zerstörung durch die Perser – entweder durch Dareios (Hdt. 6, 19, 3) oder durch Xerxes (Strab. 14, 1, 5; Paus. 8, 46, 3): Günther 1971, 19 f.; Fontenrose 1988, 12–15; Tuchelt 1988, 433–438; Tuchelt 1992, 15; Ehrhardt 1998, 13–16. 18 f.; Herda 2006, 327 f. 361. 375 Anm. 2656; 452 f.; Slawisch 2013, 59.

¹⁶⁶ Tuchelt 1986a, 39. Strab. 17, 1, 43 verwendet das Wort *κρήνη*, das sowohl Quelle als auch Brunnen bedeuten kann.

¹⁶⁷ Belegt durch die kaiserzeitliche Inschrift Rehm 1958, 137–139 Nr. 159, III Z. 9–14. Vgl. Günther 1971, 114 f.; Fontenrose 1988, 24; Tuchelt 2007, 394. Ursache waren nach Tuchelt 1997, 512 f. »höchstwahrscheinlich ... klimatische Veränderungen«, die »zu einer allgemeinen Absenkung des Grundwasserspiegels und somit zur Austrocknung der Quellen geführt haben«.

¹⁶⁸ Iambl. de myst. 3, 11 (Übersetzung T. Hopfner). Iamblichos beschreibt den Vorgang des Orakelspruches aus der literarischen Perspektive eines fiktiven ägyptischen Priesters, woraus sich erklärt, weshalb er bestimmte Einzelheiten wie den Namen des Gottes oder die Gattung des Baumes nicht benennt, vgl. Parke 1985, 210 f.

¹⁶⁹ Kall. Branchos fr. 229 (Pfeiffer) Z. 12–13 = Asper 2004, 270 f.; Varro (F 252 Cardauns) = Lactantius Placidus comm. in Stat. Theb. 8, 198 (I 512–514 Sweeney).

¹⁷⁰ Fontenrose 1988, 82. Hingegen hält Parke 1985, 211 f. die Inspiration durch das Lorbeerzepter für eine gelehrte Konstruktion, obwohl Iamblichos sie an erster Stelle nennt, noch vor dem *ἄζων* und der Quelle. Parke begründet seine Meinung damit, dass das ursprüngliche Zepter die Perserzerstörung im frühen 5. Jh. v. Chr. kaum überstanden haben wird. Obwohl vorstellbar ist, dass man diesen kleinen tragbaren Gegenstand verstecken und retten konnte, so wäre seine Zerstörung kein Grund für eine Aufgabe des durch den Mythos geheiligten Brauches. Als man bei der Neuinstallation des Orakels die heilige Quelle wieder zum Sprudeln brachte und offensichtlich auch den Lorbeer neu pflanzte, der in hellenistischen Inschriften erwähnt wird und auf kaiserzeitlichen Darstellungen erscheint (s. u.), wird man auch ein neues Zepter geschnitzt haben. Es ist ja gerade der Sinn einer Neubegründung, alle unterbrochenen Traditionen wieder aufzunehmen. So wäre es schwer vorstellbar, wenn man auf eine althergebrachte Insignie wie das Lorbeerzepter verzichtet hätte.

¹⁷¹ Rehm 1958, 295 Nr. 493 Z. 11–14; Günther 1971, 66 f. 113. Gegen die Vermutung von Tuchelt 2007, 396 Anm. 10, »der Lorbeer« könnte »als eine Metapher für die Hauptgottheit des Heiligtums zu verstehen sein, ähnlich wie

Amtseinführung bekränzt wurde, ebenfalls vom heiligen Lorbeer im Tempelhof¹⁷². Auch in der Kaiserzeit besaß der mit Apollon verbundene Lorbeer für Didyma weiterhin identitätsstiftende Bedeutung. Das wird aus einer Darstellung auf dem Fries des Bühnengebäudes des Theaters von Milet deutlich, wo der heilige Baum zusammen mit dem Aschenaltar und der – wohl als Kultbild verehrten – Apollon-Statue des Kanachos das Apollon-Heiligtum und seinen Kult symbolisiert¹⁷³. Auf einem Münzbild aus der Zeit Gordians III. steht der Apollon des Kanachos neben einem Baum; zweifelsohne ist auch hier der heilige Lorbeer gemeint¹⁷⁴.

Drei Tempel wurden nacheinander für Apollon errichtet: als monumentale architektonische Fassung der Stätte des Orakelspruches, des Manteions, und der Naturmale, die den divinatorschen Akt legitimierten¹⁷⁵. Als erster Sakralbau entstand vermutlich im frühen 7. Jahrhundert v. Chr.¹⁷⁶ der Sekos I, von dem sich die II-förmigen Fundamente einer Hofmauer erhalten haben (Abb. 18)¹⁷⁷. Unklar bleibt sein östlicher Abschluss hin zu einem – später vom hellenistischen Apollon-Tempel III überbauten – Felsrücken¹⁷⁸.

Auf den Sekos I folgte im mittleren 6. Jahrhundert v. Chr. der Apollon-Tempel II, der den Vorgängerbau gleichsam ummantelte und dessen Konzept des hypäthralen Hofes samt den Kultmalen übernahm (Abb. 18)¹⁷⁹. Von diesem späarchaischen Tempel verblieben nur die ungewöhnlich breiten Fundamente der Sekosmauern mit ihren Pfeilervorlagen an den Innenseiten *in situ*. Fundamentreste seines östlichen Abschlusses oder einer Säulenstellung wurden jedoch vergeblich gesucht¹⁸⁰. Zumindest teilweise ist das Fehlen durch die massiven Eingriffe bei der Überbauung durch den hellenistischen Nachfolger zu erklären¹⁸¹. In dessen Rostfundamenten fanden sich an die 600 Werkstücke eines archaischen Monumentalbaus, die aller Wahrscheinlichkeit nach zum Apollon-Tempel II gehören. Unter diesen gibt es eine große Anzahl von Säulenfragmenten, die einen zumindest peripteralen Grundriss mit vermutlich dipteraler Front sichern, ein dipteraler

das Zeichen des Dreifußes, der im Kult keine Rolle spielte«, sprechen nicht nur die explizite Erwähnung von Lorbeerzweigen und -kränzen, sondern auch die Schilderung des Gründungsmythos bei Kall. Branchos fr. 229 (Pfeiffer) Z. 12–13 sowie die Darstellung des Lorbeerbaumes auf Relief- und Münzbildern (s. u.).

¹⁷² Rehm 1958, 185 Nr. 260 Z. 4–7; Günther 1971, 113.

¹⁷³ Altenhöfer – Bol 1989, 25. 36 Nr. 2 Taf. 2, 2; Herda 2006, 209 Abb. 11 b.

¹⁷⁴ Lacroix 1949, 223 Taf. 18, 9; Günther 1971, 42; Herda 2006, 209 Anm. 1463. Diese Darstellungen des Lorbeerbaums sprechen zusammen mit der wichtigen Rolle, die seine Zweige als Amtsinsignien sowie als Ehren- und Siegeszeichen spielten (s. u. sowie Günther 1971, 113), gegen die Ansicht von Tölle-Kastenbein 1994, 45, »die Stellung des Heiligen Lorbeerbaums als Kultmal« sei gegenüber der Orakelquelle »verblaßt«.

¹⁷⁵ Vgl. Günther 1971, 110; Tuchelt 1986a, 49; Tuchelt 1992, 12 f.; Tölle-Kastenbein 1994, 45; Hoepfner 1997, 292; Gruben 2001, 399; Herda 2006, 259. 296. 360; Burkert 2011, 136 f.; Dirschedl 2012, 54. Zum Ablauf des Orakelspruchs: Günther 1971, 119–123; Fontenrose 1988, 78–85 (zur Rolle der Quelle: 83 f.).

¹⁷⁶ Die Grabung 1962 erbrachte keine stratigrafische Datierung, vgl. Drerup u. a. 1964, 357: »Es muß sich um eine sehr frühe Mauer handeln, die man auf Grund der benachbarten Streufunde am zwanglosesten in die spätgeometrische Zeit ansetzen läßt.« Als Ergebnis der Nachgrabungen 2005 scheint sich eine etwas jüngere Datierung ins 7. Jh. v. Chr. abzuzeichnen, vgl. Furtwängler 2007, 408 f. 415 Abb. 4–5 (»hocharchaisch«); Furtwängler 2008, 99 (»früharchaisch«); Furtwängler 2009, 4 (»7. Jh.«). Eine genau kontextuelle Datierung ist nun von der Fundauswertung dieser Grabung zu erwarten.

¹⁷⁷ Drerup u. a. 1964, 334–368 Abb. 1–15; Tuchelt 1973, 13 f. Abb. 1–2; Tuchelt 1992, 18 Abb. 27; Tölle-Kastenbein 1994, 47–50 Abb. 4–5; Schneider 1996; Gruben 2001, 396; Herda 2006, 259. 296. 360; Furtwängler 2007, 408 f. 415 Abb. 4–5; Tuchelt 2007, 394 Abb. 5; Furtwängler 2008, 99 Abb. 3; Furtwängler 2009, 4. 18 Abb. 11; Slawisch 2013, 54 Abb. 5.

¹⁷⁸ Tölle-Kastenbein 1994, 48; Furtwängler 2007, 408 f. 415 Abb. 5.

¹⁷⁹ Zuletzt, mit ausführlicher Diskussion der Forschungsgeschichte: Dirschedl 2012. Weiterhin u. a.: Knackfuß 1941, 121–129; Gruben 1963; Günther 1971, 16–18; Tuchelt 1973, 15 Abb. 3; Schneider 1984, 342 f.; Tuchelt 1992, 21 Abb. 27; Tölle-Kastenbein 1994, 56. 58 f. Abb. 5. 8; Schneider 1996b; Gruben 2001, 398–404 Abb. 301–302; Tuchelt 2007, 398–401 Abb. 4; Furtwängler 2009, 5–7 Abb. 13. 15; Slawisch 2013, 56 f. Abb. 8–10.

¹⁸⁰ Tuchelt 2000, 315 Anm. 20; Herda 2006, 358 Anm. 2563; Furtwängler 2007, 408 f. Abb. 6; Tuchelt 2007, 401 Abb. 4; Furtwängler 2008, 101 Abb. 5; Furtwängler 2009, 5–7; Slawisch 2013, 54 f. 57.

¹⁸¹ Dirschedl 2012, 47 (mit Lit.).

Grundriss erscheint ebenfalls möglich¹⁸². Für unsere Fragestellung wesentlich ist der Befund, dass der spätarchaische Apollon-Tempel II das Konzept des hypäthralen Sekos weiterführt. Die beiden Kultmale, Quelle und Lorbeer, bilden auch hier das ideelle und topografische Zentrum der Anlage.

Das trifft auch für den hellenistischen Apollon-Tempel III zu, der ab dem späten 4. Jahrhundert v. Chr. errichtet wurde, als das Heiligtum in Didyma den Orakelbetrieb wieder aufnahm¹⁸³. Dieser riesige Dipteros, den man nun zur Gänze aus Marmor erbaute, wurde niemals vollendet. Sein Grundriss ist vollständig erhalten: Ein doppelter Säulenkranz umgibt einen tiefen Pronaos, den sog. Zweisäulensaal und einen hypäthralen Sekos, in dem sich ein Naiskos und die Naturmale befanden, die das Bodenniveau des Hofes auch bei diesem dritten Apollon-Tempel festlegten¹⁸⁴.

Die Lage der Orakelquelle kann durch die oben erwähnte geologische Schichtenfolge einer Kalkbank über Sand- und Kiessedimenten, die unter dem Naiskos ausgegraben wurde, im Westteil des Sekos eingegrenzt werden¹⁸⁵. Die architektonische Fassung des eigentlichen Wasseraustritts ist jedoch nicht mehr erhalten. K. Tuchelt deutete einen z. T. aus Spolien errichteten Schacht im Inneren des Naiskos aufgrund der Sinterspuren als »Schöpfbecken«, in dem sich das spärlich quellende Wasser gesammelt habe¹⁸⁶. Trifft diese Interpretation zu, dann diente der »Naiskos als Quellhaus zum Schutz des Kultmals und als Manteion, von dem das Orakel ausging«¹⁸⁷. Steinerne Rinnen leiteten das Wasser Richtung Südwesten aus dem Sekos ab, wohin die Quelle bereits vor Baubeginn des archaischen Apollon-Tempels II in einem natürlichen Bachbett entwässert hatte¹⁸⁸.

¹⁸² Dirschedl 2012, 42. 55–67 plädiert anhand der Säulenfragmente für einen (zumindest an der Front) dipteralen Grundriss, dessen Fundamente jedoch im archäologischen Befund nicht identifiziert werden konnten. Aus dem Fehlen der Fundamente schloss Furtwängler 2007, 408 f. Abb. 6, dass der archaische Apollon-Tempel ein einfacher Sekos gewesen sei, vgl. Slawisch 2013, 54. 57 Abb. 10. Furtwängler 2009, 7 räumt allerdings ein, dass bei seiner Rekonstruktion des archaischen Apollon-Tempels als »nach Osten geöffnetes mit massiven Mauern gerahmtes Hofheiligtum« die zahlreichen Bauteile eines Tempels unerklärt bleiben. Als alternative Rekonstruktion schlägt Furtwängler 2008, 101 Abb. 5 vor, dass der Apollon-Tempel II »möglicherweise nur eine einfache Ringhalle besaß, die vielleicht gegen Osten mit einer marmornen prostylen Halle abschloss«. Dieser Vorschlag findet sich bereits bei Tölle-Kastenbein 1994, 56 Abb. 8, die jedoch – basierend auf Schneider 1984, 342 f. mit Anm. 257 – von zwei archaischen Bauphasen ausging: einer peripteralen aus Poros und einer dipteralen aus Marmor. Dagegen konnte Dirschedl 2012, 41. 63 jedoch die Homogenität der – nun wesentlich vermehrten – archaischen Bauteile nachweisen, die zu einem einheitlichen Tempel gehören, der in den Jahren von ca. 560–540/530 v. Chr. aus Mergel, Kalkstein und Marmor errichtet worden war.

¹⁸³ Knackfuß 1941, 46–120; Tuchelt 1992, 12–20. Zur Datierung: Rumscheid 1994, 336; Gruben 2001, 396. 406 (»vor 313 v. Chr.«); Birnbaum 2006, 64. Ein höherer Ansatz des Baubeginns bereits »in spätklassischer Zeit« wurde von Furtwängler 2006, 207 – vgl. Furtwängler 2009, 7; Slawisch 2013, 56 – vertreten auf der Grundlage von neuen Schichtbefunden der Grabung 2004, deren ausführliche Vorlage zur endgültigen Beurteilung abzuwarten bleibt.

¹⁸⁴ Günther 1971, 110. 113–115; Parke 1986, 124; Fontenrose 1988, 32. 40. 83 f.; Tuchelt 1992, 18–20 Abb. 17; Tölle-Kastenbein 1994, 48. 72; Hoepfner 1997, 292; Gruben 2001, 396. 399. 407; Birnbaum 2006, 64. 80; Herda 2006, 259. 296. 360. 371; Herda 2008, 57; Furtwängler 2009, 7; Burkert 2011, 137; Dirschedl 2012, 43. 47. 50. 54; Slawisch 2013, 53.

¹⁸⁵ s. o. Anm. 163.

¹⁸⁶ Tuchelt 1986a, 43–46 Abb. 1–4. 10–12; vgl. Knackfuß 1941, 128 f. Taf. 204 (»Bothros«). Ungeklärt ist allerdings der Ablauf, von dem sich im Befund keine Reste erhalten haben. Dieses Becken, das z. T. aus archaischen marmornen Dachtraufplatten errichtet wurde, weist zumindest zwei Bauphasen auf. Die jüngere stößt an das Fundament B – Tuchelt 1986a, 43. 46 Anm. 50 Abb. 3. 12 –, das nach den Ergebnissen der Nachgrabung von A. Furtwängler nicht dem Naiskos des archaischen Apollon-Tempels II, sondern einem Interimsbau des 4. Jhs. v. Chr. zuzurechnen ist, vgl. Furtwängler 2009, 5 Abb. 16; Slawisch 2013, 54–56 Abb. 7. Gehört die unter der östlichen Beckenwand aus Porosquadern liegende, leicht abweichend orientierte Mauer – Tuchelt 1986a, 45 Abb. 12 – zu einem älteren Quellbecken an der gleichen Stelle, so wäre dieses der archaischen Phase zuzurechnen. Der bauliche Zusammenhang dieser älteren Mauer ist jedoch ungeklärt, da sie nie vollständig ausgegraben wurde.

¹⁸⁷ Tuchelt 1986a, 49 f. Vgl. Tölle-Kastenbein 1994, 45. 56; Schneider 1996a, 152 Abb. 1; Gruben 2001, 399 (mit Vorbehalt); Strocka 2002, 97; Tuchelt 2007, 398 Abb. 4; Furtwängler 2009, 7; Dirschedl 2012, 54.

¹⁸⁸ Die Steinrinnen, die Schneider 1996a, 151 f. Abb. 1 Taf. 29, 3 dem Sekos I und dem »Dipteros 1« (= Apollon-Tempel II) zugeordnet hatte, befinden sich erst seit dem Hellenismus an der jetzigen Stelle, wie der stratigrafische Befund der Nachgrabung 2005 zeigte: Furtwängler 2007, 409. 416 Abb. 7; Slawisch 2013, 54 Abb. 6. Dabei handelt

Der heilige Lorbeerbaum stand vermutlich östlich vor dem Naiskos (Abb. 18). Archäologisch ist er nicht nachzuweisen. Nach den Worten des Kallimachos pflanzte ihn Branchos »nahe an den Zwillingsquellen«, von denen zumindest eine innerhalb des Sekos lag¹⁸⁹. Dass sich auch der heilige Baum innerhalb des Sekos befand, ist aus einem Brief von Seleukos II. an die Milesier ersichtlich, in dem sich der König auf einen Bericht beruft, »den Glaukippos und Diomandros erstattet haben, die von euch beauftragten Überbringer des aus dem Adyton stammenden heiligen Kranzes, mit dem uns das Volk hat bekränzen lassen«¹⁹⁰. Dieser Kranz war aus Zweigen des von Branchos gepflanzten Lorbeers gewunden worden, der – dem königlichen Schreiben zufolge – im »Adyton« wuchs, wie die meisten Inschriften den für die Allgemeinheit nicht betretbaren Sekos nennen¹⁹¹.

So wie in Ephesos ist der Standort des didymäischen Tempels aus architektonischer Sicht nicht optimal. Zwar ist der Untergrund hier stabil, doch liegt er in einer bis zu 4 m tiefen Mulde unterhalb des Taxiarchis-Hügels, wo er weniger zur Geltung kommt, als wenn er auf der nördlich benachbarten Anhöhe stünde¹⁹². Dem steuerten die Architekten des hellenistischen Apollon-Tempels III, Paionios von Ephesos und Daphnis von Milet, entgegen, indem sie Stufenbau und Peristasisplatte stark erhöhten¹⁹³. Der gerade vollendete ephesische Dipteros 2 scheint hier Vorbild für ihren um 300 v. Chr. entstandenen Entwurf gewesen zu sein¹⁹⁴. Wie in Ephesos ergab sich daraus ein großer Niveauunterschied zum Inneren des Sekos – in Didyma beträgt er 3,15 m, in Ephesos 2,70 m¹⁹⁵ –, da in beiden Fällen der natürliche Boden mit den Kultmalen durch den Gründungsmythos sakrosankt war und beibehalten werden musste. In Ephesos wurde der Niveauunterschied vermutlich mittels einer Rampe überwunden¹⁹⁶. In Didyma war das Hinabsteigen in den 5 m tiefer liegenden Hof nur durch zwei schmale, überwölbte Zugänge möglich, während die repräsentative Freitreppe an der Ostseite des Sekos zu der unüberschreitbar hohen Türschwelle des großen Schauportals führte¹⁹⁷. Auf diese Weise wurde der Weg hin zum Manteion effektiv inszeniert: Diejenigen, die zum Orakel zugelassen waren und den durch die Inschriften als »Adyton« bezeichneten Sekos betreten durften¹⁹⁸, mussten zuerst einen engen, abschüssigen, dunklen Tunnelgang durchqueren und wurden so emotional auf die Begegnung mit dem Numinosen vorbereitet. Damit gelang es den Architekten des hellenistischen Apollon-Tempels nicht nur, das bauliche Problem Höhenunterschiedes zu lösen, das durch die Ortsgebundenheit des Kultes entstand, sondern auch den Übergang vom Temenos zum allerheiligsten Bereich des Adytos effektiv zu inszenieren.

In Ephesos wie in Didyma sind die Tempel durch die Naturmale, die sie umschließen, an eine bestimmte Stelle gebunden. Die aufeinanderfolgenden Tempelbauten »wachsen« daher konzentrisch nach außen um das gegebene Zentrum herum¹⁹⁹. Anders in Samos, wo das Kultmal, der

es sich vermutlich um wiederverwendete archaische Blöcke. Zur Datierung des Bachbetts »um 570/60 v. Chr.« anhand der Ergebnisse der Nachgrabung 2004: Furtwängler 2006, 207 f. Abb. 1. 8–9; Slawisch 2013, 53, im Gegensatz zu Drerup u. a. 1964, 357.

¹⁸⁹ Kall. Branchos fr. 229 (Pfeiffer) Z. 12–13 = Asper 2004, 270 f. Zur Frage, ob es sich um eine oder zwei Quellen handelte, s. o. Anm. 159.

¹⁹⁰ Rehm 1958, 295 Nr. 493 Z. 11–13; Günther 1971, 67.

¹⁹¹ Günther 1971, 110 mit Anm. 1; Tölle-Kastenbein 1994, 73; Herda 2006, 199 Anm. 1386; 360.

¹⁹² Vgl. Tuchelt 1992, 12 Abb. 1. 11; Herda 2006, 371 Abb. 10; Tuchelt 2007, 394 Abb. 1 (Nr. 1). 2. Darüber hinaus musste eine natürliche Felsabstufung überwunden werden, wie Georadarmmessungen zeigten: Furtwängler 2009, 6; Slawisch 2013, 57 Abb. 10.

¹⁹³ Tuchelt 1992, 12 Abb. 14. 17; Tölle-Kastenbein 1994, 72; Gruben 2001, 409 f.

¹⁹⁴ Gruben 2001, 407. Zur Bauzeit des – unvollendet gebliebenen – dritten Apollon-Tempels in Didyma: Tuchelt 1992, 15; Rumscheid 1994, 217–236; Gruben 2001, 405 f.; Birnbaum 2006, 64 f.

¹⁹⁵ Ohnesorg 2012, 36. Buchert 2000, 69 f. Anm. 111 gibt die unwesentlich niedrigere Zahl von 2,68 m an.

¹⁹⁶ Für eine Rampe: Ohnesorg 2012, 37 – im Gegensatz zu Bammer 1972, 8 Abb. 5; 11 Abb. 7 b; Bammer 1993, 166 f.

¹⁹⁷ Günther 1971, 43. 111 f. 120–122; Fontenrose 1988, 37; Tuchelt 1992, 12 Abb. 17. 19–20. 22; Gruben 2001, 409.

¹⁹⁸ Günther 1971, 110 mit Anm. 1; Fontenrose 1988, 78–85; Tuchelt 1992, 12; Tölle-Kastenbein 1994, 73; Birnbaum 2006, 80; Herda 2006, 259 mit Anm. 1838; 360.

¹⁹⁹ Vgl. Gruben 1963, 98; Tölle-Kastenbein 1994, 56. 69. 74; Herda 2006, 360.

archäologisch nicht lokalisierte Lygosbaum, außerhalb des Tempels lag, vermutlich nahe beim Altar (Abb. 19). Die samische Kultlegende überliefert, dass die Göttin Hera unter einem Lygosbaum geboren worden sei, den noch Pausanias im 2. Jahrhundert n. Chr. sah²⁰⁰. Da sich der Lygos nicht im Tempel befand, war die Cella der samischen Dipertoi überdacht. Aus demselben Grund war es zulässig, den Tempel der Hera zwei Mal nach Westen zu verschieben: Das erste Mal, als man für den Dipteros 1 (früher ›Rhoikos-Tempel‹ genannt²⁰¹) wesentlich mehr Platz benötigte als für seine kleineren Vorgänger, und dann neuerlich, als man für den Dipteros 2 (sog. Polykratischer Dipteros) einen tragfähigeren Baugrund suchte als für den Dipteros 1, der wegen verheerender Senkungen in den Fundamenten abgerissen werden musste²⁰². Konstant blieb hingegen der Standort des Altars, der offenbar der topografische Fixpunkt des Temenos war²⁰³. Allein deshalb ist es wahrscheinlich, dass das Naturmal – der Lygosbaum – in seiner Nähe stand (Abb. 19)²⁰⁴.

Als H. Walter 1963 im Pflaster des geometrischen Hera-Altars III einen gut erhaltenen Baumstumpf fand, sah er darin den Überrest des überlieferten Lygos²⁰⁵. Diese Interpretation widerlegten die von H. Kienast 1984 veranlassten botanischen und dendrochronologischen Untersuchungen²⁰⁶: Der Baum ist kein Lygos, sondern ein Wacholder²⁰⁷. Die neuerliche, nun erstmals vollständige Freilegung des Stumpfes durch W.-D. Niemeier im Jahr 2009 zeigte, dass der Wacholder nicht an dieser Stelle gewachsen war²⁰⁸. Es handelt sich nämlich um den unteren Teil eines Baumstammes, der bereits als abgesägter Stumpf ohne Wurzeln im Altarbereich niedergelegt worden war. Eine abermalige dendrochronologische Studie durch Y. Maniatis ergab, dass der Baum nur ungefähr 60 Jahre gelebt hatte und 671 ± 11 v. Chr. gefällt wurde, also ungefähr ein Jahrhundert nach Anlage des Altars III. W.-D. Niemeier folgert daraus, »dass der Stumpf in der ersten Hälfte des 7. Jhs. v. Chr., z. Zt. des Altars IV, in das in der ersten Hälfte des 8. Jhs. v. Chr. verlegte Pflaster von Altar III eingetieft wurde ... Seine Deponierung, im Zentrum des Heiligtums, spricht dafür, dass er von kultischer Bedeutung gewesen sein muss«²⁰⁹. Der Umstand, dass Wacholder als Holzsorte frühgriechischer Götterstatuen überliefert ist²¹⁰, führte W.-D. Niemeier zu der Frage: »Handelte es sich möglicherweise um ein Götterbild in Gestalt eines unbearbeiteten Holzes, ein Xoanon, wie es für das älteste Kultbild der Hera im Heraion [...] überliefert ist [...], und wurde dieses Xoanon an dieser Stelle, nahe dem Altar, bestattet?«²¹¹

Eine solche Interpretation lässt jedoch den Bearbeitungszustand des Holzstückes unerklärt. An der Unterseite wurde der Stamm abgesägt, an der Oberseite mit einem Beil abgehackt, sodass sich ein unregelmäßig konischer Abschluss ergab. Solch grobe Hackspuren aber lassen sich kaum mit den überlieferten Formen von Xoana in Einklang bringen, weder mit der einfachen Pfostenform

²⁰⁰ Paus. 7, 4, 4; vgl. Kyrieleis 1981, 10; Cremer 1982, 283. Ein Lygos (auch Keuschlamm oder Mönchspfeffer) spielt auch in der Legende der Artemis Orthia in Sparta eine Rolle, deren Beinamen *λυγοδέσμα* man dadurch erklärt, dass das Kultbild in einem Lygosdickicht gefunden worden war, das es aufrecht hielt: Paus. 3, 16, 11. Das Motiv der Geburt der Göttin unter einem durch dieses Ereignis geheiligten Baum findet sich wieder in den Kultlegenden von Ortygia bei Ephesos (s. o. 3.1.3) und von Delos.

²⁰¹ Diese Benennung geht auf E. Buschor zurück. Kienast 1998, 128 f. machte jedoch wahrscheinlich, dass Rhoikos Architekt des zweiten archaischen Dipteros ist, Theodoros hingegen der des ersten.

²⁰² Gruben 1988, 168; Kienast 1998, 115–128; S. 124 zu geologischen Bohrungen, die nachwiesen, dass der zweite Dipteros der samischen Hera unmittelbar westlich einer ›Schwachzone‹ errichtet wurde, die beim vorangegangenen Dipteros 1 zu fatalen Setzungen geführt haben muss. Zur Verschiebung der aufeinanderfolgenden Tempel nach Westen auch Hoepfner 1997, 292.

²⁰³ Vgl. Kienast 1998, 118.

²⁰⁴ Vgl. Höcker 1998, 151.

²⁰⁵ Walter 1976, 14 f. Abb. 6; Walter 1990, 22–24 Abb. 9–10.

²⁰⁶ Kienast 1991, 71–77.

²⁰⁷ Kienast 1991, 77–79; Niemeier – Maniatis 2010, 105.

²⁰⁸ Niemeier – Maniatis 2010, 105 f. Abb. 1 Taf. 17–18.

²⁰⁹ Niemeier – Maniatis 2010, 106.

²¹⁰ Paus. 8, 17, 2.

²¹¹ Niemeier – Maniatis 2010, 106.

noch mit dem anthropomorphen²¹². Sie könnten höchstens von einer absichtlichen Zerstörung eines hölzernen Kultbildes zeugen. Wesentlich einfacher lassen sie sich jedoch durch das Fällen des Baumes erklären²¹³. Die vertikalen Seiten des Holzfragments blieben, soweit sich an den Fotos erkennen lässt, unbearbeitet, während man bei einem Xoanon eine zumindest teilweise geschnitzte Oberfläche erwarten würde.

Das Holzfragment aus dem Heraion ist demnach höchstwahrscheinlich der naturbelassene Überrest eines Wacholderbaumes, in dem die Samier etwas Besonderes gesehen haben müssen. Denn unbestimmte Zeit, nachdem man ihn gefällt hatte, wurde der Stumpf abgesägt und dann rituell am Altar deponiert, also direkt im kultischen Zentrum des Heiligtums. Dabei behielt man die aufrechte Position bei, die den Eindruck erweckte, als wäre der Baum an dieser Stelle gewachsen. All das macht nur Sinn, wenn diesem Baum eine spezielle Bedeutung im Hera-Kult zukam. Dafür reichte es sicher nicht aus, wenn es sich um einen Baum von vielen in einem Alsos gehandelt hätte. Wir wissen nicht, was mit dem gefälltten Stamm geschah; vielleicht wurde aus ihm tatsächlich das – nicht erhaltene – Xoanon der Hera geschnitzt²¹⁴, wodurch dann der ganze Baum ausgezeichnet worden wäre. Denn in der konservierenden Deponierung des Stumpfes an prominenter Stelle kommt eine Verehrung zum Ausdruck, wie sie nur ein Baum erfährt, den man – aus welchem Grund auch immer – als heilig betrachtete. Damit aber liegt der hölzernen Reliquie im Heraion von Samos der gleiche Gedanke zugrunde, wie er für die Heiligtümer in Aulis und Aphrodisias (Abb. 12) überliefert ist und wie er für das Artemision in Ephesos wahrscheinlich gemacht werden konnte.

3.3 Die Anlagen der Heiligtümer von Ephesos, Samos und Didyma und ihre Entwicklung im Vergleich

Die großen Heiligtümer des archaischen Ioniens – das Artemision von Ephesos, das Heraion von Samos und das Didymaion in der Chora von Milet – teilen einige wesentliche Grundzüge miteinander, auch wenn darin lokale Variationen sichtbar werden.

Alle drei Heiligtümer sind extramural. Sie befinden sich außerhalb des geschlossenen, bereits in archaischer Zeit ummauerten Stadtgebiets²¹⁵. Das Didymaion liegt über 20 km von Milet, das Heraion ca. 7 km von der Polis Samos entfernt in ländlichem Gebiet²¹⁶, beide sind extraurban. Das Artemision hingegen lag in den ersten Jahrhunderten seines Bestehens in einem Naturraum am Rande des ephesischen Siedlungsgebiets (Abb. 1) und kann damit als periurban bezeichnet werden²¹⁷. Selbst als Lysimachos im frühen 3. Jahrhundert v. Chr. Ephesos neu gründete und dabei nach Südwesten verlegte, betrug die Entfernung zum Hauptheiligtum nicht mehr als 1,5 km. Das Artemision blieb in Sichtweite der Stadt. Vom Koressischen Tor aus konnte man das Temenos zu Fuß in 30 Minuten erreichen. Von Samos ins Heraion benötigte man zu Fuß an die zwei Stunden, von Milet nach Didyma war es eine beschwerliche Halbtagesreise über das wasserarme Kalkplateau der Milesia.

²¹² Wie Donohue 1988, bes. 231–235 zeigte, lässt sich die antike Verwendung des Wortes ξόανον nicht auf eine bestimmte formale Gestaltung festlegen. Allen überlieferten ξόανα ist jedoch gemeinsam, dass das Holz bearbeitet wurde; vgl. Papadopoulos 1980, 4–9.

²¹³ Vgl. Walter 1976, 15 Abb. 6; Walter 1990, 22 Abb. 9.

²¹⁴ Bei Clem. Al., *Protrepticus* 40, 41, sind zwei Xoana überliefert: ein älteres, pfostenförmiges, und ein jüngerer, anthropomorphes. Zum hölzernen Herabild des Aigineten Smilis s. auch Paus. 7, 4, 4.

²¹⁵ Zu den vorhellenistischen Befestigungsmauern von Ephesos: Kerschner (in Druck). Zu denjenigen von Samos und Milet: Frederiksen 2011, 168–170. 184 f. Abb. 76–78 (mit Lit.).

²¹⁶ Die von Strab. 14, 1, 5 erwähnte dörfliche Siedlung (κώμη) in Didyma lässt sich archäologisch erst in hellenistischer Zeit belegen: Tuchelt 1992, 24; Tuchelt 2007, 394. Die Inschriften Rehm 1958, 239–242 Nr. 392–401 aus dem 1. Jh. v. Chr. teilen die Bewohner in das Kultpersonal und die übrigen Anwohner des Heiligtums, vgl. Günther 1971, 115 f.

²¹⁷ Vgl. Morizot 2013, 95–105.

Am Beginn des Kultes stand in allen drei Heiligtümern ein heiliger Baum: im Artemision war es eine Eiche²¹⁸, im Heraion ein Lygos und im Didymaion ein Lorbeer, Letzterer im Verein mit der Orakelquelle. Diese Naturmale blieben durch die folgenden Jahrhunderte hindurch ideeller und topografischer Bezugspunkt für Tempel und Temenos.

In allen drei Heiligtümern spielte Wasser eine wichtige Rolle. In Didyma ist die Quelle, durch die sich Apollon dem Medium, der προφήτις, offenbarte, konstitutiv für das Orakel. Im Heraion von Samos und im Artemision von Ephesos (Abb. 1. 13–15. 19) ist das Wasser im gesamten Temenos präsent: durch Fluss und Meer, die es eingrenzen, und durch den sumpfigen Boden, dessen üppige Fruchtbarkeit bei der Platzwahl eine wichtige Rolle spielte.

In allen drei Heiligtümern wurden bereits früh erste Tempel errichtet, die zu den ältesten Sakralbauten der griechischen Architektur zählen: Im Heraion erbaute man um 800 v. Chr. den langgestreckten, zweischiffigen Hekatompedos I, der nach einer Überschwemmungskatastrophe um 660 v. Chr. durch den Hekatompedos II ersetzt wurde, beide nach neuem Kenntnisstand wohl ohne Ringhalle (Abb. 19)²¹⁹. In Didyma wurde vermutlich im frühen 7. Jahrhundert v. Chr.²²⁰ ein offener Hof angelegt, der Sekos I (Apollon-Tempel I), der die Stätte des Orakels mit der heiligen Quelle und dem heiligen Lorbeer einfasste (Abb. 18)²²¹. Im Artemision erbaut man im zweiten Viertel des 7. Jahrhunderts v. Chr. einen ersten Tempel aus Stein, den Naos 1 (Abb. 13), den am besten erhaltenen der frühen Tempel Ioniens²²². Mit seinen 8 × 4 Holzstützen auf Grünschieferbänken zählt er zu den frühesten Peripteraltempeln der griechischen Architektur.

Der räumliche Bezug zwischen dem Naturmal und dem Tempel wurde in den drei Heiligtümern unterschiedlich gestaltet. Der Lygosbaum im Heraion von Samos ist nicht lokalisiert²²³, doch wuchs er mit Sicherheit außerhalb der aufeinanderfolgenden Hekatompedoi, die überdacht waren (Abb. 19)²²⁴. Auch im Artemision von Ephesos kann die heilige Eiche nur außerhalb des Naos 1 und seines auf den alten Grundmauern aufbauenden Nachfolgers, des Naos 2 (Abb. 14), gestanden haben, allerdings nicht weit davon entfernt. Denn der heilige Baum markierte den legendären ersten Aufstellungsort des Kultbildes durch die Amazonen, der durch den Gründungsmythos für alle Zeit bindend geworden war und damit den Platz der Tempelbauten festlegte. Aus der Schilderung des Kallimachos lässt sich erschließen, dass die Eiche jedenfalls innerhalb des späteren Sekos des Dipteros 2 stand (Abb. 17)²²⁵.

In Didyma wählte man bereits beim ersten Sakralbau, dem Sekos I (Apollon-Tempel I), die Form des offenen Hofes, der die Naturmale umfing, und behielt dieses Konzept später bei den nachfolgenden großen Tempeln bei (Abb. 18). Nicht nur der Schutz und die architektonische Hervorhebung der Naturmale mag dabei eine Rolle gespielt haben. Die schlichte Hofwand schirmte das μαντεῖον, den Ort des Orakelspruches, vom übrigen Temenos ab und verbarg das Geschehen vor den Augen der normalen Besucher. Damit wurde eine räumliche Barriere geschaffen, die zu überschreiten nun ein Privileg für wenige geworden war. Der Gedanke des unbetretbaren Bereiches, des ἄδουτον – wie man den Sekos des Tempels spätestens seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. nannte –²²⁶, wurde hier zum ersten Mal baulich umgesetzt. Die Errichtung des Sekos I (Apollon-Tempel I) lässt damit auf eine (erste oder neue) Regelung der Orakelkonsultation schließen.

²¹⁸ Zur weniger wahrscheinlichen Möglichkeit, dass es sich um eine Ulme gehandelt haben könnte, s. o. 3.1.2.

²¹⁹ Kienast 1996, 16–24; dagegen Gruben 2001, 351 f. Abb. 267.

²²⁰ Vgl. o. Anm. 176.

²²¹ Drerup u. a. 1964, 334–368 Abb. 1–15; Tuchelt 1973, 13 f. Abb. 1–2; Tuchelt 1992, 18 Abb. 27; Tölle-Kastenbein 1994, 47–50 Abb. 4–5; Schneider 1996a; Gruben 2001, 396; Herda 2006, 259. 296. 360; Furtwängler 2007, 408 f. 415 Abb. 4–5; Tuchelt 2007, 394 Abb. 1. 4–5; Furtwängler 2009, 4. 18 Abb. 11; Slawisch 2013, 54 Abb. 5–6.

²²² Bammer 2005; Weißl 2002, 321–327 Abb. 3. 5–7; Kerschner – Prochaska 2011, 77–82 Abb. 1–3. 6–8 (mit Lit.).

²²³ Günther 1971, 113; Walter 1990, 20–24; Tölle-Kastenbein 1994, 46; Höcker 1998, 151.

²²⁴ Gruben 2001, 350–353 Abb. 265–267.

²²⁵ Kall. h. ad Artem. 248 f.

²²⁶ Hdt. 1, 159, 3 sowie in hellenistischen Inschriften; vgl. Günther 1971, 110 mit Anm. 1; Herda 2006, 199 mit Anm. 1386; 360.

Am Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. vollzog sich im Artemision ein Paradigmenwechsel: Waren die ersten beiden Tempel, die Naos 1 und 2, relativ kleine, überdachte Bauten in der Tradition der geometrischen Herdtempel²²⁷, so hielt mit dem ephesischen Sekos 1 (Abb. 15) das Konzept des hypäthralen Hofheiligtums Einzug, wie es in Didyma bereits einige Jahrzehnte zuvor umgesetzt worden war. Kurz darauf, um 600 v. Chr., folgte im Artemision der Sekos 2 mit weitgehend identischem Grundriss (Abb. 16). Die monumentale Hofumfassung, die wohl nur an der westlichen Eingangsseite Säulen besaß²²⁸, umschloss wahrscheinlich einen Schrein für das Kultbild und einen Altar sowie eine weitere Basis (Abb. 16, Basis C). Diese könnte in Verbindung mit dem heiligen Baum gestanden haben, der nun innerhalb des Sekos anzunehmen ist, so wie dies für Didyma belegt ist. Die aus Kalkmergelplatten geschichtete Basis, deren originale Oberfläche nicht erhalten ist, könnte dann entweder als Altar oder als Basis zur temporären Aufstellung des Xoanon bei Prozessionen gedient haben²²⁹.

Im 6. Jahrhundert v. Chr. erfuhren alle drei Heiligtümer einen monumentalen Ausbau: Tempel mit gewaltigen, nie dagewesenen Dimensionen wurden errichtet, und der zentrale Bereich der Temene wurde architektonisch gestaltet. Auf Samos entstand von ca. 575 v. Chr. bis zur Jahrhundertmitte²³⁰ der Dipteros 1 der Hera²³¹ (Abb. 19), unmittelbar gefolgt²³² vom Dipteros 1 (sog. Kroisos-Tempel) im ephesischen Artemision (Abb. 17), begonnen vermutlich um 580/570 v. Chr.²³³,

²²⁷ Der Naos 1 war mit Sicherheit, der Naos 2 wahrscheinlich überdacht: Kerschner – Prochaska 2011, 80–83 (mit Lit. zu der kontroversen Diskussion).

²²⁸ Kerschner – Prochaska 2011, 90 (mit Lit.).

²²⁹ Zum Problem der sog. Kultbasen: Weißl 2002; Weißl 2003/04, 177. 184. 188 f. Abb. 2; Ohnesorg 2005, 156; Ohnesorg 2007b, 150 mit Anm. 1 (mit Lit.).

²³⁰ Kienast 1998, 113 mit Anm. 8: »Eine Datierung in die erste Hälfte des 6. Jhs. ist nicht zu bezweifeln und wurde bislang auch uneingeschränkt akzeptiert. Die hier genannte Präzisierung [auf 575 v. Chr.] wurde von A. Furtwängler anhand des Materials der Grabung 1989 vorgeschlagen«, allerdings steht die endgültige Auswertung des Fundmaterials noch aus: Kienast 2012, 17. Zur Datierung der Fertigstellung: Kirchhoff 1988, 113; Kienast 1992, 177; Kienast 2002, 321; Hendrich 2007, 87.

²³¹ Der Dipteros 1 im Heraion wurde früher, Buschor 1930, 95 folgend, allgemein als »Rhoikos-Tempel« bezeichnet, doch machte Kienast 1998, 116. 127–130 wahrscheinlich, dass Theodoros der leitende Architekt des ersten samischen Dipteros war, während Rhoikos für den zweiten Dipteros (sog. Polykratischer Dipteros) verantwortlich zeichnete, wie bereits Furtwängler 1984, 97–103 vorgeschlagen hatte. Vgl. Kienast 2002, 317; Kienast 2012, 11.

²³² Die zeitliche Abfolge, die den ephesischen Dipteros 1 nach dem samischen Dipteros 1 ansetzt, beruht vor allem auf der Nachricht bei Diog. Laert. 2, 8, 103 und Hesych. Fr. 34, dass Theodoros von Samos bei der Verlegung der Fundamente zu Rate gezogen wurde, woraus zu schließen ist, dass er auf entsprechende Erfahrungen beim Bau des Dipteros 1 im samischen Heraion zurückblicken konnte: Gruben 1988, 169 f.; Kienast 1998, 128; Ohnesorg 2007a, 120. 129; vgl. Hendrich 2007, 87; Kienast 2012, 6. Es ist allerdings durchaus vorstellbar, dass die zeitliche Differenz zwischen dem samischen und dem ephesischen Dipteros nur gering war und sich die Bauarbeiten weitgehend überlappten, wobei der samische Dipteros 1 wesentlich rascher fertiggestellt wurde, vgl. Kienast 2002, 321; Kienast 2012, 8. Möglicherweise ist der Baubeginn des samischen Dipteros 1 auch einige Jahre hinauf zu datieren. Das Datum »um 575 v. Chr.« beruht auf einer vorläufigen Beurteilung der stratigrafischen Kontexte aus dem Fundamentbereich, die endgültige Auswertung der Funde steht allerdings noch aus, vgl. Kienast 2012, 17. Auf einen etwas früheren Baubeginn könnten drei Beobachtungen deuten: 1. »Die Temenosenerweiterung ..., die rund 25 Jahre früher vorgenommen worden sein soll, ... lässt sich aber nur im Zusammenhang mit der Planung des Tempels überzeugend erklären«, wie Kienast 2012, 17 feststellt. 2. Nach der ersten, noch vorläufigen Auswertung der Keramikfunde aus den Grabungen 2009–2011 östlich des Hera-Altars ist – so Niemeier – Maniatis 2010, 100 f. – der zum Dipteros 1 gehörige Altar um »ca. 590/80 v. Chr.« anzusetzen, sodass ein etwas früherer Baubeginn auch für den Tempel möglich erscheint. 3. Kirchhoff 1988, 113 argumentierte, dass eine Bauzeit von nur 25 Jahren angesichts der gewaltigen Bauaufgabe überaus kurz erscheint, insbesondere im Vergleich mit den Tempeln in Ephesos und Didyma. Er schließt auf einen Baubeginn »spätestens in den Jahren um 600«, wobei er die Fertigstellung anhand der Antefixe des Terrakottadaches um 560/550 v. Chr. datiert. Selbst wenn man Kienast 2002, 321 folgt, der aus der großen Menge an benötigten Ziegeln schließt, »that these tiles were prefabricated and therefore do not give a reliable date for the completion of the temple«, wird man sich nur schwer vorstellen können, dass die Dachziegel länger als einige Jahre auf Halde gelagert wurden.

²³³ Ohnesorg 2007a, 128 f. 132; Kerschner – Prochaska 2011, 107 (jeweils mit Lit.).

und, ab ca. 560 v. Chr., dem Apollon-Tempel II in Didyma (Abb. 18)²³⁴. Nachdem sich der erste Dipteros im samischen Heraion, der innerhalb weniger Jahrzehnte bis zum Dach vollendet worden war²³⁵, aufgrund zu schwacher Fundamente bereits nach wenigen Jahren gefährlich gesenkt hatte und schließlich abgetragen werden musste²³⁶, wurde er ab den 530er-Jahren v. Chr. auf Initiative des Tyrannen Polykrates von Samos durch den noch größeren und prächtigeren Dipteros 2 ersetzt (Abb. 19)²³⁷. Der Baufortschritt geriet jedoch bald ins Stocken, und am Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. wurden die Arbeiten endgültig eingestellt; der Riesentempel blieb letztendlich unvollendet²³⁸.

Die Tempelform des Dipteros ist ein Spezifikum der drei großen Heiligtümer des südlichen Ioniens. Dort entstand sie im frühen 6. Jahrhundert v. Chr., und dort wurde sie im Austausch und in Konkurrenz zwischen den parallel ausgeführten Bauvorhaben weiterentwickelt. In anderen Regionen wird das Konzept des Dipteros nur selten, manchmal in Teilaspekten wie der Verdopplung einzelner Säulenreihen übernommen.

Im Fall des archaischen Apollon-Tempels II in Didyma ist unklar, ob er als Dipteros oder einfacher Peripteros (vermutlich mit dipteraler Front) zu rekonstruieren ist (Abb. 18)²³⁹. In jedem Fall aber umschloss die monumentale, mit Pilastern verstärkte Sekoswand einen hypäthralen Hof mit den beiden Naturmalen, Orakelquelle und Lorbeer. Der Naiskos diente vermutlich als Quellhaus und damit auch als *μυρτεῖον*; vielleicht stand darin auch die Apollon-Statue des Kanachos²⁴⁰. Ein Schrein befand sich auch im Sekos des ephesischen Dipteros 1 (Abb. 17). Er ist entweder als Naiskos oder als einfache Exedra zu ergänzen und diente, wie in der Forschung allgemein angenommen, der Aufstellung des hölzernen Kultbildes²⁴¹. In unmittelbarer Nähe und ebenfalls vom Sekos umschlossen muss der heilige Baum gestanden haben, unter dem die Amazonen einst das Xoanon der Artemis aufgestellt und damit den ephesischen Artemis-Kult begründet haben sollen.

²³⁴ Dirschedl 2012, 41. 63 f. kommt nach der Analyse der Werkstücke, deren Anzahl sich durch die Grabungen 2005/2006 wesentlich vermehrt hat, zu dem Schluss, dass »der weitgehend ›homogene‹ Architekturbefund aus dem ausgehenden zweiten Viertel und dem dritten Viertel des 6. Jhs.« stammt, der Apollon-Tempel II also in dem kurzen Zeitraum von »ca. 560–540/30 v. Chr.« errichtet wurde. Die ältere Forschung ging entweder von einem etwas späteren Beginn um 550 v. Chr. – Tuchelt 1992, 20; Gruben 2001, 398 (jeweils mit Lit.) – oder von einem früheren Baubeginn aus, so Kirchhoff 1988, 117 (»kaum nach 590 v. Chr.«) sowie Schneider 1984, 342 f. mit Anm. 57; Schneider 1996b, 83, der eine ältere Bauphase in Kalkstein vor der spätarchaischen in Marmor annahm; vgl. Tölle-Kastenbein 1994, 56; Tuchelt 2007, 398–401 Abb. 4–5.

²³⁵ Kienast 1998, 272; Kienast 2002, 321; Kienast 2012, 10.

²³⁶ Kienast 1998, 125 f.; Kienast 2002, 321; Kienast 2012, 11.

²³⁷ Zum Baubeginn: Kienast 1992, 185 Abb. 12–13; Gruben 2001, 359; Kienast 2002, 321; Hellner 2009, 139; Kienast 2012, 17.

²³⁸ Kienast 1992, 187; Kienast 2002, 321; Hellner 2009, 139–156. 201–203; Kienast 2012, 17.

²³⁹ s. o. Anm. 182. Ein weiterer Rekonstruktionsvorschlag als »nach Osten geöffnetes mit massiven Mauern gerahmtes Hofheiligtum« – Furtwängler 2009, 7 – scheidet angesichts der zahlreichen Säulenfragmente, die mit dem Bau verbunden werden können, aus, wie Dirschedl 2012, 41 f. zeigen konnte. Sie erschließt aus den über 600 erhaltenen Werkstücken »eine umlaufende Säulenstellung ..., die wenigstens an der Marmorfront dipteral ausgebildet war«.

²⁴⁰ Tuchelt 1986a, 46–50; Tölle-Kastenbein 1994, 45; Schneider 1996a, 151 f.; Gruben 2001, 399 (mit Vorbehalt zur Funktion als Quellhaus); Strocka 2002, 97; Tuchelt 2007, 398 Abb. 4; Furtwängler 2009, 7; Dirschedl 2012, 54. Die bei den Nachuntersuchungen im Sekos 2005 festgestellte Verwendung von Spolien führte Furtwängler, 2009, 5 f. Abb. 16 – ebenso Slawisch 2013, 54–56 Abb. 7 – zu dem Schluss, es handle sich bei den beiden westöstlich verlaufenden Fundamenten des Naiskos 1 gar nicht um archaische Mauern, sondern um eine »Anlage ..., die im 4. Jh. v. Chr., als der spätclassische Tempel in Planung war, bzw. die Substruktionen gebaut wurden, als Interims-Lösung für den kultischen Ablauf bis ca. 300/260 v. Chr. rasch errichtet worden war«. Slawisch 2013, 55 Abb. 7 scheint jedoch weiterhin von der Existenz eines archaischen Naiskos auszugehen, da das nordsüdlich verlaufende Fundament als »Rest des archaischen Naiskos-Fundamentes« beschrieben wird. Vgl. auch Furtwängler 2009, 7.

²⁴¹ Bammer 2005, 199–203. 212. 219; Ohnesorg 2007a, 32 f. Taf. 30. 54, 3. 5–8 Beil.; Ohnesorg 2012, 20 f.

Von den Tempelanlagen mit hypäthralem Sekos in Ephesos und Didyma setzen sich die beiden archaischen Dipteroi in Samos ab, deren Cella überdacht war (Abb. 19)²⁴². Der Lygos, der wie die heiligen Bäume in Didyma und Ephesos den Ort der göttlichen Epiphanie markierte, muss an einer anderen Stelle des Temenos gestanden haben. Wahrscheinlich wuchs er in der Nähe des Altars, denn anders als im Artemision und im Didymaion war es im Heraion der Altar, der kontinuierlich durch alle Bauphasen den Ort bewahrte, während die aufeinanderfolgenden Tempel weiter nach Westen verlegt wurden, um ausreichend Platz für die Festgemeinde zu schaffen und, im Fall des Dipteros 2, um festen Baugrund für die Fundamente zu finden²⁴³. Im Gegensatz zum Tempel war der Altar der Hera offensichtlich an einen bestimmten Platz gebunden, und diese Ortsgebundenheit muss mit dem Naturmal zu tun haben, das durch den Mythos von der Geburt der Göttin festgelegt war und daher von Menschenhand nicht verrückt werden durfte. Der Lygos muss östlich vor dem Hera-Altar gestanden haben, denn im Westen, zum Tempel hin, versammelte sich die Festgemeinde, und in der Kaiserzeit wurde der Platz überbaut. Das Areal im Südosten erscheint als Standort am wahrscheinlichsten, da die geometrischen und früharchaischen Altäre alle in diese Richtung orientiert sind²⁴⁴. Erst beim Bau des monumentalen Dipteros 1 wird das Konzept der Axialität bestimmend, sodass die Längsachse des neuen, im frühen 6. Jahrhundert v. Chr. errichteten Altars nach Westen gedreht wird, um die Orientierung der Tempelfront aufzunehmen (Abb. 19)²⁴⁵.

Der Grund, weshalb man in Samos einen anderen Weg wählte als in Didyma und – später – in Ephesos, ist unbekannt. Es mag eine Rolle gespielt haben, dass der durch den Mythos von der Hera-Geburt ausgezeichnete Baum in einem Alsos wuchs²⁴⁶, der als gesamter Hain heilig war und daher auch für den Bau eines Tempels nicht abgeholzt werden durfte. Vielleicht war der Boden rund um den heiligen Lygos so sumpfig, dass an Bauen dort nicht zu denken war.

Es gab im Heraion noch einen zweiten kultischen und topografischen Bezugspunkt: die Kultbildbasis des ersten Tempels. Als man den Hekatompedos am Beginn des 6. Jahrhunderts v. Chr. abtrug, um den Dipteros 1 zu errichten, schonte man den alten Standort des Xoanon und integrierte ihn in den Neubau²⁴⁷. Durch sein langes, in die geometrische Zeit zurückreichendes Bestehen war der Aufstellungsort des Kultbildes sakrosankt geworden. Wie groß die kultische Bedeutung der alten Kultbildbasis war, wird beim Bau des Dipteros 2 im späten 6. Jahrhundert v. Chr. deutlich, als dessen Mittelachse nun nicht mehr auf den Altar, sondern auf die ehrwürdige Baureliquie ausgerichtet wurde (Abb. 19). Da sie nun außerhalb des neuen Tempels lag, wurde sie mit einem kleinen, baldachinartigen Schutzbau, dem sog. Monopteros, überdacht und architektonisch hervorgehoben²⁴⁸.

²⁴² Kienast 2002, 317. 322; Hellner 2009, 6 f. 139 f. Abb. 11; Kienast 2012, 11 f. Abb. 6. Ausführlich zur Diskussion, ob die Cella des Dipteros 2 überdeckt oder hypäthral war: Hellner 2009, 6 f. (mit Lit.).

²⁴³ Kienast 1998, 115–128.

²⁴⁴ Zur Orientierung der geometrischen und früharchaischen Altäre I–VII: Buschor – Schleif 1933, 147–150 Abb. 1–2. 10–16; Walter 1976, Abb. 23. 26. 32–33. 39. 45; Walter 1990, 32. 50. 56. 63. 73. 82 f. Abb. 10. 15. 39. 51. 59. 62. 76. 92. Der auf diesen Plänen eingetragene Standort des »Lygos« ist jedoch zu korrigieren, da er sich nicht auf den heiligen Baum bezieht, sondern auf jenen Holzrest, der nach Kienast 1991, 77 ein Wacholder und nach Niemeier – Maniatis 2010, 105 f. ein dort aufgestellter, zuvor abgesägter Stumpf und kein vor Ort gewachsener Baum war. Kyrieleis 1981, 85 Abb. 60 konstatiert: »Aus uns unbekanntem kultischen Gründen war der Altar des 8./7. Jhs. v. Chr. nicht zum Tempel, sondern schräg dazu, nach NW/SO ausgerichtet.« Kienast 1992, 192, zu weiteren Argumenten, weshalb in dem unbebauten Bereich südöstlich des Altars das ἄλσος anzunehmen ist.

²⁴⁵ Schleif 1933, 174 Beil. 45 (»Bedeutsam für die neue Baugesinnung ist es, daß die alte traditionelle Südostichtung des Altars geopfert wird zu Gunsten einer gemeinsamen, fast genau ost-westlichen Mittelachse für Tempel und Altar.«); Kienast 1992, 179 f. Abb. 8.

²⁴⁶ Walter 1976, 15; Walter 1990, 22; vgl. Kienast 1992, 174. 192.

²⁴⁷ Kyrieleis 1981, 80 f.; Held 1995, 20 f. Abb. 1.

²⁴⁸ Kyrieleis 1981, 82; Walter – Clemente 1986; Kienast 1992, 188 f. Held 1995, 13. 18 f. vermutet, dass das alte Xoanon die ganze Zeit hindurch auf der konservierten Kultbildbasis des abgerissenen Hekatompedos stand, während man für den Neubau vom aiginetischen Bildhauer Smilis ein sekundäres Kultbild anfertigen ließ.

Das Beispiel von Samos zeigt, dass ein altehrwürdiger Aufstellungsort des Kultbildes, der als sakrosankt empfunden wurde, von so eminenten kultischer Bedeutung sein kann, dass man eine monumentale architektonische Anlage auf diesen topografischen Bezugspunkt ausrichtet. Darin stimmt der samische Dipteros 2 mit dem ephesischen Dipteros 1 überein, obwohl die Einbindung des kultischen Fixpunktes unterschiedlich gelöst ist: im Artemision wird er in einem abgeschlossenen Sekos vom Tempel ummantelt, im Heraion vor der Tempelfront in einem offenen Schrein präsentiert²⁴⁹.

In Samos blieb die spätarchaische Gestaltung des zentralen Temenos bestimmend für die folgenden Jahrhunderte. Dem Dipteros 2 wurde in der Kaiserzeit eine Treppe vorgebaut, der große Hera-Altar wurde damals erneuert²⁵⁰. In Ephesos und in Didyma werden in spätklassischer und hellenistischer Zeit neue Tempel errichtet, die in unterschiedlicher Weise auf ihre Vorgänger Bezug nehmen.

Der spätklassische Dipteros 2 der Artemis in Ephesos stellt sich bewusst in die Tradition seines archaischen Vorgängers und übernimmt dessen Grundriss in den wesentlichen Zügen²⁵¹. Einzig die Erhöhung der Persistasenplattform zog eine Verbreiterung der Krepis nach sich. Der Sekos überstand den fatalen Brand von 356 v. Chr. offenbar ohne größere Schäden, wurde restauriert und in den Neubau integriert, soweit sich das am erhaltenen Bestand ablesen lässt²⁵². Auch das Kultbild und das Kultmal, der heilige Baum, überstanden den Brand, Letzterer möglicherweise aber nur als abgestorbener Stamm (s. o. 3.1.2)²⁵³.

In Didyma blühte das Heiligtum in frühhellenistischer Zeit erneut auf. Die Perserzerstörung hatte die Quelle zum Versiegen und das Orakel damit zum Verstummen gebracht, wie Strabon überliefert²⁵⁴. Nach der Eroberung durch Alexander d. Gr. sprudelte die Orakelquelle erneut, der Gott offenbarte sich den Fragestellern wieder. Mit tatkräftiger Förderung durch die Seleukiden entstand ab dem späten 4. Jahrhundert v. Chr. der gewaltige Apollon-Tempel III, der seinen archaischen Vorgänger in den Dimensionen deutlich übertrifft und nun einen zweifelsfrei dipteralen Grundriss umsetzt. Der doppelte Säulenkranz umgibt den offenen Sekos, das ἄδυτον, der in unmittelbarer Kontinuität zu den beiden archaischen Vorgängerbauten das Hofkonzept mit den beiden Kultmalen Quelle und Lorbeerbaum fortsetzt.

Neu ist allerdings die kalkulierte Führung der Wege und Blickachsen sowie das (partielle) Verbergen mit den Mitteln der Architektur. Je weiter sich das rationale Denken entwickelte, dessen Protagonisten in archaischer Zeit ja gerade die milesischen Naturphilosophen waren, desto schwächer wurde der unmittelbare, naive Glaube an das Numinose. Um ihn dennoch aufrecht zu erhalten, schuf man raffinierte Inszenierungen mithilfe der Architektur, die die Gläubigen auf die Begegnung mit dem Göttlichen einstimmten. Die Orakelanlagen in den hellenistischen Apollon-Tempeln von Didyma und Klaros sind eindrucksvolle Beispiele dafür²⁵⁵.

Betrachten wir das räumliche Verhältnis von Naturmal und Tempel, so vertreten Didyma und Samos gegensätzliche Konzepte. Im Didymaion sind die Kultmale von Anfang an in den Tempel integriert. Der Tempel entsteht als Einfriedung von Orakelquelle und Lorbeer, erst im 6. Jahrhundert v. Chr. nimmt der Sekos nach außen hin das Aussehen eines Tempels an.

²⁴⁹ Zur Rekonstruktion: Walter – Clemente 1986, 141. 145 f. Abb. 2. 5; Kienast 1992, 188 f.; Held 1995, 18–21.

²⁵⁰ Kyrieleis 1981, 51. 86 Abb. 62–63; Gruben 2001, 365; Kienast 2002, 322.

²⁵¹ Bammer 2008a, 275; Ohnesorg 2012, 23. 35–38 (jeweils mit Lit.).

²⁵² Ohnesorg 2007a, 118; Bammer 2008a, 275; Ohnesorg 2012, 23.

²⁵³ Zum Kultbild vgl. Plin. nat. 16, 213 f. unter Berufung auf Mucianus (gestorben kurz nach 75 n. Chr.), der »sagt, es sei aus Rebenholz und niemals ausgetauscht worden, obwohl der Tempel siebenmal wieder hergestellt wurde« (Übersetzung R. König).

²⁵⁴ Kallisthenes (FGrH 124 F 14) überliefert bei Strab. 17, 1, 43. Vgl. Günther 1971, 20 f. 114 f.; Parke 1985, 213; Parke 1986, 123 mit Anm. 5; Tuchelt 1986a, 48; Fontenrose 1988, 12; Herda 2006, 453.

²⁵⁵ Zu Didyma vgl. Günther 1971, 43. 111 f. 120–122; Tuchelt 1992, 12 Abb. 17. 19–20. 22; Gruben 2001, 407. Zu Klaros (jeweils mit Lit.): Parke 1985, 112–170; 219–224 (zum Orakel); Moretti 2008, bes. 155 f. 161 f. (zur Architektur).

Im Unterschied dazu sind alle vier aufeinanderfolgenden Tempel der Hera auf Samos vom 8. bis in das 6. Jahrhundert v. Chr. überdachte Bauten, in denen kein Platz für den heiligen Lygos vorgesehen ist. Dieser muss sich in der Nähe des Altars befunden haben, über den die Tempel in räumlichen Bezug zum Kultmal treten. Ein zweiter topografischer Fixpunkt ist die Kultbildbasis des geometrischen Tempels, die als Baureliquie in den Dipteros 1 einbezogen und für den Dipteros 2 sogar zum axialen Fokus wird²⁵⁶.

Ephesos wechselt zwischen diesen beiden Konzepten. Sind die beiden ersten Tempel der Artemis, die Naoi 1 und 2 (Abb. 13–14) aus dem zweiten und dritten Viertel des 7. Jahrhunderts v. Chr., überdachte Bauten, so vollzieht sich am Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. mit dem Bau des Sekos 1 (Abb. 15) ein Paradigmenwechsel hin zum hypäthralen Sekos, der den Kultbildschrein und den heiligen Baum ummantelt. Der Dipteros 1 des 6. Jahrhunderts v. Chr. (Abb. 17) kombiniert erstmals die Prachtform der doppelten Peristasis mit dem offenen Hof im Inneren.

Betrachtet man die Anlage der Temene, so lassen sich unterschiedliche Konzepte im Verhältnis zwischen Kultmal und Kultbau ablesen. In allen drei Heiligtümern errichtete man in der archaischen Epoche neue, größere Tempel, doch fand man für den gewachsenen Raumbedarf zwei gegensätzliche Lösungen. Im Heraion von Samos (Abb. 19) erstrecken sich die Neubauten der beiden Dipteroi jeweils weiter nach Westen aus als ihr unmittelbarer Vorgänger. Sie entfernen sich vom Altar und vom Lygosbaum, dem kultischen Mittelpunkt des Heiligtums. Diesem azentrischen Wachstum im samischen Heraion steht in Didyma (Abb. 18) und in Ephesos (Abb. 2) ein konzentrisches Wachstum gegenüber²⁵⁷: Die Tempel vergrößern sich nach allen vier Seiten um den hypäthralen Sekos herum, der die Naturmale umschließt.

R. Tölle-Kastenbein erkannte die auffallende Koinzidenz zwischen dem Grundrisstypus des Dipteros und einem Naturmal, wie sie sich in Samos (Lygos), Ephesos (Eiche), Didyma (Quelle und Lorbeer) sowie beim Olympieion in Athen (Felsspalt) nachweisen lässt²⁵⁸. Aus dieser Beobachtung entwickelte sie die Hypothese, dass Dipteroi ausnahmslos einen hypäthralen Sekos aufwiesen. Dieser wiederum sei auf das kultische Gebot zurückzuführen, dass Naturmale unter freiem Himmel bleiben müssen, zu dessen Bestätigung R. Tölle-Kastenbein Vitruv (1, 2, 5) heranzieht²⁵⁹. Ihrer These wurde von W. Hoepfner und C. Höcker entschieden widersprochen²⁶⁰.

Nach den oben dargelegten Forschungen der letzten zwei Jahrzehnte, die zu den drei ionischen Dipteroi wichtige neue Erkenntnisse erbrachten, stellt sich die Situation nun differenzierter dar:

1. Es bleibt ein auffallendes Merkmal der genannten Dipteroi, dass sie in Heiligtümern mit Naturmalen errichtet wurden. Umgekehrt jedoch gibt es zahlreiche Temene mit vergleichbaren Kultmalen, in denen Tempel mit schlichterem Grundriss errichtet wurden oder die ganz ohne Kultbau blieben. Das Vorhandensein eines Naturmals allein reicht demnach nicht aus, um die Entstehung des dipteralen Grundrisses zu erklären.
2. Nicht alle Dipteroi besaßen einen hypäthralen Sekos. Beim Didymaion ist der nichtüberdachte Hof gesichert (Abb. 18), beim Artemision sehr wahrscheinlich (Abb. 17). Die samischen Heratempel des 6. Jahrhunderts v. Chr. hingegen verbanden die doppelte Säulenhalle mit einer gedeckten Cella. Das Naturmal – ein Lygosbaum – befand sich hier außerhalb des Tempels, wodurch sich die zweimalige Verschiebung des Bauplatzes nach Westen im Laufe der Archaik erklärt (Abb. 19). In unmittelbarem räumlichen Bezug zum Lygos stand

²⁵⁶ »Der kultischen Mittelpunkt« sind jedoch nicht die neu errichteten Kultbildbasen der Dipteroi 1 und 2, wie Tölle-Kastenbein 1994, 52 annimmt, und deren Verlagerung nach Westen der von ihr selbst vertretenen Hypothese von der Ortskontinuität des Kultmals widerspricht.

²⁵⁷ Das Sonderphänomen des »azentrischen Wachstums« der samischen Hera-Tempel bleibt bei Tölle-Kastenbein 1994, bes. 52, die eine parallele Entwicklung aller Heiligtümer mit Dipteroi postuliert, ungeklärt.

²⁵⁸ Tölle-Kastenbein 1994, 45 f.

²⁵⁹ Tölle-Kastenbein 1994, 45. Vgl. Picard 1922, 27 Anm. 2; Günther 1971, 110; Gruben 2001, 396; Herda 2006, 259.

²⁶⁰ Hoepfner 1997, 291–294; Höcker 1998, bes. 147–153. 162 f.

hier vermutlich der Altar der Hera, der bei seinen zahlreichen Erneuerungen im Laufe der Jahrhunderte stets an derselben Stelle blieb.

3. Die großen ionischen Dipteroi folgen keinem einheitlichen Konzept. Sie sind vielmehr das Ergebnis einer Entwicklung, die in allen drei Heiligtümern unterschiedlich verläuft. Der hypäthrale Sekos taucht zuerst in Didyma auf mit dem Sekos I, der noch ohne Stützen bleibt. Der nachfolgende Apollon-Tempel II war vielleicht nur an der Front dipteral (Abb. 18) und erst der frühhellenistische Apollon-Tempel III ein voll ausgeprägter Dipteros. In Ephesos fand der Wechsel vom überdeckten Naos 2 (Abb. 14) zum hypäthralen Sekos 1 (Abb. 15) am Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. statt. Der Dipteros 1 im Artemision (Abb. 17) ist der erste Tempel, der eine doppelte Peristasis mit einem offenen Hof verbindet. In Samos hingegen wird das Konzept des offenen Hofes nie aufgegriffen (Abb. 19).
4. Bei den Dipteroi in Didyma und in Ephesos ist ein Zusammenhang zwischen dem hypäthralen Sekos und den darin verehrten Naturmalen erkennbar. Die Orakelquelle im Didymaion ist archäologisch nachgewiesen, bei den heiligen Bäumen legen Schriftquellen eine Lokalisierung in den Tempelhöfen nahe. Allerdings lässt sich daraus kein allgemein verbindliches Gebot für den Umgang mit Naturmalen ableiten. Ein Gegenbeispiel ist die Orakelquelle von Klaros, die sich im gewölbten Unterbau (»Petit Adyton«) des frühhellenistischen Apollon-Tempels befindet²⁶¹. Auch Vitruv spricht nicht generell von Naturmalen, sondern bezieht die *aedificia sub divo hypaethraque* auf Jupiter Fulgur, der in Blitzmalen verehrt wurde, und auf die Gestirngottheiten²⁶². Wichtig für deren Verehrung ist, so Vitruv, der Sichtkontakt zu ihrem himmlischen Wirkungsort. Bei heiligen Bäumen und Quellen, die beide erdgebunden sind, ist dieser Bezug jedoch nicht gegeben.

Somit hat sich gezeigt, dass keine gemeinsame Grundregel zu erkennen ist, die für alle Dipteroi in gleichem Maße zuträfe. Die Heiligtümer der Hera in Samos, der Artemis in Ephesos und des Apollon in Didyma gingen jeweils ihren eigenen Weg, unabhängig voneinander, aber keineswegs in Unkenntnis der großen Bauprojekte ihrer Nachbarn. Gegenseitige Beeinflussungen sind klar zu fassen, der Austausch von Spezialisten ist überliefert, und das agonistische Prinzip, den anderen übertreffen zu wollen, war den Poleis Ansporn bei ihren ehrgeizigen Großbauten.

4. ZUSAMMENFASSUNG

In der Früheisenzeit war das Artemision von Ephesos ein Naturheiligtum. Seine Lage in sumpfigem Gelände zwischen einer Flussmündung und einem Strandsee findet sich häufig bei Heiligtümern dieser Göttin wieder, deren Fruchtbarkeitsaspekt in dieser Ortswahl zum Ausdruck kommt. Die Hypothese der älteren Forschung, nach der eine Quelle im Bereich des spätklassischen Hofaltars Ausgangspunkt des Kultes gewesen sei, wird nun durch archäologische und geologische Argumente widerlegt. Anhand der Gründungslegende, die bei Kallimachos und Dionysios von Alexandria überliefert ist, lässt sich zeigen, dass ein heiliger Baum, vermutlich eine Eiche, kultischer Mittelpunkt des Temenos war, sehr ähnlich dem extra-urbanen Artemis-Heiligtum von Ortygia. Dieser heilige Baum, unter dem nach dem Mythos die Amazonen einst das Kultbild der Artemis Ephesia aufgestellt haben sollen, wird zum Bezugspunkt aller sechs aufeinanderfolgenden Tempel der Artemis, die vom zweiten Viertel des 7. Jahrhunderts bis zur zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. errichtet werden. Die sich stufenweise vergrößernden Tempel »wachsen« konzen-

²⁶¹ Tuchelt 1986a, 49; Moretti 2008, 155 f. 161 f. Abb. 1. 5. Tac. ann. 2, 54 nennt diesen kryptaartigen Unterbau *specus*, Iambl. de myst. 3, 11 οἶκος κατάγειος, während sich in der Forschung der Terminus »adyton« eingebürgert hat.

²⁶² Vitr. 1, 2, 5: »Decor wird durch Befolgung von Satzung, die die Griechen Thematismos nennen, oder durch Befolgung von Gewohnheit oder durch Anpassung an die Natur erreicht: durch Beachtung von Satzung, wenn dem Jupiter Fulgur, dem Himmel, der Sonne und dem Monde Gebäude unter freiem Himmel ohne Dach über der Cella errichtet werden. Denn dieser Götter Erscheinen und Wirken sehen wir gegenwärtig in dem offenen und lichtdurchfluteten Weltraum.« (Übersetzung C. Fensterbusch).

trisch um das Naturmal herum, das beim spätarchaischen sowie beim spätklassischen Dipteros im hypäthralen Sekos stand. Damit ist die Entwicklung der Tempel derjenigen im Apollon-Heiligtum von Didyma vergleichbar, wo die Kultmale – Lorbeerbaum und Orakelquelle – ebenfalls in einem hypäthralen Sekos lagen. Anders verhält es sich jedoch bei den archaischen Dipteroi der Hera auf Samos, deren Cella überdacht war. Im Heraion stand das Naturmal – auch hier ein heiliger Baum, in diesem Fall ein Lygos – außerhalb des Tempels, wahrscheinlich südöstlich des Altars. In Samos ist der Altar auf das Kultmal bezogen und bleibt konstant an derselben Stelle, während die Tempel vom 8. bis zum 6. Jahrhundert v. Chr. azentrisch ›wachsen‹ und sich nach Westen ausdehnen.

ABGEKÜRZT ZITIERTE LITERATUR

- Atlas 1908 D. G. Hogarth mit Beiträgen von A. H. Smith und A. E. Henderson, British Museum. Excavations in Ephesos. The Archaic Artemisia. Atlas (London 1908).
- Altenhöfer – Bol 1989 E. Altenhöfer – R. Bol, Der Erosen-Jagdfries des Theaters in Milet, *IstMitt* 39, 1989, 17–47.
- Alzinger 1961/63 W. Alzinger, Ionische Kapitelle aus Ephesos I, *ÖJh* 46, 1961–1963, 105–136.
- Asper 2004 M. Asper (Hrsg.), Kallimachos. Werke (Darmstadt 2004).
- Bammer 1966/67 A. Bammer, Tempel und Altar der Artemis von Ephesos, *ÖJh* 48, 1966/1967, 21–44.
- Bammer 1972a A. Bammer, Die Architektur des Jüngeren Artemision von Ephesos (Wiesbaden 1972).
- Bammer 1972b A. Bammer, Neue Forschungen am Altar des Artemision von Ephesos, *AA* 1972, 714–728
- Bammer 1972/75 A. Bammer, Architektur, in: H. Vetters, Grabungen in Ephesos von 1960–1969 bzw. 1970, *ÖJh* 50, 1972–1975, Beibl. 381–406.
- Bammer 1973/74 A. Bammer, Die Entwicklung des Opferkultes am Altar der Artemis von Ephesos, *IstMitt* 23/24, 1973/1974, 53–62.
- Bammer 1984 A. Bammer, Das Heiligtum der Artemis von Ephesos (Graz 1984).
- Bammer 1988 A. Bammer, Neue Grabungen an der Zentralbasis des Artemision von Ephesos, *ÖJh* 58, 1988, Beibl. 1–31.
- Bammer 1989 A. Bammer, Einleitung des Ausgräbers, in: A. Gasser, Die korinthische und attische Importkeramik vom Artemision in Ephesos, *FiE* 12, 1 (Wien 1989) 9–12.
- Bammer 1991/92 A. Bammer, Multikulturelle Aspekte der frühen Kunst im Artemision von Ephesos, *ÖJh* 61, 1991/1992, Beibl. 17–54.
- Bammer 1992 A. Bammer, Ivories from the Artemision at Ephesos, in: J. L. Fitton (Hrsg.), *Ivory in Greece and the Eastern Mediterranean from the Bronze Age to the Hellenistic Period*, British Museum Occasional Paper (London 1992) 185–204.
- Bammer 1993 A. Bammer, Die Geschichte des Sekos im Artemision von Ephesos, *ÖJh* 62, 1993, Beibl. 137–167.
- Bammer 1994 A. Bammer, Geschichte – neu geschrieben: Mykene im Artemision von Ephesos, *ÖJh* 63, 1994, Beibl. 29–40.
- Bammer 2005 A. Bammer, Der Peripteros im Artemision von Ephesos, *Anatolia Antiqua* 13, 2005, 177–221.
- Bammer 2008a A. Bammer, Neues zum spätklassischen Weltwunderbau, in: *Muss* 2008, 275 f. 283.
- Bammer 2008b A. Bammer, Der archaische und der klassische Hofaltar, in: *Muss* 2008, 277–284.
- Bammer – Muss 1996 A. Bammer – U. Muss, Das Artemision von Ephesos. Das Weltwunder Ioniens in archaischer und klassischer Zeit, *Zaberns Bildbände zur Archäologie* 20 (Mainz 1996).
- Bammer – Muss 2006 A. Bammer – U. Muss, Water Problems in the Artemision of Ephesus, in: G. Wiplinger (Hrsg.), *Cura Aquarum in Ephesus. Proceedings of the Twelfth International Congress on the History of Water Management and Hydraulic Engineering in the Mediterranean Region*, Ephesus/Selçuk, Turkey, October 2–10, 2004, *SoSchrÖAI* 42 = *BABesch Suppl.* 12 (Leuven 2006) 61–64.
- Bammer – Muss 2010 A. Bammer – U. Muss, Continuity and Discontinuity of Cults in the Artemision at Ephesus, in: S. Aybek – A. K. Öz (Hrsg.), *Yolların Kesiştiği Yer. Recep Meriç İçin*

- Yazılar – The Land of the Crossroads. Essays in Honour of Recep Meriç (Istanbul 2010) 63–76.
- Bammer u. a. 1978 A. Bammer – F. Brein – P. Wolff, Das Tieropfer am Artemisaltar von Ephesos, in: S. Şahin – E. Schwertheim – J. Wagner (Hrsg.), Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift Friedrich Karl Dörner, EPRO 66, 1 (Leiden 1978) 107–157.
- Benndorf 1906 O. Benndorf, Zur Ortskunde und Stadtgeschichte, in: O. Benndorf, (Hrsg.), FiE 1 (Wien 1906) 9–110.
- Bevan 1986 E. Bevan, Representations of animals in sanctuaries of Artemis and other Olympian deities, BARIntSer 315 (Oxford 1986).
- Birge 1982 D. E. Birge, Sacred groves in the ancient Greek world (PhD University of California, Berkeley 1982).
- Birge 1994 D. Birge, Trees in the Landscape of Pausanias' Periegesis, in: S. E. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece (Oxford 1994) 231–245.
- Birnbaum 2006 J. Birnbaum, Der Apollontempel von Didyma. Analyse einer pythagoreisch-platonischen Entwurfskonzeption (Diss. Technische Universität Berlin 2006) <<http://opus.kobv.de/tuberlin/volltexte/2006/1360/index.html>> (12. 2. 2014)
- Bornmann 1968 F. Bornmann, Callimachi hymnus in Dianam, introd., testo critico e comment a cura di F. Bornmann (Florenz 1968).
- Brodersen 1994 K. Brodersen, Dionysios von Alexandria: Das Lied von der Welt. Zweisprachige Ausgabe (Hildesheim 1994).
- Brown 2002 M. K. Brown, The Narratives of Konon, Beiträge zur Altertumskunde 163 (München).
- Brückner u. a. 2008 H. Brückner – J. C. Kraft – İ. Kayan, Vom Meer umspült, vom Fluss begraben – zur Paläogeographie des Artemisions, in: Muss 2008, 21–31.
- Buchert 2000 U. Buchert, Denkmalpflege im antiken Griechenland. Maßnahmen zur Bewahrung historischer Bausubstanz (Frankfurt a. M. 2000).
- Bumke 2006 H. Bumke, Die Schwester des Orakelgottes Zum Artemiskult in Didyma, in: J. Mylonopoulos – H. Roeder (Hrsg.), Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands (Wien 2006) 215–237.
- Burkert 1994 W. Burkert, Olbia and Apollon of Didyma. A new Oracular Text, in: J. Solomon (Hrsg.), Apollo. Origins and Influences (Tucson 1994) 49–60.
- Burkert 2011 W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche ²(Stuttgart 2011).
- Buschor 1930 E. Buschor, Heraion von Samos: Frühe Bauten, AM 55, 1930, 1–99.
- Buschor – Schleif 1933 E. Buschor – H. Schleif, Heraion von Samos: Der Altarplatz der Frühzeit, AM 58, 1933, 146–173.
- Büyükkolancı 2011 M. Büyükkolancı, Efes Artemis tapınağı kilise işlevi kazandı mı?, in: C. Jäger-Klein – A. Kolbitsch (Hrsg.), Fabrica et ratiocinatio in Architektur, Bauforschung und Denkmalpflege. Festschrift Friedmund Hueber (Wien 2011) 347–358.
- Challis 2008 D. Challis, From the Harpy Tomb to the Wonders of Ephesus. British Archaeologists in the Ottoman Empire 1840–1880 (London 2008).
- Cole 2004 S. G. Cole, Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience (Berkeley 2004).
- Cremer 1982 M. Cremer, Hieros gamos im Orient und in Griechenland, ZPE 48, 1982, 283–290.
- Dirschedl 2012 U. Dirschedl, Der archaische Apollontempel (Tempel II) in Didyma. Erste Ergebnisse der Aufarbeitungskampagnen 2003–2009, in: T. Schulz (Hrsg.), Dipteros und Pseudodipteros. Bauhistorische und archäologische Forschungen. Internationale Tagung 13.11.–15.11.2009 an der Hochschule Regensburg, Byzas 12 (Istanbul 2012) 41–68.
- Donohue 1988 A. A. Donohue, Xoana and the Origins of Greek Sculpture (Atlanta, GA 1988).
- Dowden 1992 K. Dowden, The Uses of Greek Mythology (London 1992).
- Drerup u. a. 1964 H. Drerup – R. Naumann – K. Tuchelt, Bericht über die Ausgrabungen in Didyma 1962, AA 1964, 333–384.

- Ducrey u. a. 1994 P. Ducrey – R. Fleischer – H.-P. Isler – C. Nylander, Österreichische Archäologische Forschungen in Ephesos. Bericht der internationalen Evaluatorengruppe, *AnzWien* 131, 1994, 309–342.
- Ebbinghaus 2006 S. Ebbinghaus, Begegnungen mit Ägypten und Vorderasien im archaischen Heiligtum von Samos, in: A. Naso (Hrsg.), *Stranieri e non cittadini nei santuari greci. Atti del convegno internazionale, Studi Udinesi sul Mondo Antico 2* (Grassano 2006) 187–229.
- Ehrhardt 1988 N. Ehrhardt, Milet und seine Kolonien. Vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen (Frankfurt 1988).
- Ehrhardt 1998 N. Ehrhardt, Didyma und Milet in archaischer Zeit, *Chiron* 28, 1998, 11–20.
- Eichler 1969 F. Eichler, Ephesos. Grabungsbericht 1968, *AnzWien* 106, 1969, 131–146.
- Ellinger 2009 P. Ellinger, *Artémis, déesse de tous les dangers* (Paris 2009).
- Erim 1986 K. T. Erim, *Aphrodisias. City of Venus Aphrodite* (London 1986).
- Fischer 2010 J. Fischer, Ephesos und das Artemision im Spiegel der antiken Mythologie, *Diomedes* 5, 2010, 17–28.
- Fischer 2011 J. Fischer, Zur Frühgeschichte von Ephesos bis auf die Zeit der Kimmeriereinfälle, in: P. Mauritsch (Hrsg.), *Akten des 13. Österreichischen Althistorikerinnen- und Althistorikertages, 18.–20. November 2010 in Graz* (Graz 2011) 29–44.
- Fischer 2013 J. Fischer, Das archaische Ephesos im Spiegel der literarischen Überlieferung, *Studien zur Geschichtsforschung des Altertums* 27 (Hamburg 2013).
- Fischer 2014 J. Fischer, Das Artemision von Ephesos. Ein antikes Pilgerziel im Spiegel der literarischen und epigraphischen Überlieferung, in: E. Olshausen – V. Sauer (Hrsg.), *Mobilität in den Kulturen der antiken Mittelmeerwelt, Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums* 11, 2011 (Stuttgart 2014) 171–203.
- Fleischer 2002 R. Fleischer, Die Amazonen und das Asyl des Artemisions von Ephesos, *JdI* 117, 2002, 185–216.
- Fontenrose 1988 J. E. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult, and Companions* (Berkeley 1988).
- Forstenpointner u. a. 2008 G. Forstenpointner – M. Kerschner – U. Muss, Das Artemision in der späten Bronzezeit und frühen Eisenzeit, in: U. Muss (Hrsg.), *Die Archäologie der ephesischen Artemis. Gestalt und Ritual eines Heiligtums* (Wien 2008) 33–46.
- Foss 1979 C. Foss, *Ephesus after Antiquity: A late antique, Byzantine and Turkish City* (Cambridge 1979).
- Frederiksen 2011 R. Frederiksen, *Greek City Walls of the Archaic Period 900–480 BC* (Oxford 2011).
- Furtwängler 1984 A. E. Furtwängler, Wer entwarf den größten Tempel Griechenlands?, *AM* 99, 1984, 97–103.
- Furtwängler 2006 A. E. Furtwängler, Didyma 2004, *KST* 27, 2, 2005 (2006) 205–212.
- Furtwängler 2007 A. E. Furtwängler, Didyma 2005, *KST* 28, 2, 2006 (2007) 405–418.
- Furtwängler 2008 A. E. Furtwängler, Zum archaischen Heiligtum von Didyma: Einige neue Ergebnisse, in: 1. Uluslararası Antik Dönemde Kehanet ve Apollon'un Anadolu Kültürleri Sempozyum Bildirileri 17–20 Ağustos 2005, *Ege Üniversitesi, İzmir, ADerg* 12, 2008, 99–105.
- Furtwängler 2009 A. E. Furtwängler, Didyma: Ein Überblick über die jüngeren Forschungen, in: *Colloquium Anatolicum* 8, 2009, 1–21.
- Gehrke 1994 H.-J. Gehrke, Mythos, Geschichte, Politik – antik und modern, *Saeculum* 45, 1994, 239–264.
- Gehrke 2004 H.-J. Gehrke, Was heißt und zu welchem Ende studiert man intentionale Geschichte? Marathon und Troja als fundierende Mythen, in: G. Melville – K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Gründungsmythen – Genealogien – Memorialzeichen. Beiträge zur institutionellen Konstruktion von Kontinuität* (Köln 2004) 21–36.
- Graf 1991 F. Graf, *Griechische Mythologie. Eine Einführung* ³(München 1991).
- Greaves 1994 D. D. Greaves, *Dionysius Periegetes and the Hellenistic poetic and geographical traditions* (PhD thesis Stanford University 1994).
- Gruben 1963 G. Gruben, Das archaische Didymaion, *JdI* 78, 1963, 78–182.

- Gruben 1988 G. Gruben, Fundamentierungsprobleme der ersten archaischen Großbauten, in: H. Büsing – F. Hiller (Hrsg.), *Bathron. Festschrift Heinrich Drerup*, Saarbrücker Studien zur Archäologie und Alten Geschichte 3 (Saarbrücken 1988) 159–172.
- Gruben 2001 G. Gruben, *Griechische Tempel und Heiligtümer* ⁵(München 2001).
- Günther 1971 W. Günther, Das Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit. Eine Interpretation von Stein-Urkunden, *IstMitt Beih.* 4 (Tübingen 1971).
- Hall 2007 J. M. Hall, Politics and Greek myth, in: R. D. Woodard (Hrsg.), *The Cambridge companion to Greek mythology* (Cambridge 2007) 331–354.
- Heberdey 1905 R. Heberdey, Vorläufiger Bericht über die Grabungen in Ephesos 1904, *ÖJh* 8, 1905, 61–80.
- Held 1995 W. Held, Wo stand die Hera von Samos?, *IstMitt* 45, 1995, 13–23.
- Hellner 2009 N. Hellner, Die Säulenbasen des zweiten Dipteros von Samos. Grundlage für die Rekonstruktion des Tempels in seinen Bauphasen, *Samos* 26 (Bonn 2009).
- Henderson 1915/16 A. E. Henderson, The Hellenistic Temple of Artemis at Ephesos, *Journal of the Royal Institute of British Architects* 22, 1915/1916, 130–134.
- Hendrich 2007 C. Hendrich, Die Säulenordnung des ersten Dipteros von Samos, *Samos* 25 (Bonn 2007).
- Herda 1998 A. Herda, Der Kult des Gründerheroen Neileos und die Artemis Kithone in Milet, *ÖJh* 67, 1998, 1–48.
- Herda 2006 A. Herda, Der Apollon-Delphinios-Kult in Milet und die Neujahrsprozession nach Didyma. Ein neuer Kommentar der sogenannten Molpoi-Satzung, *MilForsch* 4 (Mainz 2006).
- Herda 2008 A. Herda, Apollon Delphinios – Apollon Didymeus: Zwei Gesichter eines milesischen Gottes und ihr Bezug zur Kolonisation Milets in archaischer Zeit, in: R. Bol – U. Höckermann – P. Schollmeyer (Hrsg.), *Kult(ur)kontakte. Apollon in Milet/Didyma, Histria, Myus, Naukratis und auf Zypern, Akten der Table Ronde in Mainz vom 11.–12. März 2004* (Rahden 2008) 13–86.
- Höcker 1998 C. Höcker, Sekos, Dipteros, Hypaethros – Überlegungen zur Monumentalisierung der archaischen Sakralarchitektur Ioniens, in: R. Rolle – K. Schmidt (Hrsg.), *Archäologische Studien in Kontaktzonen der antiken Welt* (Göttingen 1998) 147–163.
- Hoepfner 1997 W. Höpfner, Zum Hypaethral-Tempel bei Vitruv und zum Olympieion in Athen, *RM* 104, 1997, 291–300.
- Hogarth 1908 D. G. Hogarth, *Excavations at Ephesos. The Archaic Artemisia* (London 1908).
- Hogarth – Henderson 1908 D. G. Hogarth – A. E. Henderson, The Croesus Structure. Temple D, in: Hogarth 1908, 247–292.
- Hölbl 1994 G. Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung* (Darmstadt 1994).
- Hölkeskamp 2009 K.-J. Hölkeskamp, Mythos und Politik in der Antike. Bemerkungen zu Begriffen und (Be-)Deutungen, in: K.-J. Hölkeskamp – S. Rebenich (Hrsg.), *Phaëthon. Ein Mythos in Antike und Moderne* (Stuttgart 2009) 7–20.
- Hölscher 2000 T. Hölscher, Die Amazonen von Ephesos: ein Monument der Selbstbehauptung, in: P. Linant de Bellefonds (Hrsg.), *Agathos Daimon. Mythes et Cultes. Études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil*, *BCH Suppl.* 38 (Athen 2000) 205–218.
- Hupfloher 2009 A. Hupfloher, Aphrodite Erykine in Arkadien, in: T. S. Scheer (Hrsg.), *Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen*, *Oikumene* 6 (Berlin 2009) 328–343.
- Ivantchik 2001 A. I. Ivantchik, Kimmerier und Skythen. Kulturhistorische und chronologische Probleme der Archäologie der osteuropäischen Steppen und Kaukasiens in vor- und frühskythischer Zeit, *Steppenvölker Eurasiens II* (Moskau 2001).
- Jost 1985 M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* (Paris 1985).
- Jost 1994 M. Jost, The Distribution of Sanctuaries in Civic Space in Arkadia, in: S. E. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), *Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in ancient Greece* (Oxford 1994) 217–230.
- Karwiese 1995 S. Karwiese, *Groß ist die Artemis von Ephesos. Die Geschichte einer der großen Städte der Antike* (Wien 1995).

- Keil 1922/24 J. Keil, Ortygia, die Geburtsstätte der ephesischen Artemis, *ÖJh* 21/22, 1922–1924, 113–119.
- Kerschner 1995 M. Kerschner, Die Ostterrasse des Kalabaktepe, *AA* 1995, 214–220.
- Kerschner 1997 M. Kerschner, Ein stratifizierter Opferkomplex des 7. Jhs.v.Chr. aus dem Artemision von Ephesos, *ÖJh* 66, 1997, Beibl. 85–226.
- Kerschner 2003a M. Kerschner, Zum Kult im früheisenzeitlichen Ephesos. Interpretation eines protogeometrischen Fundkomplexes aus dem Artemisheiligtum, in: B. Schmaltz – M. Söldner (Hrsg.), *Griechische Keramik im kulturellen Kontext. Akten des Internationalen Vasen-Symposiums in Kiel 24.–28. 9. 2001 (Münster 2003)* 246–250.
- Kerschner 2003b M. Kerschner, Stratifizierte Fundkomplexe der geometrischen und subgeometrischen Epoche aus Ephesos, in: B. Rückert – F. Kolb (Hrsg.), *Probleme der Keramikchronologie des südlichen und westlichen Kleinasien in geometrischer und archaischer Zeit. Internationales Colloquium Tübingen 24. 3.–26. 3. 1998, Antiquitas Reihe 3 Bd. 44 (Bonn 2003)* 43–59.
- Kerschner 2006 M. Kerschner, Die Ionische Wanderung im Lichte neuer archäologischer Forschungen in Ephesos, in: E. Olshausen – H. Sonnabend (Hrsg.), »Troianer sind wir gewesen« – Migrationen in der antiken Welt, *Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums* 8, 2002, *Geographica Historica* 21 (Stuttgart 2006) 364–382.
- Kerschner 2011 M. Kerschner, Approaching aspects of cult practice and ethnicity in Early Iron Age Ephesos using quantitative analysis of a Protogeometric deposit from the Artemision, in: S. Verdan – T. Theurillat – A. Kenzelmann Pfyffer (Hrsg.), *Early Iron Age Pottery: A Quantitative Approach. Proceedings of the International Round Table organized by the Swiss School of Archaeology in Greece (Athens, November 28–30, 2008)*, *BARIntSer* 2254 (Oxford 2011) 19–27.
- Kerschner 2014 M. Kerschner, Euboean Imports to the East Aegean and East Aegean Productions of Pottery in Euboean Style: New Evidence from Neutron Activation Analyses, in: M. Kerschner – I. S. Lemos (Hrsg.), *Archaeometric Analyses of Euboean and Euboean Related Pottery. New Results and their Interpretations. Proceedings of the Round Table Conference held at the Austrian Archaeological Institute in Athens 15 and 16 April 2011*, *ErghÖJh* 15 (Wien 2014) 109–140.
- Kerschner (in Druck) M. Kerschner, Neue Forschungen zu den Befestigungen von Ephesos in archaischer und klassischer Zeit: Archäologischer Befund und Schriftquellen, in: R. Frederiksen – S. Müth – P. Schneider – M. Schnelle (Hrsg.), *Fokus Fortifikation. Proceedings of the Conference on the Research of Fortifications in Antiquity at the Danish Institute at Athens, 06.–09. 12. 2012*, *Monograph series of the Danish Institute at Athens*.
- Kerschner – Prochaska 2011 M. Kerschner – W. Prochaska, Die Tempel und Altäre der Artemis in Ephesos und ihre Baumaterialien. Naturwissenschaftliche Untersuchungen zur Herkunft der Marmore und ihr archäologischer Kontext, *ÖJh* 80, 2011, 73–153.
- Kerschner u. a. 1997 M. Kerschner – S. Ladstätter – G. A. Plattner, Das digitale Dokumentationssystem von Keramikfunden der Grabung Ephesos, *ÖJh* 68, 1999, Beibl., *Jahresbericht 1998*, 47–62.
- Kienast 1991 H. J. Kienast, Zum Heiligen Baum der Hera, *AM* 106, 1991, 71–79.
- Kienast 1992 H. J. Kienast, Topographische Studien im Heraion von Samos, *AA* 1992, 171–213.
- Kienast 1996 H. J. Kienast, Die rechteckigen Peristasenstützen am samischen Hekatompedos, in: E.-L. Schwandner (Hrsg.), *Säule und Gebälk. Zu Struktur und Wandlungsprozess griechisch-römischer Architektur. Bauforschungskolloquium in Berlin vom 16. bis 18. Juni 1994*, *DiskAB* 6 (Mainz 1996) 16–24.
- Kienast 1998 H. J. Kienast, Der Niedergang des Tempels des Theodoros, *AM* 113, 1998, 111–131.
- Kienast 2002 H. J. Kienast, Topography and architecture of the Archaic Heraion at Samos, in: M. Stamatopoulou – M. Yeroulanou (Hrsg.), *Excavating Classical Culture. Recent archaeological discoveries in Greece*, *BARIntSer* 1031 (Oxford 2002) 317–325.
- Kienast 2012 H. J. Kienast, Die Dipteroi im Heraion von Samos, in: T. Schulz (Hrsg.), *Dipteros und Pseudodipteros. Bauhistorische und archäologische Forschungen. Internationale Tagung 13.11.–15.11.2009 an der Hochschule Regensburg*, *Byzas* 12 (Istanbul 2012) 5–17.
- Kilian-Dirlmeier 1985 I. Kilian-Dirlmeier, Fremde Weihungen in griechischen Heiligtümern vom 8. bis zum Beginn des 7. Jhs. v. Chr., *JbRGZM* 32, 1985, 215–254.

- Kirbihler – Zabrana (in Druck) F. Kirbihler – L. Zabrana, Archäologische, epigrafische und numismatische Zeugnisse für den Kaiserkult im Artemision, *ÖJh* 83, 2014 (in Druck).
- Kirchhoff 1988 W. Kirchhoff, Die Entwicklung des ionischen Volutenkapitells im 6. und 5. Jh. und seine Entstehung (Bonn 1988).
- Klebinder-Gauß 2007 G. Klebinder-Gauß, Die Bronzefunde aus dem Artemision von Ephesos, *FiE* 12, 3 (Wien 2007).
- Klebinder-Gauß – Pülz 2008 G. Klebinder-Gauß – A. M. Pülz, »Fremdes« in der materiellen Kultur im Artemision von Ephesos, in: *Muss* 2008, 201–207.
- Knackfuß 1941 H. Knackfuß, Die Baubeschreibung, Didyma 1 (Berlin 1941).
- Knibbe 1981 D. Knibbe, Der Staatsmarkt. Die Inschriften des Prytaneions. Die Kureteninschriften und religiöse Texte, *FiE* 9, 1, 1 (Wien 1981).
- Knibbe 1995 D. Knibbe, Via Sacra Ephesiaca. New Aspects of the Cult of Artemis Ephesia, in: H. Koester (Hrsg.), *Ephesos. Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture*, Harvard Theological Studies 41 (Valley Forge 1995) 141–155.
- Knibbe 1998 D. Knibbe, Ephesos. Geschichte einer bedeutenden antiken Stadt und Portrait einer modernen Großgrabung im 102. Jahr der Wiederkehr des Beginnes der österreichischen Forschungen (1895-1997) (Frankfurt a. M. 1998).
- Kraft u. a. 2001 J. C. Kraft – İ. Kayan – H. Brückner, The Geological and Paleogeographical Environs of the Artemision, in: U. Muss (Hrsg.), *Der Kosmos der Artemis von Ephesos*, *SoSchrÖAI* 37 (Wien 2001) 123–132.
- Kraft u. a. 2007 J. C. Kraft – H. Brückner – İ. Kayan – H. Engelmann, The geographies of ancient Ephesus and the Artemision in Anatolia, *Geoarchaeology*, 22, 1, 2007, 121–149.
- Kuhn 1984 G. Kuhn, Der Altar der Artemis in Ephesos, *AM* 99, 1984, 199–216.
- Kuhn 2003 G. Kuhn, Rezension zu: U. Muss – A. Bammer – M. Büyükkolancı, *Der Altar des Artemisions von Ephesos*, *FiE* 12, 2 (Wien 2001), *GGA* 255, 2003, 197–226.
- Kukula 1906 R. C. Kukula, Literarische Zeugnisse über den Artemistempel von Ephesos, in: O. Benndorf (Hrsg.), *FiE* 1 (Wien 1906) 237–277.
- Kyrieleis 1980 H. Kyrieleis, Archaische Holzfunde aus Samos, *AM* 95, 1980, 87–147.
- Kyrieleis 1981 H. Kyrieleis, Führer durch das Heraion von Samos (Athen 1981).
- Kyrieleis 2006 H. Kyrieleis, Anfänge und Frühzeit des Heiligtums von Olympia. Die Ausgrabungen am Pelopion 1987–1996, *OF* 31 (Berlin 2006).
- Lacroix 1949 L. Lacroix, Les reproductions des statues sur les monnaies grecques. La statue archaïque et classique, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 116 (Liège 1949).
- Ladstätter (in Druck) S. Ladstätter, Die Türbe im Artemision. Eine zusammenfassende Analyse der Forschungsergebnisse 2009–2014, in: S. Ladstätter (Hrsg.), *Die Türbe im Artemision*, *SoSchrÖAI* (in Druck).
- Lambrinouidakis u. a. 2005 *ThesCRA* 3 (Los Angeles 2005) 303–346 s. v. 3. b. Consecration, foundation rites (V. Lambrinouidakis in collaboration with Z. Sgouleta and S. Petrounakos).
- Lehner 2004 M. F. Lehner, Die Agonistik im Ephesos der römischen Kaiserzeit (Diss. München 2004) <http://edoc.ub.uni-muenchen.de/3261/1/Lehner_Michael.pdf> (30. 8. 2014).
- Leschhorn 1984 W. Leschhorn, »Gründer der Stadt«. Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte, *Palingenesia* 20 (Wiesbaden 1984).
- Lightfoot 2013 J. L. Lightfoot, *Dionysius Periegetes. Description of the Known World. An Introduction* (Oxford 2013).
- Linant de Bellefonds 2011 P. Linant de Bellefonds, Pictorial Foundation Myths in Roman Asia Minor, in: E. S. Gruen, *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean* (Los Angeles 2011) 26–46.
- MacDonald 1991 D. J. MacDonald, Some problems in Aphrodisian numismatics, in: R. R. R. Smith – K. T. Erim (Hrsg.), *Aphrodisias papers 2. The theatre, a sculptor's workshop, philosophers, and coin-types including the papers given at the Third International Aphrodisias Colloquium held at New York University on 7 and 8 April, 1989*, *JRA Suppl.* 2 (Ann Arbor 1991) 169–175.

- Mac Sweeney 2013 N. Mac Sweeney, *Foundation Myths and Politics in Ancient Ionia* (Cambridge 2013).
- Malkin 1987 I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece* (Leiden 1987).
- Mazarakis Ainian 1997 A. Mazarakis Ainian, *From Rulers' Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece (1100–700 B.C.)*, SIMA 121 (Jonsered 1997).
- Merkelbach – Stauber 1998 R. Merkelbach – J. Stauber (Hrsg.), *Steinepigramme aus dem griechischen Osten. 1. Die Westküste Kleinasien von Knidos bis Ilion* (München 1998).
- Moretti 2008 J.-C. Moretti, *Le temple oraculaire d'Apollon*, in: 1. Uluslararası Antik Dönemde Kehanet ve Apollon'un Anadolu Kültürleri Sempozyum Bildirileri 17–20 Ağustos 2005, Ege Üniversitesi, İzmir, ADerg 12, 2008, 153–162.
- Morgan 1997 C. Morgan, *The Archaeology of Sanctuaries in Early Iron Age and Archaic Ethne. A Preliminary View*, in: L. G. Mitchell – P. J. Rhodes (Hrsg.), *The Development of the Polis in Archaic Greece* (London 1997) 168–198.
- Morgan 1999 C. Morgan, *The Late Bronze Age Settlement and Early Iron Age Sanctuary, Isthmia 8* (Princeton 1999).
- Morizot 1994 Y. Morizot, *Artémis, l'eau et la vie humaine*, in: R. Ginouvès – A.-M. Guimier-Sorbets – J. Jouanna – L. Villard (Hrsg.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, BCH Suppl. 28 (Paris 1994) 201–216.
- Morizot 1999 Y. Morizot, *Artémis Limnatis, sanctuaires et fonctions*, in: R. F. Docter – E. M. Moorman (Hrsg.), *Classical Archaeology towards the third millennium: Reflections and perspectives. Proceedings of the XVth International Congress of Classical Archaeology, Amsterdam, July 12–17, 1998* (Amsterdam 1999) 270–273.
- Morizot 2013 Y. Morizot, *Artémis périurbaine*, in: P. Darque (Hrsg.), *Proasteion. Recherches sur le périurbain dans le monde grec*, Travaux de la Maison de l'Archéologie et de l'Ethnologie René-Ginouvès 17 (Paris 2013) 95–123.
- Morris 1997 I. Morris, *Periodization and the Heroes: Inventing a Dark Age*, in: M. Golden – P. Toohey (Hrsg.), *Inventing Ancient Culture. Historicism, Periodization and the Ancient World* (London 1997) 96–131.
- Muss 1994 U. Muss, *Die Bauplastik des archaischen Artemisions von Ephesos*, SoSchrÖAI 25 (Wien 1994).
- Muss 2001 U. Muss (Hrsg.), *Der Kosmos der Artemis von Ephesos*, SoSchrÖAI 37 (Wien 2001).
- Muss 2008 U. Muss (Hrsg.), *Die Archäologie der ephesischen Artemis. Gestalt und Ritual eines Heiligtums* (Wien 2008).
- Muss u. a. 2001 U. Muss – A. Bammer – M. Büyükkolancı, *Der Altar des Artemisions von Ephesos*, FiE 12, 2 (Wien 2001).
- Muthmann 1975 F. Muthmann, *Mutter und Quelle. Studien zur Quellenverehrung im Altertum und im Mittelalter* (Basel 1975).
- Mylonopoulos 2006 J. Mylonopoulos, *Das Heiligtum des Zeus in Dodona. Zwischen Orakel und venation*, in: J. Mylonopoulos – H. Roeder (Hrsg.), *Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands* (Wien 2006) 185–214.
- Mylonopoulos 2008 J. Mylonopoulos, *›Fremde‹ Weihungen in Heiligtümern der Ostägäis im 7. und 6. Jh. v. Chr.*, in: A. Kyriatsoulis (Hrsg.), *Tagung Austausch von Gütern, Ideen und Technologien in der Ägäis und im Östlichen Mittelmeer von der prähistorischen bis zu der archaischen Zeit, 19.–21. 5. 2006 in Ohlstadt/Obb.* (Weilheim/Obb. 2008) 327–349.
- Naumann – Tuchelt 1963/64 R. Naumann – K. Tuchelt, *Die Ausgrabung im Südwesten des Tempels von Didyma 1962*, IstMitt 13/14, 1963/1964, 15–62.
- Niemeier – Maniatis 2010 W.-D. Niemeier – Y. Maniatis, *Der ›Heilige Baum‹ und Kultkontinuität im Heraion von Samos*, AM 125, 2010, 99–117.
- Nilsson 1955 M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, HdA V 2, 1² (München 1955).
- Nilsson 1995 M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*² (Stuttgart und Leipzig 1995).
- Ohnesorg 1993 Ae. Ohnesorg, *Inselionische Marmordächer*, DAA 18, 2 (Berlin 1993).

- Ohnesorg 2005 Ae. Ohnesorg, Ionische Altäre. Formen und Varianten einer Architekturgattung aus Insel- und Ostionien, *AF* 21 (Berlin 2005).
- Ohnesorg 2007a Ae. Ohnesorg, Der Kroisos-Tempel. Neue Forschungen zum archaischen Dipteros der Artemis von Ephesos, *FiE* 12, 4 (Wien 2007).
- Ohnesorg 2007b Ae. Ohnesorg, Rezension zu U. Schädler – P. Schneider, Ein frühes Tondach aus dem Artemision von Ephesos (Wien 2004), *Gnomon* 79, 2007, 149–158.
- Ohnesorg 2012 Ae. Ohnesorg, Die beiden Dipteroi der Artemis von Ephesos – Tradition, Archaismus, Denkmalpflege?, in: T. Schulz (Hrsg.), *Dipteros und Pseudodipteros. Bauhistorische und archäologische Forschungen. Internationale Tagung 13. 11.–15. 11. 2009 an der Hochschule Regensburg, Byzas* 12 (Istanbul 2012) 19–40.
- Ohnesorg 2013 Ae. Ohnesorg, Die Westanlagen des Heiligtums von Yria auf Naxos, in: G. Kalaitzoglou – G. Lüdorf (Hrsg.), *Petasos. Festschrift Hans Lohmann* (Paderborn 2013) 227–240.
- Papadopoulos 1980 J. Papadopoulos, Xoana e sphryrelata. Testimonianza delle fonti scritte, *Studia archaeologica* 24 (Rom 1980).
- Parke 1985 H. W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor* (London 1985).
- Parke 1986 H. W. Parke, The Temple of Apollo at Didyma: The Building and its Function, *JHS* 106, 1986, 121–131.
- Parker 1983 R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford 1983).
- Patzek 1992 B. Patzek, *Homer und Mykene. Mündliche Dichtung und Geschichtsschreibung* (Oldenbourg 1992).
- Petrovic 2007 I. Petrovic, Von den Toren des Hades zu den Hallen des Olymp. Artemiskult bei Theokrit und Kallimachos, *Mnemosyne Suppl.* 281 (Leiden 2007).
- Petrovic 2013 I. Petrovic, Transforming Artemis: from the Goddess of the Outdoors to City Goddess, in: J. N. Bremner – A. Erskine (Hrsg.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and transformations*, *Edinburgh Leventis Studies* 5 (Edinburgh 2013) 209–227.
- Pfrommer 1987 M. Pfrommer, Überlegungen zur Baugeschichte des Naikos im Apollontempel zu Didyma, *IstMitt* 37, 1987, 145–185.
- Picard 1922 C. Picard, Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l’Ionie du Nord, *BEFAR* 123 (Paris 1922).
- Polignac 1995 F. de Polignac, *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State* (Chicago 1995).
- Praetzellis 1993 A. Praetzellis, The limits of arbitrary excavation, in: E. C. Harris – M. R. Brown III – G. J. Brown (Hrsg.), *Practices of archaeological stratigraphy* (London 1993) 68–86.
- Prinz 1979 F. Prinz, Gründungsmythen und Sagenchronologie, *Zetemata* 72 (München 1979).
- Rathmayr 2010 E. Rathmayr, Die Präsenz des Ktistes Androklos in Ephesos, *AnzWien* 145, 2010, 19–60.
- Rehm 1958 A. Rehm, *Die Inschriften, Didyma* 2 (Berlin 1958).
- Rogers 2012 G. M. Rogers, *The Mysteries of Artemis of Ephesos. Cult, Polis, and Change in the Graeco-Roman World* (New Haven 2012).
- Rosenberger 2001 V. Rosenberger, *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte* (Stuttgart 2001).
- Rügler 1988 A. Rügler, Die Columnae Caelatae des Jüngeren Artemisions von Ephesos, *IstMitt Beih.* 34 (Tübingen 1988).
- Rumscheid 1994 F. Rumscheid, Untersuchungen zur kleinasiatischen Bauornamentik des Hellenismus, Beiträge zur Erschließung hellenistischer und kaiserzeitlicher Skulptur und Architektur 14 (Mainz 1994).
- Rumscheid 1999 F. Rumscheid, Vom Wachsen antiker Säulenwälder, *JdI* 114, 1999, 19–63.
- Scheer 1993 T. S. Scheer, Mythische Vorväter. Zur Bedeutung griechischer Heroenmythen im Selbstverständnis kleinasiatischer Städte, *Münchener Arbeiten zur Alten Geschichte* 7 (München 1993).
- Scherrer 2001 P. Scherrer, The historical topography of Ephesos, in: D. Parrish (Hrsg.), *Urbanism in Western Asia Minor. New Studies on Aphrodisias, Ephesos, Hierapolis, Pergamon, Perge and Xanthos*, *JRA Suppl.* 45 (Portsmouth, RI 2001) 57–87.
- Schleif 1933 H. Schleif, Der große Altar der Hera von Samos, *AM* 58, 1933, 174–210.

- Schneider 1984 P. Schneider, Untersuchungen an der Terrassenmauer im Apollonbezirk von Didyma, *IstMitt* 34, 1984, 326–343.
- Schneider 1996a P. Schneider, Zum alten Sekos von Didyma, *IstMitt* 46, 1996, 147–152.
- Schneider 1996b P. Schneider, Neue Funde vom archaischen Apollontempel in Didyma, in: E.-L. Schwandner (Hrsg.), *Säule und Gebälk. Zu Struktur und Wandlungsprozess griechisch-römischer Architektur*, *Bauforschungskolloquium in Berlin vom 16. bis 18. Juni 1994*, *DiskAB* 6 (Mainz 1996) 78–83.
- Sinn 1981 U. Sinn, Das Heiligtum der Artemis Limnatis bei Kombothekra, II. Der Kult, *AM* 96, 1981, 25–71.
- Slawisch 2013 A. Slawisch, Didyma. Untersuchungen zur sakralen Topographie und baulichen Entwicklung des Kernheiligtums vom 8.–4. Jh. v. Chr., in: I. Gerlach – D. Raue (Hrsg.), *Sanktuar und Ritual. Heilige Plätze im archäologischen Befund*, *Menschen, Kulturen, Traditionen*, *ForschungsCluster* 4, 10 (Rahden 2013) 53–60.
- Steskal 2008 M. Steskal, Einleitung, in: M. Kerschner – I. Kowalleck – M. Steskal, *Archäologische Forschungen zur Siedlungsgeschichte von Ephesos in geometrischer, archaischer und klassischer Zeit. Grabungsbefunde und Keramikfunde aus dem Bereich von Koressos*, *ErghÖJh* 9 (Wien 2008) 11–20.
- Stock u. a. 2014 F. Stock – M. Kerschner – J. C. Kraft – A. Pint – P. Frenzel – H. Brückner, The palaeogeographies of Ephesos (Turkey), its harbours, and the Artemision – a geoarchaeological reconstruction for the timespan 1500–300 BC, in: M. Engel – H. Brückner (Hrsg.), *Geoarchaeology. Exploring terrestrial archives for evidence of human interaction with the environment*, *Zeitschrift für Geomorphologie* 58, Suppl. Issue 2 (Stuttgart 2014) 33–66.
- Strocka 2002 V. M. Strocka, Der Apollon des Kanachos in Didyma und der Beginn des strengen Stils, *JdI* 117, 2002, 81–125.
- Strocka 2005 V. M. Strocka, Griechische Löwenkopf-Wasserspeier in Ephesos, in: B. Brandt – V. Gassner – S. Ladstätter (Hrsg.), *Synergia. Festschrift Friedrich Krinzing* (Wien 2005) I, 337–353.
- Talamo 1984 C. Talamo, *Sull'Artemision di Efeso*, *PP* 39, 1984, 197–216.
- Talloon – Vercauteren 2011 P. Talloon – L. Vercauteren, The Fate of Temples in Late Antique Anatolia, in: L. Lavan-Mulryan (Hrsg.), *The Archaeology of Late Antique ›Paganism‹*, *Late Antique Archaeology* 7 (Leiden 2011) 347–387.
- Texier 1849 C. Texier, *Description de l'Asie Mineure: faite par ordre du Gouvernement Français de 1833–1837. Beaux Arts, Monuments historiques, plans et topographie des cités antiques*, II. Cappadoce. Mysie. Aeolide. Ionie (Paris 1849).
- Tölle-Kastenbein 1990 R. Tölle-Kastenbein, *Antike Wasserkultur* (München 1990).
- Tölle-Kastenbein 1994 R. Tölle-Kastenbein, Zur Genesis und Entwicklung des Dipteros, *JdI* 109, 1994, 41–76.
- Trinkl 2009 E. Trinkl, Sacrificial and Profane Use of Greek Hydriai, in: A. Tsingarida (Hrsg.), *Shapes and Uses of Greek Vases (7th–4th centuries B.C.)*, *Proceedings of the Symposium held at the Université libre de Bruxelles 27–29 April 2006* (Brüssel 2009) 153–171.
- Tuchelt 1973 K. Tuchelt, Vorarbeiten zu einer Topographie von Didyma. Eine Untersuchung der inschriftlichen und archäologischen Zeugnisse, *IstMitt Beih.* 9 (Tübingen 1973).
- Tuchelt 1984 K. Tuchelt, Didyma. Bericht über die Arbeiten 1980–1983, *IstMitt* 34, 1984, 193–344.
- Tuchelt 1986a K. Tuchelt, Fragen zum Naiskos in Didyma, *AA* 1986, 33–50.
- Tuchelt 1986b K. Tuchelt, Einige Überlegungen zum Kanachos-Apollon von Didyma, *JdI* 101, 1986, 75–84.
- Tuchelt 1988 K. Tuchelt, Die Perserzerstörung von Branchidai-Didyma und ihre Folgen – archäologisch betrachtet, *AA* 1988, 427–438.
- Tuchelt 1992 K. Tuchelt, Branchidai-Didyma. Geschichte und Ausgrabung eines antiken Heiligtums, *Zaberns Bildbände zur Archäologie* 3² (Mainz 1992).
- Tuchelt 1997 K. Tuchelt, Didyma, in: *Jahresbericht 1996 des Deutschen Archäologischen Instituts*, *AA* 1997, 510–513.
- Tuchelt 2000 K. Tuchelt, Der Vorplatz des Apollontempels von Didyma und seine Umgebung. Eine Rekonstruktion von Befund, Prozess und Gestalt, *ÖJh* 69, 2000, 311–356.

- Tuchelt 2007 K. Tuchelt, Überlegungen zum archaischen Didymaion, in: J. Cobet – V. von Graeve – W.-D. Niemeier – K. Zimmermann (Hrsg.), Frühes Ionien. Eine Bestandsaufnahme. Panionion-Symposium Güzelçamlı 26. September – 1. Oktober 1999, *MilForsch* 5 (Mainz 2007) 393–412.
- Verdan 2013 S. Verdan, Le sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros à l'époque géométrique, *Eretria* 22 (Gollion 2013).
- Vetters 1971 H. Vetters, Ephesos. Vorläufiger Grabungsbericht 1970, *AnzWien* 108, 1971, 85–101.
- Voigtländer 1972 W. Voigtländer, Quellhaus und Naiskos im Didymaion nach den Perserkriegen, *IstMitt* 22, 1972, 93–112.
- Walter 1976 H. Walter, Das Heraion von Samos. Ursprung und Wandel eines griechischen Heiligtums (München 1976).
- Walter 1990 H. Walter, Das griechische Heiligtum dargestellt am Heraion von Samos (Stuttgart 1990).
- Walter – Clemente 1986 H. Walter – A. Clemente, Zum Monopteros im Heraion von Samos, *AM* 101, 1986, 137–147.
- Weber 1891 G. Weber, *Guide du voyageur à Ephèse* (Smryna 1891).
- Weber 2013 U. Weber, Versatzmarken im antiken griechischen Bauwesen, *Philippika* 58 (Wiesbaden 2013).
- Weißl 2002 M. Weißl, Grundzüge der Bau- und Schichtenfolge im Artemision von Ephesos, *ÖJh* 71, 2002, 313–346.
- Weißl 2003/04 M. Weißl, Kontextualisierung im Artemision von Ephesos, *Hephaistos* 21/22, 2003/2004, 169–200.
- Weißl 2005 M. Weißl, Mittelalterliche Grabungsbefunde im Artemision von Ephesos, in: F. Krinzinger (Hrsg.), Spätantike und mittelalterliche Keramik aus Ephesos, *AForsch* 13 = *DenkschrWien* 332 (Wien 2005) 9–16.
- Weißl 2008 M. Weißl, Die Geschichte der Ausgrabungen im Artemision bis 1905, in: W. Seipel (Hrsg.), Das Artemision von Ephesos. Heiliger Platz einer Göttin. Ausstellung des Kunsthistorischen Museums Wien in Zusammenarbeit mit dem Archäologischen Museum Istanbul und dem Ephesos-Museum, Selçuk, Archäologisches Museum Istanbul, 22. Mai bis 22. September 2008 (Wien 2008) 49–56.
- Wesenberg 1983 B. Wesenberg, Beiträge zur Rekonstruktion griechischer Architektur nach literarischen Quellen, *AM Beih.* 9 (Berlin 1983).
- Wilberg 1906 W. Wilberg, Der alte Tempel, in: O. Benndorf (Hrsg.), *FiE* 1 (Wien 1906) 221–234.
- Wood 1877 J. T. Wood, *Discoveries at Ephesos. Including the Site and Remains of the Great Temple of Diana* (London 1877).
- Yıldırım 2004 B. Yıldırım, Identities and empire: Local mythology and the self-representation of Aphrodisias, in: B. Borg (Hrsg.), *Paideia. The world of the Second Sophistic* (Berlin 2004) 23–52.
- Zabrana 2011 L. Zabrana, Vorbericht zur sogenannten Tribüne im Artemision von Ephesos – Ein neues Odeion im Heiligtum der Artemis, *ÖJh* 80, 2011, 341–363.

ANSCHRIFTEN DER AUTORINNEN UND AUTOREN

Univ. Prof. Mag. Dr. Petra Amann
 Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde,
 Papyrologie und Epigraphik
 Universität Wien
 Universitätsring 1
 A-1010 Wien
 petra.amann@univie.ac.at

Dr. Güler Ateş
 Abteilung Istanbul
 Deutsches Archäologisches Institut
 İnönü Caddesi 10
 TR-34437 Istanbul
 gueler.ates@web.de

Patrizia de Bernardo Stempel
 Departamento de Estudios Clásicos
 Universidad del País Vasco / Euskal Herriko
 Unibertsitatea
 Avda. Tolosa, 70
 E- 01059 Vitoria / Gasteiz
 patrizia.debernardo@ehu.es

Dr. Susanne Berndt-Ersöz
 Institutionen för arkeologi och antikens kultur
 Stockholms universitet
 S-106 91 Stockholm
 susanne.berndt.ersoz@antiken.su.se

Prof. Dr. Helmut Brückner
 Geographisches Institut
 Universität zu Köln
 Albertus-Magnus-Platz
 D-50923 Köln
 h.brueckner@uni-koeln.de

Prof. Dr. Helga Bumke
 Seminar für Klassische Archäologie
 Institut für Kunstgeschichte und Archäologien Europas
 Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
 Universitätsplatz 12
 D-06099 Halle
 helga.bumke@altertum.uni-halle.de

Dr. Salvatore De Vincenzo
 Università degli studi della Toscana
 Dipartimento di Scienze dei Beni Culturali
 Largo dell' Università s.n.c.
 I-01100 Viterbo
 sdevincenzo@unitus.it

Benjamin Engels, M.A.
 Institut für Klassische Archäologie
 Freie Universität Berlin
 Otto-von-Simson-Straße 11
 D-14195 Berlin
 benjamin-engels@web.de

Dr. Axel Filges
 Institut für Archäologische Wissenschaften der
 Goethe-Universität
 Abt. I: Vorderasiatische und Klassische Archäologie –
 Fach Klassische Archäologie
 Goethe-Universität Frankfurt am Main
 Grüneburgplatz 1 – Hausfach 146
 D-60629 Frankfurt am Main
 a.filges@em.uni-frankfurt.de

Michelle-Carina Forrest
 % Archäologisches Institut
 Universität zu Köln
 Kerpenerstraße 30
 D-50923 Köln
 mc.forrest@web.de

Univ.-Doz. Dr. Paul Gleirscher
 Abteilung für Ur- und Frühgeschichte
 Landesmuseum Kärnten,
 Museumgasse 2
 A-9021 Klagenfurt am Wörthersee
 paul.gleirscher@landesmuseum.ktn.gv.at

Mag. Dr. Andreas Hofeneder
 Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde,
 Papyrologie und Epigraphik
 Universität Wien
 Universitätsring 1
 A-1010 Wien
 andreas.hofeneder@univie.ac.at

Univ.-Prof. Dr. Marietta Horster
 Historisches Seminar - Alte Geschichte
 Johannes-Gutenberg-Universität Mainz
 Jakob-Welder-Weg 18
 D-55099 Mainz
 horster@uni-mainz.de

Univ.-Doz. Mag. Dr. Michael Kerschner
 Österreichisches Archäologisches Institut
 Franz Klein-Gasse 1
 A-1190 Wien
 michael.kerschner@oeai.at

Dr. Sabine Neumann
Philipps-Universität Marburg
Archäologisches Seminar
Biegenstraße 11
D-35032 Marburg
Sabine.Neumann@staff.uni-marburg.de

Mag. Dr. Helga Sedlmayer
Österreichisches Archäologisches Institut
Franz Klein-Gasse 1
A-1190 Wien
helga.sedlmayer@oeai.at

Priv. Doz. Dr. Salvatore Ortisi M. A.
Archäologisches Institut
Universität zu Köln
Kerpenerstraße 30
D-50923 Köln
salvatore.ortisi@uni-koeln.de

Dir. Prof. Dr. Katja Sporn
Deutsches Archäologisches Institut
Abteilung Athen
Fidiou 1
GR-10678 Athen
katja.sporn@dainst.de

Univ. Prof. Dr. Massimo Osanna
Scuola di Specializzazione in Beni Archeologici
Università degli Studi della Basilicata
Via S. Rocco 1
I-75100 Matera
massimo.osanna@unibas.it

Dipl. Geografin Friederike Stock
Geografisches Institut
Universität zu Köln
Albertus-Magnus-Platz
D-50923 Köln
stock@uni-koeln.de

Prof. Dr. Felix Pirson
Abteilung Istanbul
Deutsches Archäologisches Institut
İnönü Caddesi 10
TR-34437 Istanbul
pirson@istanbul.dainst.org

Dr. Lutgarde Vandeput
British Institute at Ankara
Tahran Caddesi 24
TR-06700 Ankara
lvandeput@biaatr.org

Univ. Prof. Dr. John Scheid
Enseignement Religion, Institutions et Société de la
Rome antique
Collège de France
11, place Marcelin Berthelot
F-75231 Paris Cedex 05
john.scheid@college-de-france.fr