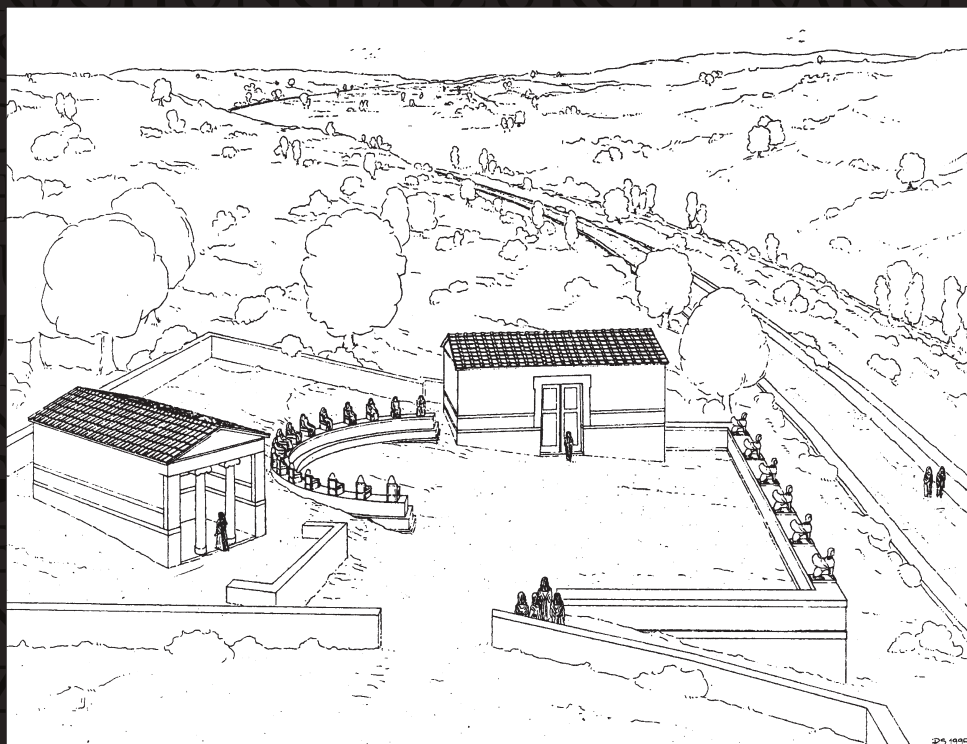


Die Heilige Strasse – Ein ‚Weg der Mitte‘?

Soziale Gruppenbildung im
Spannungsfeld der archaischen Polis

Martin Mohr



Martin Mohr

Die Heilige Strasse – Ein 'Weg der Mitte'?

Zürcher Archäologische Forschungen

Band 1

Herausgegeben vom
Archäologischen Institut der Universität Zürich

Martin Mohr

Die Heilige Strasse – Ein 'Weg der Mitte'?
Soziale Gruppenbildung im Spannungsfeld
der archaischen Polis



Verlag Marie Leidorf GmbH Rahden/Westf.

2013

166 Seiten zzgl. 17 Tafeln

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Mohr, Martin:

Die Heilige Strasse – Ein 'Weg der Mitte'? Soziale Gruppenbildung im Spannungsfeld der archaischen Polis / von Martin Mohr.

Rahden/Westf.: Leidorf, 2013

(Zürcher Archäologische Forschungen; Bd. 1)

Zugl.: Zürich, Univ., Diss.; 2009

ISBN 978-3-86757-661-1

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Alle Rechte vorbehalten

© 2013



Verlag Marie Leidorf GmbH
Geschäftsführer: *Dr. Bert Wiegel*
Stellerloh 65 · D-32369 Rahden/Westf.

Tel.: +49/(0)5771/ 9510-74

Fax: +49/(0)5771/ 9510-75

E-Mail: info@vml.de

Internet: www.vml.de

ISBN 978-3-86757-661-1

ISSN 2196-3584

Die vorliegende Arbeit wurde von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich im Herbstsemester 2009 auf Antrag von Prof. em. Dr. Hans Peter Isler und Prof. Dr. Erich Kistler als Dissertation angenommen.

Kein Teil dieses Buches darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, CD-ROM, DVD, Internet oder einem anderen Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages Marie Leidorf GmbH reproduziert werden oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Herausgegeben für das Archäologische Institut der Universität Zürich,
Rämistrasse 73, 8006 Zürich
Internet: www.archinst.uzh.ch

Umschlagentwurf: Mark Manion, Commusication Arts, Bellikon
Titelvignette: Der archaische Kultbezirk an der Heiligen Strasse auf dem Akron (s. Tafel 9b in diesem Band),
Rekonstruktionszeichnung von Peter Schneider
Scans: Frank Tomio, Archäologisches Institut der Universität Zürich
Satz, Layout und Bildnachbearbeitung: Mark Manion, Commusication Arts, Bellikon
Redaktion: Christoph Reusser, Zürich

Druck und Produktion: druckhaus köthen GmbH, D - Köthen

Meinen Eltern

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT DES HERAUSGEBERS	8
VORWORT.	9
EINLEITUNG	10
FORSCHUNGSSTAND	12
ZUM TERMINUS DER ‚HEILIGEN STRASSE‘	15
KOMPETITION UND KOOPERATION IN INTERGRUPPALEN HEILIGTÜMERN VOM SPÄTEN 8. BIS INS 6. JH. V. CHR. – VERSUCH EINER SOZIALARCHÄOLOGISCHEN SICHTWEISE	17
INTERGRUPPALE HEILIGTÜMER ALS ‚PRÄINSTITUTIONELLE‘ MACHTZENTREN – DAS „LANGE“ 7. JH. V. CHR.	21
Kompetition und Kooperation – Der archäologische Befund anhand eines Fallbeispiels: Das Heraion von Samos im 7. Jh. v. Chr.	21
Kompetition und Kooperation in intergruppalen Heiligtümern des späten 8. und 7. Jhs. v. Chr. – Die Interpretation des archäologischen Befundes	24
<i>‚Kooperation‘ in intergruppalen Heiligtümern – Zur Bedeutung von polyfunktionalen ‚Clubhäusern‘ und ‚Tempeln‘</i>	24
<i>Kompetition in intergruppalen Heiligtümern – Zur Bedeutung von Weihegaben, ‚Tempeln‘ als Weihgeschenken und der überregionaler Vernetzung</i>	29
Kompetition und Kooperation in intergruppalen Heiligtümern – Prozession, Opferhandlung und die informellen, sakral-politischen Führungspositionen im 7. Jh. v. Chr. Die literarischen und ikonographischen Quellen	34
Kompetition von Hetairien in einem intergruppalen Kontext – <i>stasis</i>	36
HEILIGE STRASSEN – BEFUNDDISKUSSION.	40
Die archaische Heilige Strasse von Samos – Verlauf, Ausstattung und Datierung	40
Die archaische Heilige Strasse von Ephesos – Verlauf, Ausstattung und Datierung	49
<i>Erneut zur Frage nach der Lokalisierung der archaisch-klassischen Siedlung von Ephesos – Die historische Ausgangslage</i>	49
<i>Der archäologische Befund und die Bedeutung der Siedlung Smyrna</i>	51

<i>Die Evidenz der Heiligen Strasse.</i>	53
Die archaische Heilige Strasse von Milet nach Didyma – Verlauf, Ausstattung und Datierung	59
Die Heilige Strasse von Athen nach Eleusis und der Panathenäenweg – Eine Bestandesaufnahme	65
<i>Die Heilige Strasse von Athen nach Eleusis</i>	65
<i>Der Panathenäenweg.</i>	70
Zur Ikonographie polisgemeinschaftlicher Prozessionen seit dem frühen 6. Jh. v. Chr.	73
SYNTHESE: DIE HEILIGE STRASSE – EIN ‚WEG DER MITTE‘. KOMPETITION UND KOOPERATION VON HETAIRIEN IM SPANNUNGSFELD DER HERAUSBILDUNG EINER POLISGEMEINSCHAFTLICHEN GESAMTIDENTITÄT.	75
Die Verstetigung der sakral-politischen Führungspositionen zu politischen Ämtern im 6. Jh. v. Chr.. . . .	76
Die Interpretation der besprochenen archäologischen Befunde im Vergleich mit den Prozessionswegen in Kyrene, Abdera und Olympia.	82
<i>Zur Siedlungsstruktur, ‚öffentlichen‘ Bauten und Nekropolen im 6. Jh. v. Chr.</i>	83
<i>Zur Erschliessung von Binnenräumen und der Definition eines polisgemeinschaftlichen ‚Territoriums‘ im 6. Jh. v. Chr.</i>	85
<i>Im Spannungsfeld zwischen Machtwettkampf und Gemeinschaftswerk – Zum monumentalen Ausbau intergruppalen Heiligtümer und der Tyrannis im 6. Jh. v. Chr.</i>	89
<i>Die ‚Skyrota‘ von Kyrene</i>	93
<i>Die Heilige Strasse von Abdera</i>	98
<i>Ein Exkurs zur Heiligen Strasse von Olympia</i>	102
ZUSAMMENFASSUNG.	106
ABSTRACT	109
BIBLIOGRAPHIE.	112
ABBILDUNGSNACHWEIS	157
REGISTER	158
TAFELN	165

VORWORT DES HERAUSGEBERS

Die Gründung einer neuen, gedruckten archäologischen Reihe in Zeiten von eBooks, Open Access, Digitalisierung und schwindender finanzieller Mittel von öffentlichen Bibliotheken bedarf einer kurzen Erklärung.

Das Archäologische Institut der Universität Zürich hat in den vergangenen Jahrzehnten im Rahmen von Ausstellungen, Tagungen und der Bearbeitung von Sammlungsbeständen immer wieder wissenschaftliche Publikationen vorgelegt. Die Veröffentlichung von Ergebnissen der Instituts-Grabungen auf dem Monte Iato in Sizilien erfolgte in einer eigenen Reihe, den *Studia Iatina*, die bei verschiedenen, heute nicht mehr existierenden Verlagen erschienen sind.

In der neuen Reihe, die diese Tradition wieder aufnimmt, sollen nebst den mit den Institutsgrabungen in Italien verbundenen Arbeiten und den Akten von Kongressen oder Tagungen, die in den vergangenen Jahren am Institut durchgeführt worden oder für die nächste Zukunft geplant sind, insbesondere auch hervorragende interne Qualifikationsarbeiten veröffentlicht werden, wie sie in den vergangenen Jahren mehrmals eingereicht worden sind. Damit soll dem eigenen Nachwuchs eine Möglichkeit zur Hand gegeben werden, ohne grösseren finanziellen und organisatorischen Aufwand mit eigenen Forschungsergebnissen international in Erscheinung zu treten und diese in der Fachwelt zur Diskussion zu stellen. Zugleich soll die neue Reihe der Sichtbarkeit und Profilierung des Instituts dienen.

Der erste Band verspricht einen fulminanten Auftakt, versucht der Autor doch in fast provokativer Weise, die Polisbildung in archaischer Zeit, einen der zentralen Aspekte in der Entwicklung der griechischen Staatenwelt, von der Untersuchung der Entstehung und des Ausbaus Heiliger Strassen her zu beleuchten und dabei zu neuen Erkenntnissen zu gelangen, die nicht immer im Einklang mit der vorherrschenden Forschungsmeinung stehen.

Das Projekt der neuen Reihe *Zürcher Archäologische Forschungen* wurde vom Verleger Dr. Bert Wiegel vom Verlag Marie Leidorf von Anfang an mit Enthusiasmus unterstützt. Der Grafiker Mark Manion lieferte die Entwürfe für die Umschlaggestaltung, die Masken für das Layout sowie die verschiedenen Textbereiche und bearbeitete die Abbildungen. Der Autor

selbst hat sein Manuskript für den Druck vorbereitet, druckfertig gemacht und die vom Herausgeber angeregten, ausführlichen Register hergestellt.

Die Gründung der neuen Reihe wäre ohne Unterstützung durch die Universität Zürich und das Archäologische Institut nicht möglich gewesen. Zum Druck des ersten Bandes durften wir auch einen Zuschuss des „Fonds für Altertumswissenschaft, Zürich“ des Klassisch-Philologischen Seminars der Universität Zürich entgegennehmen, wofür ich Christoph Riedweg sehr zu Dank verpflichtet bin.

Christoph Reusser
Leiter des Instituts

VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die mit dem Titel „Die Heilige Strasse – Ein ‚Weg der Mitte‘? Soziale Gruppenbildung im Spannungsfeld der archaischen Polis“ im Herbstsemester 2009 an der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich eingereicht wurde. Einschlägige Literatur wurde bis 2012 berücksichtigt.

Ausgangspunkt meiner Arbeit zu ‚Heiligen Strassen‘ war ein Gespräch mit Martin Guggisberg. Dieses hat die nachfolgende Untersuchung angeregt, die ursprünglich als eine umfassende Abhandlung zu den griechischen Prozessionsstrassen in archaischer Zeit konzipiert war. Bald stellte sich jedoch heraus, dass für ein derartiges Unterfangen die einzelnen Befunde zu archaischen Heiligen Strassen oftmals noch zu wenig ergraben oder publiziert sind. Die sich daraus ergebende Konsequenz, sich auf wenige, möglichst aussagekräftige Fallbeispiele zu fokussieren und sie danach zu befragen, inwieweit das ‚Phänomen‘ der Heiligen Strasse in einem kausalen Zusammenhang mit der Konsolidierung der griechischen Polis im 7. und 6. Jh. v. Chr. zu sehen ist, zeigte sich mir nach eingehenden Diskussionen mit Christoph Ulf. Sie führten mich auf den von mir eingeschlagenen ‚Weg‘, in meiner Promotion die ‚Heilige Strasse‘ *auch* als einen sozialen ‚Weg der Mitte‘ durch die Gegensätze in den Lebenswelten der archaischen Poleis zu analysieren und zu beschreiben. Martin Guggisberg und Christoph Ulf sei deshalb für ihre sokratischen Geburtshilfen ganz herzlich gedankt.

Mein ganz besonderer Dank gilt natürlich auch meinem Lehrer und Doktorvater Hans Peter Isler, der die Entstehung der Arbeit mit grossem Interesse und kritischen Anregungen massgeblich gefördert hat. Erich Kistler bin ich für die Übernahme des Ko-referates und alle wertvollen Hinweise und Korrekturen sehr verbunden. Seine unermüdliche Diskussionsbereitschaft, seine Kritik und sein Zuspruch haben entscheidend zur Verwirklichung dieser Arbeit beigetragen.

Christoph Reusser las nicht nur das Manuskript kritisch, sondern ermöglichte es mir, die vorliegende Arbeit als ersten Band der „Zürcher Archäologischen Forschungen“ zu publizieren. Dafür und für die vielfältige Förderung und das Vertrauen, die er mir bis heute zuteil werden lässt, möchte ich ihm herzlich danken.

Christina Leybold las Teile des Manuskripts und hat mich durch ihren Zuspruch und ihre Hinweise immer wieder motiviert, die Arbeit zum Abschluss zu bringen. Für beharrliches Korrekturlesen bin ich ausserdem Robert Mohr zu grossem Dank verpflichtet.

Auch bei allen anderen, die auf unterschiedlichste Weise zum Entstehen des Buches beigetragen haben, möchte ich mich von Herzen bedanken, insbesondere bei Sabrina Fusetti, Julia Held, Mark Manion, Aleksandra Mistireki und Frank Tomio.

Für die grosszügige Erteilung von Reproduktionserlaubnissen bin ich folgenden Personen zu Dank verpflichtet: Anton Bammer, Andreas Furtwängler, Alexander Herda, Wolfram Hoepfner, Hermann J. Kienast, Alexander Mazarakis Ainian, Andreas Mehnert, Valeria Purcaro, Peter Scherrer und Peter Schneider.

Die Universität Zürich unterstützte mein Promotionsvorhaben mit einem Stipendium aus dem Forschungskredit zur Förderung von Nachwuchskräften. Der Otto Fischer AG, Zürich, insbesondere Carlo Zegarelli möchte ich ganz herzlich für die langjährige Teilzeitanstellung danken, durch welche ich mein Studium und das Promotionsvorhaben teilweise finanzieren konnte. Dem „Fonds für Altertumswissenschaften“ des Klassisch-Philologischen Seminars der Universität Zürich bin ich für die finanzielle Unterstützung bei der Drucklegung zu Dank verpflichtet.

Meinen Eltern Erika und Röbi verdanke ich es schliesslich, dass ich überhaupt studieren und diese Arbeit erstellen konnte. Ihnen sei daher das Buch gewidmet.

Martin Mohr

EINLEITUNG

Ausgangspunkt dieser Arbeit ist eine Auffälligkeit im archäologischen Befund, nämlich die Feststellung, dass sich feste und z. T. monumental ausgestattete Strassen, welche nicht nur den Siedlungsraum, sondern zugleich einzelne ‚Polisheiligtümer‘ erschlossen, erst seit dem Beginn des 6. Jhs. v. Chr. fassen lassen. Gab es im archaischen Griechenland vor diesem Zeitpunkt überhaupt Siedlungsgemeinschaften, welche sich als territorial definierte Bürgerverbände unter den Schutz einer Polistheität stellten und damit Polisgemeinschaften im klassischen Sinn darstellten?

Um diese Frage beantworten zu können, müssen die Polisheiligtümer des 6. Jhs. v. Chr. freilich zuerst auf ihre Formations- und Transformationsprozesse im 8. und 7. Jh. v. Chr. hin untersucht werden: Auf welche Weise waren vor- und früharchaische Heiligtümer ausgestattet? Inwiefern ist bei ihrer Bedeutung als zentrale Begegnungs- und Kommunikationsorte von einer lokalen, regionalen oder gar überregionalen Reichweite auszugehen? Welche Akteure und sozialen Gruppen versammelten sich dort nach festkalendarischen Zyklen und zu welchen Zwecken? Und welche Rolle spielte dabei die architektonische Ausgestaltung ihrer Zugänge und Verbindungswege zu den benachbarten zentralen Siedlungsplätzen seit dem Beginn des 6. Jhs. v. Chr.?

In der vorliegenden Arbeit soll demnach den sozial-religiösen Ursachen nachgegangen werden, welche im Rahmen der Entwicklung der Polisgemeinschaft seit dem Beginn des 6. Jhs. v. Chr. zum Bau von sogenannten Prozessionsstrassen bzw. zur Einführung der auf diesen Strassen stattfindenden polismetischen Prozessionen geführt hatten². Dies mit

dem Ziel, mittels einer sozialarchäologischen Zugangsweise das Spannungsfeld zwischen Eliten und Nicht-Eliten sowie aristokratischen Hetairien und Tyrannenaspiranten, kurzum das Feld sozialer Gruppen- und Polisbildung im archaischen Griechenland besser entschlüsseln zu können.

Im komparativen Teil der Arbeit sind deshalb diejenigen Prozessionsstrassen von Interesse, bei welchen Indizien aus den epigraphischen und literarischen Quellen sowie insbesondere die publizierten archäologischen Befunde konkrete Rückschlüsse auf den Zeitpunkt und die Gründe für das Anlegen einer Prozessionsstrasse in archaischer Zeit zulassen³. Hingegen werden Prozessionsstrassen wie die Heilige Strasse von Argos oder die ‚Hyakinthos-Strasse‘ von Sparta, bei welchen sich aufgrund der zur Verfügung

diesbezüglich publizierten Befunde, nur sehr bedingt geleistet werden kann. Vgl. dazu inzwischen Mohr 2010, 99 Anm. 13: „Eine ausführliche Darstellung der Entwicklung des Prozessionswesens und der damit einhergehenden Veränderungen der sozial-politischen Rahmenbedingungen vom späten 8. bis ins 6. Jahrhundert v. Chr. soll demnächst im Rahmen des Dissertationsprojektes vorgelegt werden.“

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich daher weder um eine religionsgeschichtliche Untersuchung des ‚Phänomens Prozessionsstrasse‘, noch steht allgemein die Ausdifferenzierung einzelner Prozessionstypen bzw. die Bedeutung von Ritualen für antike (Kult)gemeinschaften im Zentrum des Interesses. Eine detaillierte Darstellung des Ablaufs, der Funktion und der Bedeutung einzelner Prozessionen, in welcher alle verfügbaren Quellen und Informationen zu einer Gesamtchau bestimmter Prozessionsstrassen vereint werden, erübrigt sich daher.

- 3 Im komparativen Teil der Arbeit werden daher lediglich die archaischen Prozessionsstrassen von Samos, Ephesos, Milet sowie die Heilige Strasse von Athen nach Eleusis und der Panathenäenweg ausführlicher behandelt.

Bis heute handelt es sich bei der komparativen Studie von E. Curtius mit dem Titel „Zur Geschichte des Wegebau bei den Griechen“ aus dem Jahr 1854 (wieder abgedruckt in: Curtius 1894) um eine der vollständigsten Darstellungen zu den griechischen Prozessionsstrassen. E. Curtius beschränkte sich aufgrund der weitgehend noch nicht vorhandenen archäologischen Befunde in erster Linie auf die Auswertung literarischer und epigraphischer Quellen, welche er im attischen und peloponnesischen Bereich durch eigene topographische Forschungen ergänzte. Eine noch umfassendere Dokumentation der einzelnen Prozessionen legte F. Bömer im Jahre 1952 vor (Bömer 1952), ohne dabei im Speziellen auf die archäologischen Befunde von Prozessionsstrassen einzugehen (vgl. dazu Bömer 1952, 1909f.). Vgl. etwa auch die Zusammenstellung von Prozessionsstrassen bei Hölscher 1998, 74–83 (sakrale Achsen); ThesCRA I (2004) 8f. (II. Processional Ways) s. v. 1. Processions. Greek Processions (M. True – J. Daehner – J. B. Grossmann – K. D. S. Lapatin).

1 Vgl. dazu Ulf 2006, 22: „Die Voraussetzung für das Verständnis von Orten, die in der wissenschaftlichen Terminologie als ‚Heiligtümer‘ bezeichnet werden, ist deshalb die Einsicht in das spezifische Funktionieren der jeweiligen Gesellschaft. Die Bestimmung der gesellschaftlichen Bedingungen bildet somit die Voraussetzung für die Analyse der Art und der Funktion eines Heiligtums.“

2 Nachstehend dargelegte Untersuchung war ursprünglich als eine umfassende Abhandlung über griechische Prozessionsstrassen in archaischer Zeit projektiert, welche einen Katalog der Quellen und Denkmäler zu den jeweiligen Einzelbeispielen beinhalten sollte. Vgl. dazu etwa Mohr 2007, 303 Anm. 6: „Eine umfassende Studie über Heilige Strassen wird derzeit vom Verfasser im Rahmen eines [...] Dissertationsprojektes vorbereitet.“ Es ergab sich schnell, dass eine solche Arbeit aufgrund der bisher durch archäologische Ausgrabungen erfassten archaischen Prozessionsstrassen, insbesondere der

stehenden Quellen nur sehr bedingt weiterführende Überlegungen formulieren lassen, nur ergänzend berücksichtigen⁴.

Ebenso bleiben die seit dem 8. Jh. v. Chr., z. B. auf Sizilien, in Unteritalien, in Nordafrika oder an der Schwarzmeerküste gegründeten Griechenstädte weitgehend unberücksichtigt. In diesen Poleis lassen sich die wichtigsten Verkehrsachsen innerhalb des Strassennetzes, welche mitunter für die Durchführung polisgemeinschaftlicher Prozessionen genutzt werden konnten, zwar oft noch gut erkennen. Im Gegensatz zu den oben erwähnten Beispielen lässt sich zumeist keine *einzelne* Strassenachse identifizieren, welcher sowohl der Erschliessung des Siedlungsraumes als auch eines ‚Polisheiligtums‘ eine Schlüsselrolle zugefallen wäre. Die Identifizierung von Prozessionsstrassen stellt gerade in Bezug auf die Koloniegründungen ein sehr problematisches Unterfangen dar⁵. Diese Problematik soll anhand zweier konkreter Fallbeispiele genauer beleuchtet werden⁶. Ein Exkurs zur Heiligen Strasse von Olympia, welche zu einem panhellenischem Heiligtum führte, beschliesst die Arbeit⁷.

4 Damit bleiben freilich auch die meisten der bei Bömer 1952 aufgeführten Prozessionen unberücksichtigt, bei welchen lediglich die aus der literarischen und epigraphischen Überlieferung bekannte Prozession auf die Existenz einer Prozessionsstrasse zurückschliessen lassen könnte.

5 Besonders eindrücklich verdeutlichte diese Problematik der von M. Schupp anlässlich des Studentenkolloquiums „Orte des Geschehens. Interaktionsräume als konstitutive Elemente der antiken Stadt“ vom 26. Februar bis 1. März 2009 in Heidelberg gehaltene Vortrag mit dem Titel: „Strassen als öffentliche Räume in griechischen Städten Unteritaliens und Siziliens“. Vgl. dazu jetzt Schupp 2012.

6 Vgl. dazu u. S. 93–98 (Die ‚Skyrota‘ von Kyrene). 98–102 (Die Heilige Strasse von Abdera).

7 Vgl. dazu u. S. 102–105.

FORSCHUNGSSTAND

Die monumentale Ausstattung von Heiligen Strassen führte in der Forschung schon früh zu der Annahme, dass die griechischen Prozessionsstrassen nach ägyptischem Vorbild gestaltet gewesen seien. So deuteten William Gell 1812⁸ und Ludwig Ross 1850⁹ die Prozessionsstrasse von Milet nach Didyma, aufgrund der am Rande der Strasse bei Didyma aufgestellten archaischen Sitzstatuen, als ‚Nachschöpfung‘ ägyptischer Tempelstrassen¹⁰. Bis in die jüngste Zeit hat man ebenso die Anordnung der Marmorlöwen auf Delos als Nachahmung ägyptischer Vorbilder – wie z. B. die Strasse der widerköpfigen Sphingen zum Amuntempel in Karnak – gewertet¹¹. Neuere stratigraphische Untersuchungen ergaben jedoch, dass diese archaischen Skulpturen wohl erst in sekundärer Verwendung entlang der Heiligen Strassen aufgestellt wurden¹². Zweifellos eine unmissverständliche Warnung vor allzu schnellen Analogieschlüssen nach dem Motto: *lux ex oriente*¹³.

Die jüngere Forschung konzentriert sich deshalb wieder vermehrt auf die endogenen Faktoren, die im Zuge der Polisgenese zur Begründung von Prozessionsstrassen geführt haben sollen. Dabei scheut man sich nicht von Voraussetzungen auszugehen, welche eigentlich erst noch nachzuweisen wären. Nämlich, dass es bereits seit dem späten 8. Jh. v. Chr. polisgemeinschaftliche Prozessionen gegeben hat und dass mit deren Einführung auch der Bau von Prozessionsstrassen verbunden war. Diese Sichtweise eines bereits im 7. Jh. v. Chr. fest institutionalisierten Prozessionswesens wird als die logische Folge der

zunehmenden Formierung von Polisgemeinschaften seit dem späten 8. Jh. v. Chr. angesehen: „Die Einrichtung einer solchen ‚staatlichen‘ Prozession [in Milet] wäre um diese Zeit [im 7. Jh. v. Chr.] keine singuläre Erscheinung, vielmehr stünde sie im Kontext der zunehmenden Formierung der religiös-politischen Gemeinschaften am Ende der geometrischen Zeit in Griechenland, den Polisstaaten. Ein wesentliches Mittel zur Herstellung einer funktionierenden Einheit bildete die Polisreligion, die die Mitglieder, den *demos*, in gemeinsamen Kulthandlungen zusammenfasste und zusammenhielt.“¹⁴

Wege, welche Siedlungsgebiet und Heiligtum miteinander verbanden und die mitunter für die Durchführung von Prozessionen genutzt wurden, existierten aufgrund des archäologischen Befundes und der literarischen Überlieferung bereits im späten 8. Jh. v. Chr.¹⁵. Allerdings zeigt ein Blick auf den archäologischen Befund, dass sich die infrastrukturelle Voraussetzung für die grossen polisgemeinschaftlichen Prozessionen als *événements en public*, d. h. feste, z. T. monumental ausgestaltete und damit u. a. eigens zum Zweck von polisgemeinschaftlichen Prozessionen erbaute Strassen nicht vor dem Beginn des 6.

¹⁴ Herda 2006, 175.

¹⁵ Zum Prozessionswesen des 8. und 7. Jhs. v. Chr. vgl. ausführlich u. S. 34–36. Aufgrund des archäologischen Befundes existierte beispielsweise wohl bereits seit dem 8. Jh. v. Chr. eine Wegverbindung zwischen Athen und Eleusis. Reste dieser Strasse wurden möglicherweise unter der Südost-Ecke der kleinen Propyläen freigelegt. Vgl. dazu Kourouniotis 1931/1932, 22–24; Ziro 1991, 13 Anm. 39; Sourvinou-Inwood 1997, 135 mit Anm. 9; Sourvinou-Inwood 2003, 42. Ebenso wurde die mykenische Strasse von Mykene zum Heraion von Argos aufgrund der Errichtung des ‚Agamemnoneions‘ und eines ‚Nebenheiligtums‘ der Hera seit spätgeometrischer Zeit wiederbenutzt. Vgl. dazu Hall 1995, 600–603 mit der weiteren Literatur. Hall 1995, 603: „Up to now, no „Sacred Way“ from Argos to the Heraion has been archaeologically identified for the late eighth century. The road from Mycenae to the Heraion, however, does seem to fulfill this function, and it is interesting in this connection to consider Ström’s views about the pavement of the Old Temple Terrace at the Heraion. [...] The display of costly votives on the south and west sides of the Old Temple terrace would thus be particularly visible to those taking this road.“ Vgl. dazu auch Böhringer 2001, 220. Schliesslich deutet auch die Errichtung eines offenen Propylons aus zwei Flankenmauern im Dionysosheiligtum von Yria darauf hin, dass spätestens seit dem 7. Jh. v. Chr. eine Wegverbindung zwischen Siedlungsgebiet und Heiligtum existierte. Zum Propylon vgl. vorläufig Gruben 1997, 354f.; Gruben 2001, 378; Lambrinoudakis 2002, 7f. mit Abb. 6. 7.

⁸ Zu den Tagebüchernotizen von Sir William Gell vgl. Tuchelt 1970, 18–21 mit der weiteren Literatur.

⁹ Vgl. Ross 1850, bes. 130f.

¹⁰ In diesem Sinne immer noch Graf 1995, 102; Graf 1996, 60; Boardman 1999, 144; Bruneau – Ducat 2005, 226.

¹¹ Vgl. dazu Boardman 1999, 144 mit Abb. 173. 174; Bruneau – Ducat 2005, 224–227 bes. 226.

¹² Zu der erst sekundären Aufstellung der archaischen Sitzstatuen am Rande der Heiligen Strasse bei Didyma vgl. Tuchelt 1970, 25 mit Taf. 7, 2; Herda 2006, 328 mit Anm. 2339; 460f. Zu der sekundären Aufstellung der archaischen Marmorlöwen auf Delos vgl. Durvy 2006, 751: „Aussi P. H. [atzidakis] considère-t-il que les lions, dont l’emplacement d’origine n’est pas connu, ont pu être déplacés à cette époque [im 6. Jh. v. Chr.] dans le contexte d’une extension de la ville vers le Nord.“ Damit bleibt freilich weiterhin die Möglichkeit gegeben, dass die sekundäre Aufstellung der archaischen Löwenkulpturen vom Vorbild ägyptischer Tempelstrassen inspiriert wurde.

¹³ In diesem Sinne auch Tuchelt 1970, 212; Herda 2006, 460f. Vgl. dazu u. S. 108.

Jhs. v. Chr. nachweisen lassen¹⁶. Dies steht im Widerspruch mit der *opinio communis* zur Polisgenese und der Existenz bzw. dem Aufkommen polisdienstlicher Prozessionen im späten 8. bzw. frühen 7. Jh. v. Chr.¹⁷, welche letztlich auf der (pseudo)aristotelischen Schrift „Über den Staat der Athener“ aus dem späteren 4. Jh. v. Chr. basiert. In dieser wird die Entstehung territorial definierter Bürgerverbände, gegliedert in eine Ober-, Mittel- und Unterschicht sowie verbunden mit einem fest institutionalisierten Prozessionswesen, auf die Frühzeit Athens rückprojiziert. Vor diesem Hintergrund lautet die Kernthese der vorliegenden Untersuchung daher vielmehr, dass es die Polis als sozial-religiösen Regionalverband und als geschichtete Gesellschaft frühestens ab dem Beginn des 6. Jhs. v. Chr. gegeben hat. Unter welchen sozial-religiösen und politischen Umständen ist es zum Zusammenschluss lokaler Gruppen zu regionalen Gesamtverbänden gekommen, die zur Begründung siedlungsgemeinschaftlicher Territorien und sakralen Räumen mit kultischen Zentren geführt hatten¹⁸? Waren es in diesem Zusammenhang wirt-

schaftliche Motive¹⁹ oder doch eher der Wunsch nach der Verfestigung territorialer Ansprüche²⁰, die für den Bau von Prozessionsstrassen bzw. die Einführung polisdienstlicher Prozessionen mitverantwortlich zu machen sind?

Im Zentrum der vorliegenden Untersuchung steht damit das Verständnis sozialer Gruppenbildung im Zusammenhang mit den Entwicklungsprozessen einzelner intergruppalen Heiligtümer („Polisheiligtümer“) vom späten 8. bis ins 6. Jh. v. Chr. Mit dieser Arbeit soll denn auch keine grundlegende Kritik an der in der Forschung vertretenen Ansicht über die Entwicklung der Polisgemeinschaft im Allgemeinen geübt werden. Sie soll lediglich einen komplementären Blick auf die Entwicklung der Polisgemeinschaft vom späten 8. bis ins 6. Jh. v. Chr. eröffnen.

Der Ablauf, die Funktion und die Bedeutung (polisgemeinschaftlicher) Prozessionen sind sowohl durch Einzelstudien als auch durch komparatistisch angelegte Untersuchungen hinlänglich bekannt. Besondere Erwähnung verdient hier die Monographie von A. Herda zum Apollon-Delphinios-Kult in Milet und zu der Neujahrsprozession nach Didyma²¹. In mustergültiger und umfassender Weise vereint A. Herda

16 Vgl. dazu u. S. 40–49 (Samos, um 600 v. Chr.). 49–65 (Ephesos und Milet, um die Mitte des 6. Jhs. v. Chr.). 65–70 (Heilige Strasse nach Eleusis, erste Hälfte des 6. Jhs. v. Chr.). 70–73 (Panathenäenweg, um 566/65 v. Chr.). Vgl. dazu auch u. S. 15 mit Anm. 36.

17 Insbesondere de Polignac 1995, 32–88 bes. 40f. und Herda 2006, 175–178, welcher dessen Argumentation in wesentlichen Punkten folgt, gelangen zum Schluss, dass es bereits im späten 8. bzw. im 7. Jh. v. Chr. ein fest institutionalisiertes Prozessionswesen und damit polisgemeinschaftliche Prozessionen gegeben habe. In diesem Sinne auch Hall 1995, 612f.; Scholl 2006, 89.

Anders jetzt aber auch de Polignac 2009, bes. 437f. Dort revidiert dieser seine früher vertretene Ansicht nicht unwesentlich, wenn er – ohne seine Gründe weiter darzulegen – zu folgendem Schluss kommt: „[...] it is also in the period around 600 BC that important changes show how powerful cities were taking control of external sanctuaries and transforming them into manifestations of their influence, wealth and prestige. These changes modified both the internal organization of the sanctuaries and their territorial orientations, through the creation of sacred ways and processions between city and sanctuary.“ Zur Kritik an den Theorien von de Polignac im Allgemeinen vgl. etwa Sourvinou-Inwood 1993; Malkin 1996. In Bezug auf ein bereits im späten 8. und 7. Jh. v. Chr. fest institutionalisiertes Prozessionswesen vgl. etwa bereits die kritische Anmerkung von Graf 1996, 55f. Anm. 3: „There are also some quite elementary problems in Polignac’s discussion of Argos: we do not know when the procession was introduced (many of the attested processions are not older than the 6th century), Herodotus (1. 31) does not call the mother of Cleobis and Biton a priestess; this is a later development in Plut. *Mor.* 109b. Nor does he make her go to the Heraion in a procession.“ Vgl. dazu auch Hall 1995, bes. 600–603. 612f., der für einen Beginn der Prozession der Argiver zu Ehren der Hera erst im 5. Jh. v. Chr. argumentiert. Zugleich impliziert er jedoch aufgrund der Reaktivierung der mykenischen Strasse von Mykene zum Heraion seit spätgeometrischer Zeit stattfindende Prozessionen der Polis Mykene, da er diese als Bauherr und Verwalter des Heraions in archaischer Zeit sieht.

18 Gerade jüngere Arbeiten wie jene von Morgan 1999; Morgan 2002; Morgan 2003; Mazarakis Ainian 2006; Ulf 2006; Hall 2007; Ulf 2007; Mohr 2010 und Mohr 2012 haben aufgezeigt,

dass sich die Entwicklung der Kulttätigkeit in Griechenland von den Dark Ages bis in die Archaik mit dem Modell der Polis nur bedingt stringent beurteilen lässt. Vgl. dazu auch Stahl 2003, 92f.: „Die in der älteren Forschung viel diskutierte Frage: Wann entstand die polis? kann daher nicht bündig beantwortet werden und ist in dieser Form obsolet. Schon in den archaischen Quellen sind eindrucksvolle Spuren bürgerstaatlichen Lebens zu entdecken, ohne dass wir einen Zeitpunkt bestimmen könnten zu dem wir die polis als eine fertig abgeschlossene Staatsform vor uns hätten.“

19 So Kienast 1996b, 133 in Bezug auf die Heilige Strasse von Samos: „Dass dabei eher wirtschaftliche denn religiöse Motive im Vordergrund standen, darf als sicher gelten: Je grösser der Pilgerstrom wurde, desto wichtiger war es für die Stadtbewohner, dass dieser Strom sich von der Stadt aus in Gang setzte und nicht an ihr vorbeibewegte.“ In diesem Sinne immer noch Kienast 2007, 203.

20 So de Polignac 1995, bes. 40; Morgan 1993, 34 in Bezug auf die ionischen Heiligtümer. Vgl. dazu auch Herda 2006, 175: „Schliesslich konnte die Prozession, etwa im Falle derjenigen von Milet nach Didyma, die Zugehörigkeit eines extraurbanen Heiligtums zur Polis verdeutlichen, war symbolische Inbesitznahme des umliegenden Territoriums zwischen Stadt und Heiligtum.“ Nach Abschluss der Kämpfe zwischen ‚Milet und dem Umland‘ hält Robertson 1987, 378 als Grund für die Abfassung des spätarachaischen Kultgesetzes, der ‚Molpoi-Satzung‘ fest: „[...] the purpose of the original statutes is to unify the territory of Miletus by giving its representatives, Greek and Carian, a part in official ceremony.“ Zum Verhältnis zwischen Milet und Didyma vgl. ausführlich Herda 2006, 447–457 und u. S. 87–89. Zur ‚Molpoi-Satzung‘ vgl. u. S. 59 Anm. 431.

21 Herda 2006. Vgl. demnächst auch die diachrone Studie von S. Müller zu griechischen ‚Feststrassen‘ anhand des Panathenäenweges in Athen und der hellenistisch-römischen Prozessionsstrasse von Ephesos, welche mittlerweile im Rahmen eines Dissertationsprojektes bei T. Hölscher in Heidelberg fertiggestellt wurde. Für diese persönliche Mitteilung sei S.

alle verfügbaren Quellen und Informationen zu der Gesamtschau des milesischen Prozessionswesens entlang der Heiligen Strasse nach Didyma²². In komparatistisch angelegten Studien werden aus religionsgeschichtlicher Sicht einzelne Prozessionstypen ausgelotet²³, während sich Archäologen der Ikonographie der Prozessionsdarstellungen auf Vasen zugewandt haben²⁴.

Neuere Ansätze in der Forschung betonen als wesentliche Aufgaben von Prozessionsritualen die Stärkung des Zusammenhalts einer Gemeinschaft, die Möglichkeit zu repräsentativer Selbstdarstellung sowie die Schaffung von Identität²⁵.

Müller an dieser Stelle herzlich gedankt. Die Dissertation war dem Verfasser nicht zugänglich.

22 Am Beispiel der Prozessionsstrasse von Athen nach Eleusis versuchte dies bereits der Historiker F. Lenormant im Jahre 1864 mit seiner „Monographie de la Voie Sacrée Éleusinienne de ses monuments et de ses souvenirs“.

23 Vgl. dazu etwa Leacock 1900; Pfuhl 1900; Nilsson 1916; Eitrem 1920, 56–108; Deubner 1932; Bömer 1952; Nilsson 1957; Burkert 1990; Burkert 2011. Grundlegend ist dabei insbesondere der allgemein orientierte Versuch zur Bestimmung von Prozessionstypen von Graf 1995; Graf 1996, welcher zwischen ‚zentrifugalen‘ (vom sakral-politischen Zentrum einer Polis nach aussen) und ‚zentripetalen‘ (von ausserhalb zum Zentrum der Polis) Prozessionen unterscheidet. Die Prozession wird als zielbewusstes Durchmessen des Raumes begriffen, das durch das Zusammenwirken von drei Komponenten gewährleistet sei: „[...] the space traversed, the men traversing, and the goal aimed at.“ (Graf 1996, 56). Vgl. dazu auch Graf 1995, 86. Der Struktur des zu durchquerenden Raumes wird dabei von Graf 1993, bes. 26f.; Graf 1995, 86f. 104f.; Graf 1996, 60f. 64 besondere Beachtung geschenkt, indem die zentrale Bedeutung der Übergänge zwischen der Stadt und dem kultivierten Umland, der kultivierten Chora und der unzivilisierten Wildnis sowie der Wildnis und dem Heiligtum durch Rituale während der Prozession besonders hervorgehoben wird: „Such a procession has its clear, structural place: in the *rite de passage* of the sacrifice, it belongs to the initial phase, which transports the participants into the sacred space or, seen from the sanctuary, from outside inside.“ (Graf 1996, 57). Vgl. dazu auch Graf 1995, 104f.

24 Vgl. dazu ausführlich u. S. 36. 73f. mit der Literatur.

25 Vgl. dazu etwa Rice 1983; Connor 1987; MacLean Rogers 1991, 80–126; Robertson 1992; Chaniotis 1995, 154–163; Köhler 1996 (vgl. dazu die Rezension von A. Chaniotis, BJB 197, 1997, 435–439); Hölscher 1998, 74–83; Kavoulaki 1999; Price 1999; Laxander 2000, 7–27. 105; Gebauer 2002, 17–24 und allgemein ThesCRA I (2004) 1f. s. v. 1. Processions. Greek Processions (M. True – J. Daehner – J. B. Grossmann – K. D. S. Lapatin). In Bezug auf die in der Forschung freilich besonders häufig untersuchte Panathenaia-Prozession vgl. u. S. 70–74 mit der Literatur. Die ungebrochene Aktualität der Erforschung von antiken Ritualen lässt sich anhand des Sonderforschungsbereiches (SFB) 619 „Ritualdynamik“ (vgl. dazu Mylonopoulos – Roeder 2006) oder der „Research Group C-III“ des Excellence Cluster TOPOI besonders deutlich aufzeigen: <<http://www.topoi.org/group/c-iii>> (12.11.2012): „The exploratory focus of Research Group C-III is on acts and, more precisely on rituals. The fundamental research question is how sacred landscapes and spaces are distinguished through ritual action and ritual practices, especially through processions, from the past to the present. Practices and actions can be occasioned by a particular space or be integrated into space and thereby contribute to the formation, modification, or reproduction of space. The group seeks to examine the interdependence of space and ritual acts. In order to contribute the ritual theory, the group aims to identify sacred places, reconstruct processions, for instance to sanctuaries, explore the social and economic organization of processions, examine the relationship between ritual and mundane practices, and finally to reconstruct larger sacred landscapes.“

ZUM TERMINUS DER ‚HEILIGEN STRASSE‘

Der Terminus ‚Heilige Strasse‘²⁶ lässt sich durch epigraphische Funde und die literarische Überlieferung bereits für die Antike mehrfach belegen. Herodot bezeichnet die Strasse zwischen Athen und Delphi ebenso als Heilige Strasse²⁷, wie auch die Athener nach Pausanias die Strasse, welche Athen und Eleusis verband, ὁδὸς ἱερὰ nannten²⁸. Diese Benennung ist in hellenistischer Zeit auch für die Strasse zwischen Milet und Didyma überliefert²⁹ und hielt sich bis in römische Zeit³⁰. In archaischer Zeit wurde diese Strasse ὁδὸς πλατεῖα genannt³¹. Dieser Ausdruck selbst weist jedoch – wie A. Herda festhält – nicht unbedingt darauf hin, dass es sich um eine Prozessionsstrasse handelt³². Daneben existierten auch eponyme Bezeichnungen, welche sich direkt auf den Namen des Heiligtums oder die Benennung der auf der Strasse stattfindenden Prozessionen bezogen. Als Beispiele seien hier die Strasse zwischen Sparta und Amyklai – welche nach Athenaios ‚Hyakinthos-Strasse‘ genannt wurde³³ – der Panathenäenweg in Athen und die Heilige Strasse nach Eleusis angeführt, für welche sich im 4. Jh. v. Chr. offenbar die offizielle Bezeichnung ὁδὸς ἡ Ἐλευσινιάδῃ eingebürgert hat³⁴.

In der antiken Terminologie konnte eine Wegverbindung durch eine Bezeichnung als Heilige Strasse beispielsweise als ein permanent sakral sanktionierter Schutzkorridor ausgewiesen werden, für den eine den Heiligtümern vergleichbare Asylregelung

gegolten haben dürfte³⁵. In der vorliegenden Studie wird die Bezeichnung Heilige Strasse jedoch nicht unter Berücksichtigung allfälliger Implikationen der antiken Terminologie verwendet, da sich der Begriff der Heiligen Strasse für die archaische Zeit bisher nicht belegen lässt. Vielmehr werden die im 6. Jh. v. Chr. erbauten³⁶ Wegverbindungen als Heilige Strassen bezeichnet, bei welchen sich die ‚sakrale‘ Bedeutung – als infrastrukturelle Voraussetzung für polisgemeinschaftliche Prozessionen als *événements en public* – ebenso deutlich erkennen lässt wie die ‚ökonomische‘, d. h. zur Definition und Erschließung des Siedlungsraumes³⁷. In Anlehnung an É. Durkheims These, dass alles Soziale als Transzendierung des Individuellen eine religiöse Dimension habe³⁸, sollen da-

26 Zum Terminus der ‚Heiligen Strasse‘ in der Altertumswissenschaft und in der Antike vgl. auch Bekker-Nielsen 2009.

27 Hdt. 6, 34: „ἰόντες δὲ οἱ Δόλογχοι τὴν ἱρὴν ὁδὸν διὰ Φωκέων τε καὶ Βοιωτῶν ἦσαν.“ Vgl. dazu auch den Grenzstein des 4. Jhs. v. Chr. von der Athener Agora (Agora Museum Inv. I 5476) mit der Aufschrift: ὅρος ἱερᾶς ὁδοῦ δι’ ἧς πορεύεται ἡ Πυθαίᾳς ἐς Δελφός. Vgl. dazu Travlos 1971, 91. 93 Abb. 117; Lalonde u. a. 1991, 13f. 29 Nr. H 34 und Ficuciello 2008, 26–33.

28 Paus. 1, 36, 3. Vgl. dazu auch Plut. Alkibiades 34, 3 und Ficuciello 2008, 24f. Ebenso bezeichnet Plut. qu.Gr. 12 die Strasse zwischen Delphi und dem Tempetal als Heilige Strasse. Vgl. dazu auch Ail. var. 3, 1.

29 Vgl. dazu Didyma 1958, 49f. Nr. 40 Z. 11. 12 und Herda 2006, 261f. mit Anm. 1855f.

30 Vgl. dazu Milet 1935, 133f. Nr. 402 Z. 4. 5. Zur römischen ‚Via Sacra Ephesiaca‘ vgl. etwa Knibbe – Langmann 1995; Knibbe – Thür 1995; Knibbe 1999; Thür 1999.

31 Vgl. dazu Milet 1914, 277–279 Nr. 133 Z. 27; Herda 2006, 10 Z. 27.

32 Herda 2006, 260f. mit Anm. 1847f.

33 Athen. 4, 173. 174.

34 Vgl. dazu IG I² Nr. 881 = IG I³ Nr. 1095; IG II² Nr. 2624 und Ficuciello 2008, 24f.

35 Vgl. etwa Hdt. 6, 34: „Diese Dolonker wurden von den Ab-sinthiern im Kriege hart bedrängt und schickten ihre Könige nach Delphi, um das Orakel wegen der Auseinandersetzung zu befragen. Die Pythia antwortete ihnen, sie sollten als Gründer ins Land berufen, der sie beim Verlassen des Tempels als erster zu Gaste laden würde. Die Dolonker zogen die heilige Strasse entlang durch Phokis und Boiotien. Niemand lud sie ein, und sie wandten sich nach Athen.“ Übersetzung nach Feix 2000/2001, 785. Vgl. dazu etwa auch bereits Curtius 1894, 38 und jetzt Herda 2006, 253f. mit Anm. 1801.

36 Obwohl davon auszugehen ist, dass bereits im späten 8. und 7. Jh. v. Chr. innerhalb eines Siedlungsgebietes sowie zwischen diesem und einzelnen ‚Polisheiligtümern‘ Wegverbindungen existierten, wird hier der Begriff des ‚Erbauens‘ demjenigen des ‚Ausbaus‘ vorgezogen. Zum einen lassen sich die Wegverbindungen des späten 8. und 7. Jhs. v. Chr. im archäologischen Befund zumeist nicht fassen und zum anderen stellte das Anlegen einer Heiligen Strasse ein ökonomisch und planerisch aufwendiges Projekt von intergruppalen Interesse dar. Vgl. dazu etwa auch Tuchelt 1988, 432, der den Strassenbau zwischen Milet und Didyma in seinen Dimensionen mit einem Tempelbau vergleicht oder Hdt. 2, 124, dem der Wegebau in Ägypten zum Steintransport für eine Pyramide nicht weniger beachtlich erschien als der Bau der Pyramide selbst.

37 Dies etwa im Gegensatz zu Herda 2006, 261: „Im Falle der ὁδὸς πλατεῖα von Milet nach Didyma ist sogar davon auszugehen, dass der Ausbau dieses Ziel verfolgte, der Prozession einen möglichst repräsentativen (architektonischen) Rahmen zu geben, der wirtschaftliche Charakter der Strasse dürfte nämlich von untergeordneter Bedeutung gewesen sein und hätte kaum ein solch aufwendiges Bauvorhaben gerechtfertigt: die schnellste, einfachste und billigste Verbindung zwischen Milet und Didyma war der Seeweg entlang der Westküste der Halbinsel.“

38 Durkheim 1984. In diesem Sinne etwa auch Luckmann 1991. Zur Kritik an den Thesen von É. Durkheim und der in der Sozialpsychologie intensiv geführten Diskussion zum Problem der ‚Verflüchtigung‘ der Religion im Sozialen vgl. etwa Berger 1973, 27: „Die Dichotomisierung, die Zerteilung der Wirklichkeit in heilige und profane Sphären, wie benachbart sie auch sein mögen, gehört zum Wesen aller Religion und muss bei jeder Analyse des Phänomens Religion berücksichtigt wer-

mit zugleich die Konnotationen der modernen Wissenschaftssprache überwunden werden, die zu einer Trennung von ‚profan‘ und ‚sakral‘ tendieren: „Die klare Abgrenzung einer sakralen von einer profanen Sphäre geht in der Regel von der Religion als einer nach eigenen Regeln funktionierenden Welt aus. Dabei wird übersehen, dass in vormodernen Gesellschaften religiöses Denken und Handeln in den gesamten Lebenszusammenhang funktional eingebaut ist.“³⁹ Daher können sowohl griechische Heiligtümer als auch Heilige Strassen – als Teil einer derartigen Welt – nicht innerhalb einer abgegrenzten religiösen Eigenwelt erklärt und verstanden werden.

Umgekehrt gilt, dass nicht jede Hauptstrasse einer Siedlung als Heilige Strasse zu bezeichnen ist. Diese konnten mitunter durchaus für die Durchführung von (polisgemeinschaftlichen) Prozessionen benutzt, ursprünglich jedoch in erster Linie zur Definition und Strukturierung des Siedlungsraumes angelegt worden sein⁴⁰.

den.“ Vgl. dazu auch Linke 2005, 6–9 mit der weiteren Literatur.

39 Ulf 2006, 22.

40 Zu dieser Problematik vgl. u. S. 83 mit Anm. 671 sowie auch Herda 2006, 260f. mit Anm. 1847f.

KOMPETITION UND KOOPERATION IN INTERGRUPPALEN HEILIGTÜMERN VOM SPÄTEN 8. BIS INS 6. JH. V. CHR. – VERSUCH EINER SOZIALARCHÄOLOGISCHEN SICHTWEISE

Seit dem Ende des 8. und insbesondere im 7. Jh. v. Chr. lassen sich aufgrund des archäologischen Befundes in Griechenland vielerorts Indizien erkennen, welche auf komplexer organisierte und damit auf einen Transformationsprozess der wohl zumeist ranghierarchisch gegliederten Sozialverbände⁴¹ schliessen lassen. An der Spitze standen dabei einzelne elitäre Gruppierungen, die dem Typ der aristokratischen Hetairie, also symposialen Interessen- und Eidgenossenschaften, sehr nahe standen⁴². Besonders deutlich lassen sich diese Hetairien im archäologischen Befund des späten 8. und frühen 7. Jhs. v. Chr. anhand von Heroenkulten fassen, welche offensichtlich vor dem Hintergrund einer rückprojizierenden Geschichts- und Genealogiebildung zwecks einer intragruppalen Identitätsfindung zu verstehen sind⁴³. Damit wiederholt sich die Frage, ob und inwiefern sich dieser Transformationsprozess von Rangordnungsgesellschaften auch im archäologischen Fundgut einzelner ‚Polisheiligtümer‘ nachvollziehen lässt.

Inwiefern sich aus diesen frühen Fest- und Ahnenkultgemeinschaften, die im späten 8. und frühen 7. Jh. v. Chr. im Zusammenhang mit der Identitätsbildung symposialer Elitevereinigungen als rein aristokratische Hetairien entstanden waren, auch die *thiasoi*, *gen-*

netai, *orgeones* oder gar *gene* herausgebildet haben⁴⁴ lässt sich leider nicht mehr genauer bestimmen⁴⁵. Immerhin scheint dank der literarischen Überlieferung um 632 v. Chr. mit dem Machtergreifungsversuch des Kylon in Athen eine solche Hetairie erstmals namentlich bekannt zu sein⁴⁶. Ebenso verweist ein etwas jüngerer Zeit- und Gesinnungsgenosse des Kylon – der in der solonischen Dichtung imaginiert wird – darauf hin, dass die Folgen eines misslungenen Griffs nach der Tyrannenmacht das ganze *genos* im Kollektiv zu spüren bekomme⁴⁷. Daher scheint es naheliegend, in der bei Solon als *genos* titulierten Gruppierung⁴⁸ eine symposiale Hetairie zu erkennen, die sich auf eine gemeinsame Abstammung von einem überlegenen, vorzeitlichen Athenergeschlecht beruft und diesem durch Kult an deren Gräbern auch entsprechenden Ausdruck verleiht⁴⁹. Ebenso bezeichnet Theognis die

41 Vgl. dazu grundlegend Kistler 2005; Kistler – Ulf 2005. Für den Versuch einer anthropologischen Sichtweise der Entwicklung intergruppaler Heiligtümer vom 10. bis ins 8. Jh. v. Chr. vgl. Mohr 2010. Vgl. dazu etwa auch Mazarakis Ainian 1997; Mazarakis Ainian 2006.

42 Vgl. dazu unter Einbezug der älteren Forschung Böhringer 2001, 106–113 und grundlegend Ulf 1990, 127–138; Welwei 1992b. Vgl. dazu auch Stahl 1987, 25–29; Meier 1998, 171f. Zur Erforschung des ‚frühgriechischen Adels‘ vgl. zusammenfassend Scholl 2006, 85f. mit der weiteren Literatur: „Versucht man den gegenwärtigen Forschungsstand knapp zusammenzufassen, so ist festzustellen, dass der Prozess der wirtschaftlichen und sozialen Differenzierung, der schliesslich zur Bildung einer Adelsschicht führte, wohl erst kurz vor dem Beginn des 8. Jahrhunderts einsetzte. Dieser Vorgang war [...] also noch sehr jung und am Ende der geometrischen Zeit, um 700, noch längst nicht abgeschlossen.“ (Scholl 2006, 86). A. Scholl behält den problematischen Begriff des ‚Adels‘ (vgl. dazu Raaflaub 1991, 234 mit Anm. 99) als Synonym für die athenische Elite jedoch bei, obwohl dieser auch seiner Meinung nach weder nach modernen noch antiken Kriterien zutrifft.

43 Böhringer 2001 anhand einer umfassenden und eingehenden Studie der Heroenkulte in der Argolis, in Messenien und vor allem in Attika. Zur Kritik an den Thesen von D. Böhringer im Allgemeinen vgl. die Rezension von Ch. Ulf, HZ 277, 2003, 693–695.

44 Vgl. dazu die Zusammenstellung und die eingehende Diskussion des gesamten antiken Quellenbestandes zu dieser Forschungsproblematik bei Ustinova 1996.

45 Eher skeptisch in dieser Hinsicht in Bezug auf die Orgeonenverbände ist Böhringer 2001, 86–88.

46 Hdt. 5, 71; Thuk. 1, 126. Vgl. dazu Welwei 1992b, 495; de Libero 1996, 45–49.

47 Solon fr. 29a Gentili-Prato = 33 West.

48 Solon fr. 29a, 7 Gentili-Prato = 33, 7 West.

49 So Böhringer 2001, 111, ohne sich dabei jedoch explizit auf die Verehrung eines Heroen im engeren Sinne festlegen zu wollen: „Da der Kult an einem Grab stattfand, handelt es sich jedoch zweifelsohne um ein verehrtes Wesen zwischen Menschen und Göttern, das selber einmal Mensch gewesen war.“ Zu den athenischen *gene*-Gruppierungen vgl. grundlegend Valdés Guía 2002, 127–133; Sourvinou-Inwood 2011, bes. 1–23. 340–353. Eine pragmatische und klare Formulierung und Stellungnahme findet sich bei Parker 1996, 24. 60: „On this view the *genos* was primarily a form of social grouping, an aristocratic clan, and the original function of the cult was to give the group its religious centre. [...] A *genos* was not indeed itself a true family, since its supposed common ancestor was fictitious; but it was through this broader pseudo-familial association that groups of true families (one perhaps dominant) exercised their power. Such *gene* held property in common and had a common burying-place. The cults controlled by a *genos* were in origin nothing other than the private observances of that aristocratic club; they centred typically on the cult of the group's eponymous ancestor.“ Vgl. dazu auch Mazarakis Ainian 2006, 199: „This account allows a comparison with the area of the subsequent West Gate of Eretria, where the members of a privileged and powerful *genos* were buried. The graves are grouped near the earliest and richest one, Tomb 6, belonging to a leader who died around 720 BC. This leader was accorded a Homeric funeral and was later honoured like a hero.“ Wieder weitgehend entpolitisiert werden die *gene* von Linke 2005, 21f. als die „[...] alten Priestergeschlechter [...]“ beschrieben, bestehend aus „[...] sakralen Würdenträgern, die diese Ehrenämter legitimiert durch ihre Abstammung bekleideten“. Vgl.

Abstammungsgemeinschaft der Kypseliden in einem Klagelied auf die euböische Stadt Kerinthos, die aus unbekannten Gründen wohl von Periandros zerstört worden war, als *genos*: „Oh möge doch Zeus das *genos* der Kypseliden zugrunde richten!“⁵⁰

Der im Rahmen der vorliegenden Arbeit gebrauchte Begriff der Hetairien als *genos*-Gruppierungen hat den Vorteil, dass er alle möglichen Gruppen einschließt, familiäre und ‚fiktiv‘-familiäre (etwa ein Kult- oder Fest-Verein, eine Gruppenidentität einer Siedlungsgemeinschaft, eine Tyrannis usw.), deren Gemeinsamkeit es ist, sich auf eine bestimmte Person, einen (heroischen) Ahnen zurückzuführen.

In der Forschung wird zu Recht betont, dass gerade ein gemeinsamer, zentraler Kultort eine konstitutive Rolle bei der Polis-Entstehung spielt und im Kontext griechisch religiöser Praxis archäologisch fassbare Zeugnisse hinterlässt⁵¹. Die Entwicklung dieser Kultstätten soll in der vorliegenden Arbeit jedoch nicht unter dem Primat des abstrakten Konstrukts der Formierung einer Polisgemeinschaft⁵², sondern konkret

dazu auch Löhr 2000, 2 Anm. 17; 162f. mit Anm. 96; 165, der den *genos*-Begriff als einen abstrakten Personenkreis bzw. einen abstrakten Verwandtschaftsbegriff umschreibt und Herda 2006, 128f. mit Anm. 899, welcher für den *genos*-Begriff denjenigen der Abstammungsgemeinschaft verwendet. Zu ähnlichen Hetairien als *gene*-Gruppierungen (etwa die Geomoro auf Samos, die Bakchiadai in Korinth, die Eupatriden in Athen, die Basilidai in Kleinasien oder die Battiaden in Kyrene) vgl. etwa auch u. S. 24f. 30 mit Anm. 154; 31 mit Anm. 160; 32 mit Anm. 178; 38f. 78f. 96f. und Böhringer 2001, 108–111; Herda 2006, 128f. Zur Erforschung des *genos* im Allgemeinen vgl. auch Roussel 1976; Bourriot 1976 (vgl. dazu die Rezension von H. Galsterer, HZ 230, 1980, 649–653); Meier 1989, 96–103; Stahl 2003, 134f.

50 Thgn. 891–894. Übersetzung nach de Libero 1997, 167.

51 Zu den archäologischen Befunden des 8. und 7. Jhs. v. Chr., welche in der Forschung allgemein im Zusammenhang mit der Entstehung von Polisheiligtümern gesehen werden, sei hier lediglich eine Auswahl an grundlegenden Artikeln und Monographien aufgeführt. Vgl. dazu etwa Snodgrass 1980; Sourvinou-Inwood 1983; Coldstream 1984; Snodgrass 1987; Sourvinou-Inwood 1988; Sourvinou-Inwood 1990; Schuller 1991; Whitley 1991; de Polignac 1994; Burkert 1995; Cole 1995; de Polignac 1995; de Polignac 1996; Osborne 1996, 88–103; Parker 1996; Mitchell - Rhodes 1997; Sourvinou-Inwood 1997; Hölscher 1998, 46–62; Böhringer 2001; Sourvinou-Inwood 2003; Scholl 2006; Snodgrass 2006; Hall 2007, 83–87. Zu den ersten Tempelbauten, welche in der Regel als Indikatoren für die Entstehung von Poleis interpretiert werden vgl. ausführlich u. S. 29 mit Anm. 146 mit der Literatur.

52 Es ist im Rahmen dieses Beitrags freilich weder möglich noch sinnvoll, den komplexen Begriff der Polis und seine Geschichte nachzuvollziehen. In diesem Zusammenhang gilt es jedoch zumindest auf die zahlreichen Publikationen von M. H. Hansen hinzuweisen, zuletzt etwa Hansen – Nielsen 2004; Hansen 2007. Vgl. aber auch etwa Stahl 2003; Hall 2007, bes. 67–70. Als eine immer noch den aktuellen Forschungsstand zusammenfassende Definition der Polis soll hier Raaflaub 1991, 241 Anm. 122 angeführt werden: „Die (seit dem späten 7. und 6. Jh. voll entwickelte) Polis lässt sich definieren als eine in der Regel autonome, jedenfalls sich selbst verwaltende, aus einer Siedlungs- und Schicksalsgemeinschaft erwachsende Perso-

unter dem Gesichtspunkt dieses Transformationsprozesses zu einer vermehrt geschichteten Gesellschaft untersucht werden. In diesem Zusammenhang gilt es insbesondere auszuloten, welche Faktoren im 7. und 6. Jh. v. Chr. zu einer immer gemeinschaftlicheren Gesamtorganisation einzelner Gruppenidentitäten wie Hetairien und damit zur Herausbildung von Sozialverbänden im Sinne einer Polisgemeinschaft führten.

Wie nachstehend noch ausführlich dargelegt wird, lässt sich aufgrund dieser Ausgangslage in Bezug auf die in der Forschung mit einem ‚Poliskult‘ gleichgesetzte Kulttätigkeit für das späte 8. und 7. Jh. v. Chr. die These ableiten, dass diese Kulttätigkeit aufgrund des komplexer gewordenen gesellschaftlichen Umfeldes der Eliten ‚gemeinschaftlich‘ getragen wurde, welche uns dadurch neu als eine Summe von aristokratischen Hetairien entgegentritt. Dieser Kulttätigkeit ist demnach eine *inter*-gruppalen Bedeutung zuzuschreiben. Sie unterscheidet sich grundlegend von Heroenkulten oder von opulent gestalteten Begräbniszeremonien und Grabbeigaben, denen einzelne elitäre Gruppierungen zuzuweisen sind und die damit lediglich eine *intra*-gruppalen Reichweite haben. Durch dieses dichotome Modell wird eine Diversifikation der religiösen Rituale bzw. ihrer Materialisierung im archäologischen Befund möglich. Regionale oder intergruppalen Kulte, welche von einer Gruppe lokaler Eliten gemeinschaftlich getragen wurden, sind demnach als integrierend/stabilisierend zu bezeichnen. Lokale oder intragruppalen Kulte, welche nur von einer bestimmten Elitegruppe getragen wurden, gelten dagegen als fragmentierend/destabilisierend.

Weiter gilt es bei den intergruppalen Kulturen die zwei im Widerspruch stehenden Prinzipien von Konkurrenz und Konsens zu beachten, da die im Rahmen einer solchen Kulttätigkeit zusammenkommenen elitären Gruppierungen insgesamt noch keine schichtspezifische Geschlossenheit besaßen⁵³. So befanden sich die einzelnen Hetairien eines regionalen Machtgefüges in einer ständigen Konkurrenz um die höchsten Statuspositionen bzw. später um die institutionalisierten Ämter. Diese Konkurrenz wird in den intergruppalen Heiligtümern ausser im sportlichen Agon auch in Form einer unblutigen Materialschlacht, d. h. über die Monumentalität und den Aufwand bei Opfergaben und Weihgeschenken, ausgetragen. Dadurch demonstrieren Individuen ihre überlegene ökonomische Potenz aufgrund der Haushalte, Geschlechter oder Hetairien, denen sie vorstehen. Dadurch wird ihr soziales Ansehen generiert

nengemeinschaft, die auch Kult- und Rechtsgemeinschaft ist, in der das (oft städtische) politische und religiöse Zentrum und das umliegende Territorium ohne Rechtsunterschied untrennbar miteinander verbunden sind und die als Kollektiv entscheidet und handelt.“

53 Vgl. dazu grundlegend Böhringer 2001, 106–109.

und ihr Führungsanspruch legitimiert. Daraus ergibt sich zwischen den einzelnen Führerpersönlichkeiten bzw. den hinter ihnen stehenden Hetairoi-Gruppen ein Spannungspotential, das sich teils in bewaffneten Konflikten entladen konnte.

Zugleich gilt es auch, die zweite zentrale Funktion dieser intergruppalen Heiligtümer, nämlich deren gemeinschaftlicher ‚Charakter‘ als integrative Interaktionszentren zu berücksichtigen. Zwar war das Kultverhalten der Elite von Konkurrenz unter den einzelnen Hetairiegruppierungen geprägt; aber nicht nur! Es herrschte beispielsweise ein Konsens über Grundwerte, welche die Elitegruppierungen zu einer Schicht vereinten (Homoioi-Ideologie): „[...] nämlich erstens, sich vom Volk abzuheben, und zweitens, keinen der eigenen über die anderen herausragen zu lassen.“⁵⁴ Die Aufrechterhaltung der ‚Neutralität‘ im Kontext der sakralen Sphäre dieser intergruppalen Heiligtümer war daher für das Funktionieren des sozial-politischen Systems einer sich zu einer elitären Schicht konsolidierenden Elite unabdingbar. Der ‚Wettstreit‘ einzelner Hetairien um politische und sakrale Macht konnte nur durch eine Beschränkung ihrer sakralen Statusetablierung bzw. eine Einbindung der einzelnen herausragenden Führerpersönlichkeiten in eine gemeinschaftlich getragene Kulttätigkeit aufrechterhalten werden⁵⁵. In dieser integrativen Wirkungsmacht intergruppalen Heiligtümer ist schliesslich – am Ende eines „langen“ 7. Jhs. v. Chr. – der Ursprung des Phänomens der Heiligen Strasse zu lokalisieren. Die Formierung einer Polisgemeinschaft im späten 8. und 7. Jh. v. Chr. wird damit konkret auf die Herausbildung komplexer organisierter Sozialverbände zurückgeführt. Dabei werden die zwei widerstreitenden Prinzipien von Konkurrenz und Kooperation als die wesentlichen Antriebsfaktoren verstanden, welche im 7. und 6. Jh. v. Chr. zu einer immer gemeinschaftlicheren Gesamtorganisation eines Sozialverbandes im Sinne der Polisgemeinschaft geführt hatten.

Diese These lässt sich durch die in der Sozialpsychologie für das Wettbewerbsverhalten als relevant bestimmten Kriterien zusätzlich untermauern, indem durch diese – wie Ch. Ulf aufzeigen konnte – Suchstrategien abgeleitet werden können, „[...] die über das Verhalten von sozialen Gruppen hinaus auch zur Charakterisierung des Verhältnisses von his-

torischen Gesellschaften und Wettbewerb benützt werden können“⁵⁶.

Aufgrund der durch die Sozialpsychologie erarbeiteten Parameter ist davon auszugehen, dass die seit dem Ende des 8. Jhs. v. Chr. nachweisbaren einzelnen Gruppenidentitäten (Hetairien) im Laufe des 7. Jhs. v. Chr. immer stärkere Identitäten herausgebildet haben und daher nach aussen – d. h. in dem bereits angesprochenen intergruppalen Rahmen – in einen verstärkten Wettbewerb traten. Eine ‚übergreifende‘ Gruppenidentität zwischen den einzelnen Hetairien musste oder konnte sich hingegen erst im Laufe der Zeit herausbilden. Aufgrund dieser Überlegungen wird die Kultausübung in intergruppalen Heiligtümern für das 7. Jh. v. Chr. nicht ‚einfach‘ mit einem Poliskult gleichgesetzt, sondern unter dem Gesichtspunkt einzelner Hetairien beurteilt, welche in diesem intergruppalen Rahmen in einem ‚gemeinschaftlichen‘ Wettbewerb standen. Je erfolgreicher es einer

56 Ulf 2008, 13. Vgl. dazu und zum folgenden Ulf 2008; Ulf 2011. Konkurrenz oder Wettbewerb ergibt sich gemäss der Sozialpsychologie sowohl bei Individuen als auch bei sozialen Gruppen aus einem konstant vorgenommenen Vergleich mit anderen Personen oder Gruppen, da dadurch die Selbstkategorisierung und die Einschätzung der eigenen Gruppe in einem sich stets veränderten Umfeld überhaupt erst möglich wird. Für diese Art von Vergleichen führt Brewer 2003 fünf Motivationen an, von denen Individuen und Gruppen bestimmt sein können und die sich skalenartig anordnen lassen: „Auf den Polen der Skala liegt auf der einen Seite die „other's gain orientation“ und auf der anderen die „other's loss orientation“. Die erstere ist mit einem reinen Altruismus gleichzusetzen, die andere mit reiner Aggression. In unserem Zusammenhang sind die Motive von grösserem Interesse, die zwischen diesen Polen liegen: „equality, joint gain orientation und relative gain orientation“. „Equality“, dem Altruismus am nächsten liegend, tendiert dazu, die Unterschiede zwischen den Gruppen zu minimieren. Die „joint gain orientation“ will ein die beiden beteiligten Gruppen möglichst gleichermassen befriedigendes Ergebnis erzielen, ohne dass die Unterschiede völlig verwischt werden; ihr Ziel ist Kooperation. Am nächsten zur Aggression liegt die „relative gain orientation“. Darunter ist die Absicht zu verstehen, die Unterschiede zwischen den Gruppen zu maximieren, um dadurch selbst möglichst gut auszusteigen. Dieses Motiv führt direkt zu einem unverholenen Wettbewerb. Je erfolgreicher dieser Wettbewerb geführt wird, desto besser schneidet die Person bzw. die Gruppe im Vergleich ab, desto höher wird ihr Status.“ (Ulf 2008, 12).

Damit das für die Frage der Konkurrenz interessante Motiv der „relative gain orientation“ das Verhalten von Individuen bzw. Gruppen bestimmt, müssen wie für das Wirken der anderen Motive auch bestimmte Bedingungen vorliegen. Es handelt sich dabei um die ‚Kooperationskosten‘; genauso wie Konkurrenz verursacht auch Kooperation Kosten. Insgesamt lassen sich für Ulf 2008 durch die Sozialpsychologie für das Wettbewerbsverhalten als Gruppenphänomen zumindest zwei Kriterien fixieren, die zur Bestimmung des Auftretens von Wettbewerb auch im historischen Feld geeignet sind: „Das Auftreten von mehr oder weniger Wettbewerb muss mit der Relation zusammenhängen, die sich aus den durch Wettbewerb erzielten Vorteilen und den für die Kooperation nötigen Kosten ergibt. Und starke Identitäten reduzieren nach innen Wettbewerb, sie neigen jedoch gleichzeitig zu vermehrtem Wettbewerb nach aussen.“ (Ulf 2008, 13).

54 Böhringer 2001, 109.

55 Zu diesem Schluss gelangte auch Linke 2005, 24: „Die Option der sakralen Statusetablierung für die einzelnen Angehörigen der Oberschicht implizierte die Notwendigkeit, dass keiner von ihnen eine exklusive Beziehung zu den göttlichen Mächten aufbauen durfte, da dies eine empfindliche Beschränkung für das sakrale Legitimationspotential der Konkurrenten bedeutet hätte.“ Vgl. dazu auch Ulf 2011.

Gruppe gelang diesen Wettbewerb zu führen, desto besser schnitt die Gruppe im Vergleich ab und desto höher wurde demnach auch ihr Status im regionalen Machtgefüge. Wie sich aufzeigen lässt, gelang es in gewissen Fällen einzelnen Hetairien durch diesen Wettbewerb tatsächlich so viel Macht zu erlangen, dass die Kompetition unter den einzelnen Hetairien temporär zum Erliegen kam. Bei diesen dominierenden Hetairien dürfte es sich also um besonders starke Identitäten gehandelt haben.

Da diese Hetairien insgesamt noch keine ständische Geschlossenheit bzw. keinen starken inneren Zusammenhalt aufwiesen, war die jedem Wettbewerb zugrunde liegende Motivation, den anderen dauerhaft zu übertreffen, besonders hoch. Übertragen auf die politisch-sozialen Einheiten des 7. und 6. Jhs. v. Chr. in Griechenland lässt sich dies im Rahmen dieser Arbeit direkt mit dem Begriff der – noch mit unblutigen Mitteln geführten – *stasis* verbinden⁵⁷. Da dieser Wettbewerb aber immer unverholener geführt wurde, war die Aufrechterhaltung der Neutralität des intergruppalen Rahmens nicht zu gewährleisten, wodurch diesem offensichtlich Schaden zugefügt wurde. Dies dokumentieren die in den meisten archaischen Poleis belegten *staseis* mit bewaffneten Konflikten⁵⁸ ebenso eindrücklich wie etwa die Klagen des Alkaios über den Widerstreit zwischen den Anführern verschiedener Elitegruppierungen innerhalb der sozial-politischen Einheit⁵⁹.

Kann es daher ein Zufall sein, dass archaische Heilige Strassen – soweit sich dies noch belegen lässt – zu einem Zeitpunkt erbaut wurden, als die beschriebenen sozial-politischen Vorgänge in *staseis* gipfelten? Denn gerade die Einführung von gemeinschaftlichen Prozessionen konnte in diesem machtpolitischen Wechselspiel zwischen entstehender Bürgerschaft sowie angestrebter Alleinherrschaft stabilisierend und gemeinschaftsbildend wirken. Daher dürfte es von zentraler Bedeutung sein, wenn sich im Zuge dieser Auseinandersetzungen in den literarischen Quellen, aber auch anhand des archäologischen Befundes ab dem späten 7. Jh. v. Chr., mannigfach andere Bemühungen fassen lassen, die auf eine verstärkte Kooperation der kleinen und durch vergleichsweise geringe gesellschaftliche Identität charakterisierten sozial-politischen Einheiten hindeuten. Ziel dieser Massnahmen war es, ein für alle beteiligten Gruppen möglichst gleichermassen befriedigendes Ergebnis zu erzielen, ohne die Unterschiede völlig zu verwischen. Der damit einhergehende ‚Verlust‘, die Verschiebung der Bedürfnisse der einzelnen Hetairien – etwa die

Regulierung des Wettbewerbs⁶⁰ – welche mit einer Stärkung zu Gunsten der gesellschaftspolitischen Identität einer Polis verbunden war, wurde durch den erworbenen ‚Gewinn‘ einer ‚neuen‘ Gesamtidentität mit einem ungemein hohen symbolischen Kapital und den neuen politischen Selbstverwirklichungsmöglichkeiten bei weitem wettgemacht. So gelangt Ch. Ulf in Bezug auf die Panathenäen in Athen zu folgendem Schluss: „Es [das symbolische Kapital] fand einen ungemein klaren Ausdruck in der Art und Weise, wie das Fest der Panathenäen zu Ende ging. Der gemeinsame Zug zum Parthenon, dem religiös-politischen Zentrum der Stadt, lässt keinen Zweifel daran, in welche Richtung der Wettbewerb gelenkt werden sollte: zu einer gemeinsamen Identität, nicht zu einer Zersplitterung der Bürgerschaft. Der auf diese Weise erworbene Vorteil, der die Kooperationskosten bei weitem aufwog, wurde als solcher auch deutlich formuliert. Das in den Festen und Wettbewerben sich niederschlagende symbolische Kapital stellte die Athener über alle Griechen.“⁶¹

Vor diesem Hintergrund gilt es in der Folge sowohl die literarischen als auch die archäologischen Quellen neu zu beurteilen, indem sich beispielsweise die grossen ‚Tempelbauten‘ des 7. Jhs. v. Chr. nicht mehr pauschalisiert als monumentaler Ausdruck der sich in diesem Zeitraum formierenden Polis oder „[...] eines der wichtigsten Indizien der Polisentstehung“⁶² deuten lassen.

57 Zum Begriff der *stasis* vgl. u. S. 36 mit Anm. 216.

58 Vgl. dazu u. S. 36–39.

59 Vgl. dazu Ulf 2011, 309f.

60 Ulf 2011, 313: „An die Stelle des aus der Sicht der Polis selbstzerstörerischen Wettbewerbs zwischen den Elite-Gruppen, auf denen die Polis wesentlich aufbaut bzw. aufbauen muss, soll einer treten, mit dem wegen der Beteiligung von möglichst vielen Bürgern als Athleten und durch deren Kooperation das für die Polis notwendige Wir-Gefühl entwickelt und verstärkt werden kann.“

61 Ulf 2008, 18. Vgl. dazu auch Ulf 2011, 311–314.

62 Böhringer 2001, 222.

INTERGRUPPALE HEILIGTÜMER ALS ‚PRÄINSTITUTIONELLE‘ MACHTZENTREN – DAS „LANGE“ 7. JH. V. CHR.

Kompetition und Kooperation – Der archäologische Befund anhand eines Fallbeispiels: Das Heraion von Samos im 7. Jh. v. Chr.⁶³

Die archäologische Forschung hat für das Temenos des Heraions von Samos bisher zwei grundlegende Pläne erbracht. Nach H. J. Kienast unterscheidet man noch heute – der Terminologie E. Buschors folgend – zwischen einem ‚frühen Heiligtum‘ bis ans Ende des 7. Jhs. v. Chr. und dem von ihm so genannten ‚Rhoikosheiligtum‘⁶⁴. Das ‚frühe Heiligtum‘ lässt sich bis ins 8. Jh. v. Chr. in erster Linie im Bereich des Altarplatzes fassen⁶⁵. Der Peribolos hatte eine Ausdehnung von ca. 100 auf 120 m, wobei die genaue Begrenzung bis heute unklar ist⁶⁶. Bei einer Sondage an der Nordost-Ecke des ‚Rhoikostempels‘ wurden die Reste einer in geometrische Zeit datierenden Terrassenmauer aufgedeckt, die von Westen nach Osten führt und das Temenos nach Norden abgeschlossen haben dürfte⁶⁷. Die Westgrenze wurde wohl durch einen Arm

des Imbrasos, die Südgrenze dagegen durch die Küste gebildet⁶⁸. Der Verlauf der Ostgrenze des Temenos ist bisher nicht geklärt.

Leider ist die Bauentwicklung des Hekatompedos im samischen Heraion (*Taf. 1 b. 2*) nach wie vor mit einem Fragezeichen zu versehen, so dass sich heute mit H. J. Kienast mit letzter Sicherheit lediglich festhalten lässt, „[...] dass im Heiligtum des 7. Jhs. ein Tempel aufrecht stand“⁶⁹. Besonders signifikant im Werdegang

aus, dass die Heilige Strasse bereits in der zweiten Hälfte des 7. Jhs. v. Chr. errichtet wurde und für E. Buschor waren Baureste nördlich des Altars, die er als Propylon der Frühzeit interpretierte, ein wichtiger Anhaltspunkt für seine Überlegungen. Diese Rekonstruktion wurde mittlerweile verworfen. Vgl. dazu Kienast 2007, 202 mit Anm. 7.

63 Für eine summarische Zusammenfassung der Entwicklung des Heraions von Samos vom 10. bis ins 8. Jh. v. Chr. sowie den Versuch einer anthropologischen Sichtweise der Kulttätigkeit in intergruppalen Heiligtümern im selben Zeitraum vgl. Mohr 2010.

64 Kienast 1998, 118. Vgl. dazu Buschor 1930.

65 Unter dem Treppenfundament des ‚Rhoikos-Altars‘ aus dem 6. Jh. v. Chr. liessen sich insgesamt sieben Vorgängerphasen nachweisen, wobei die älteste mit einem Feldsteinaltar aufgrund der Funde unter Altar II noch in die protogeometrische Zeit datiert wird. Vgl. dazu Jarosch 1994, 7: „[...] die Funde unter Altar 2 (Fundgruppen V. VI) sind ausschliesslich proto- und frühgeometrisch, so dass die Bauzeit von Altar 1 kaum vor der protogeometrischen Phase anzusetzen ist.“ Zu den verschiedenen Phasen des Altars vgl. ausführlich Buschor – Schleif 1933: Altar I: 1. Jt. v. Chr. Altar II: um die Mitte des 9. Jhs. v. Chr. Altar III: erste Hälfte des 8. Jhs. v. Chr. Altar IV und V: ausgehenden 8. Jh. v. Chr. Altar VI: frühes 7. Jh. v. Chr. Altar VII: um 600 v. Chr. Diese Datierungen wurden von Walter 1968, 85–89 aufgrund der Schichtbefunde z. T. revidiert, wobei die endgültige Vorlage der Ergebnisse dieser Grabungen seit dem Tode H. Walters aussteht. Demnach ist die Errichtung von Altar V um 650 v. Chr. zu datieren, diejenige von Altar VII um 570 v. Chr. Der ‚Rhoikos-Altar‘ wurde nach Walter 1990, 130 erst nach der Vollendung des Tempels um 540 v. Chr. errichtet. Altar VI wird nicht datiert. Zu den verschiedenen Vorgängerphasen des ‚Rhoikos-Altars‘ vgl. auch Kyrieleis 1981, 84f.; Walter 1990, 50–58. 63. 73. 82.

66 Kienast 1998, 118 mit Anm. 29.

67 Kienast 1992a, 173 mit Anm. 6. Die Lage und die Ausrichtung der Temenosmauer entspricht weder der bei Walter 1990, 83 Abb. 92, noch der bei Buschor 1930, 21 Abb. 7 eingezeichneten Grenze. Jedoch geht Walter 1990, 83f. mit Abb. 92 davon

68 Nach Buschor – Schleif 1933, 158–166; Buschor 1953 wurde das Heiligtum von einem westlichen und östlichen Imbrasos-Arm umflossen. Der östliche Arm sei um die Mitte des 7. Jhs. v. Chr. zugeschüttet worden. Einen östlichen Imbrasos-Arm verzeichnet auch Walter 1990, 20 Abb. 7. Dieser Befund wird durch die Grabungen an der Heiligen Strasse (vgl. dazu Kyrieleis u. a. 1985, 418) und die mehrmalige Verlegung des ‚Ostweges‘ nach Süden bestätigt. Für die geometrische Zeit haben Buschor – Schleif 1933, 159–163 die Reste eines ‚Ostweges‘ festgestellt, der später von einem ‚Südostweg‘ ersetzt wurde. Nach Buschor – Schleif 1933, 162f. dürften diese ‚Wege‘ eher befestigte Flächen innerhalb des Temenos darstellen. Eine Erschliessung des Heiligtums sowohl vom Meer als auch vom Inselinneren her dürfte jedoch zweifellos bereits in geometrischer Zeit existiert haben. Vgl. dazu auch Kienast 2007, 201.

69 Kienast 2001b, 18. Die Vorlage des Baues geht auf Buschor 1930, 13–21; Buschor – Schleif 1933, 150–157 zurück. H. Walter überprüfte diese Resultate im Jahre 1967 in einer Grabung. Abgesehen von seinen summarischen Darstellungen (vgl. etwa Walter 1990) blieben seine Ergebnisse aber bis heute unpubliziert. Zu den Schichtbefunden vgl. Walter 1968, 85–89. Für eine Zusammenfassung der Bauentwicklung vgl. etwa Gruben 2001, 350–353. In der jüngeren Forschung mehren sich zu Recht die Zweifel, ob der Bau jemals mit einer Peristase umgeben war. Ebenso ist anzuzweifeln, dass die Steinbänke entlang der Innenwände das Fundament für Stützen darstellten. Diese sind wohl eher als umlaufende Sitzbank zu deuten. Vgl. dazu Mallwitz 1981, 624–633; Drerup 1988, 126f. Anm. 149; Mazarakis Ainian 1988, 117; Kienast 1992a, 174; Kienast 1996a; Mazarakis Ainian 1997, 199–202; Kienast 2004, 70 Anm. 4; Reber 2009, 105–107. Aufgrund der publizierten Schichtbefunde lässt sich schliesslich auch nicht endgültig beurteilen, ob der Hekatompedos I bereits im 8. Jh. v. Chr. errichtet wurde. Auch in dieser Frage mehren sich in jüngster Zeit die Zweifel. Vgl. etwa Kienast 2001b, 18: „Die zur Verfügung stehenden Informationen sprechen eher für einen einzigen Bau, der nach einer Beschädigung grundlegend restauriert wurde, der aber sowohl in seiner ersten wie auch in seiner zweiten Form ein schlichter Oikos ohne Peristase blieb. Unabhängig von all diesen Unsicherheiten steht jedoch fest, dass im Heiligtum des 7. Jhs. ein Tempel aufrecht stand [...]“. Vgl. dazu

des samischen Heiligtums als überlokalem Interaktionszentrum ist für das 7. Jh. v. Chr. insbesondere die Errichtung von mehreren ‚Naiskoi‘, welche sich um den zentralen Altarplatz gruppierten (Taf. 2. 3). Insgesamt liessen sich die Überreste von mindestens fünf solcher Gebäude (Naiskoi I–V) nachweisen, wobei wohl nie mehr als drei ‚Naiskoi‘ gleichzeitig genutzt wurden⁷⁰. Leider lassen sich über die genaue Entstehungszeit und die Abfolge der einzelnen Gebäude lediglich einige allgemeine Aussagen machen, da die Publikationslage eher dürftig ist und einige Probleme in sich birgt. Nach E. Buschor und H. Schleif wurde das früheste Gebäude (Naiskos III) im frühen 7. Jh. v. Chr. errichtet⁷¹. Dieses Gebäude liegt vor der Südostecke des Hekatompedos und öffnet sich nach Norden hin. Zieht man jedoch die zusammenfassende Darstellung von H. Walter zu Rate, so wird dort besagtes Gebäude um die Mitte des 7. Jhs. v. Chr. datiert⁷². Ähnliches lässt sich auch im Falle von Naiskos

IV festhalten, der von E. Buschor und H. Schleif ans Ende des 7. Jhs. v. Chr. gesetzt wird⁷³, während ihn H. Walter um 650 v. Chr. datiert⁷⁴. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich seit dem Beginn des 7. Jhs. v. Chr. um den Altarplatz mehrere kleine Gebäude gruppierten.

Der Peribolos des ‚frühen Heiligtums‘ blieb hingegen bis ans Ende des 7. Jhs. v. Chr. unverändert. Die Nordgrenze des Temenos ist weiterhin mit der geometrischen Terrassenmauer gleichzusetzen, welche unmittelbar hinter dem nördlichst gelegenen Naiskos zu liegen kam. Das Gebiet nördlich dieser Grenze blieb bis ins 6. Jh. v. Chr. weitgehend unbebaut⁷⁵. Die Westgrenze bildete weiterhin ein Arm des Imbrasos, dessen Westufer im zweiten Viertel des 7. Jhs. v. Chr. erstmals durch den Bau einer Mauer gefasst wurde⁷⁶.

Eine kurze und summarische Bestandsaufnahme über die seit ca. der Mitte des 7. Jhs. v. Chr. vorgenommenen Bauten und Weihungen zeigt eindeutig, dass zu dieser Zeit das Südtemenos des ‚frühen Heiligtums‘ neu gestaltet wurde (Taf. 2). Der ‚Südweg‘⁷⁷, der Hauptzugang zum Heiligtum wurde angelegt, an welchem in der Folge einige neue Bauten errichtet wurden. Schritt ein Besucher in der zweiten Hälfte des 7. Jhs. v. Chr. auf dem vom Meer zum Heiligtum führenden Weg, so passierte er als erstes mehrere Wasserbecken, welche wohl als Reinigungs- und

auch Mehnert 2008, 211 Abb. 5 (hier Taf. 2). Auf diesem Plan, welcher den Baubestand des Heraions von Samos im 7. Jh. v. Chr. zeigt, werden für den Hekatompedos entlang der Innenwand zwar Stützen, jedoch keine Peristasis rekonstruiert. Ebenso weist Weissl 2010, 135f. zu Recht darauf hin, dass die Datierung des Hekatompedos I in das 8. Jh. v. Chr. durch die archäologische Evidenz nicht erwiesen ist.

Falls der Hekatompedos I bereits im 8. Jh. v. Chr. errichtet wurde und die Steinbänke entlang der Innenwände als Sitzbänke dienten (Taf. 1 b), wäre der Bau möglicherweise als ein monumentales Megaron zu deuten, das den regionalen Führungsanspruch eines *paramount chief* oder gar Königs im sakralen Zentrum der umliegenden Lokalgruppen dauerhaft demonstrierte. Vgl. dazu Reber 2009, 105–107; Mohr 2010, 107 mit Anm. 46. Zur Frage eines Königtums auf Samos im 8. Jh. v. Chr. vgl. Shipley 1987, 37–39. Zu dem im Bereich des Hekatompedos gefundenen Kriegerfries (vgl. Kienast 2001b) hielt Reber 2009, 107 Anm. 56 treffend fest: „Eine solche Nutzung [als Versammlungsraum mit politischen und religiösen Funktionen] könnte auch den Kriegerfries erklären, dessen Zugehörigkeit zum Hekatompedos von H. Kienast [...] in Frage gestellt wurde, unter anderem mit der Begründung, dass das Thema nicht zum Heratempel passen würde. Der Fries würde in diesem Fall die im Hekatompedon versammelten samischen Aristokraten darstellen.“

70 Vgl. dazu Walter 1990, 73 Abb. 76; 83 Abb. 92; Buschor – Schleif 1933, 166f. interpretieren die Gebäude als Schatzhäuser oder kleine Tempel, während Walter 1990, 63. 82f. lediglich zwei Naiskoi eine bestimmte Funktion zuschreibt, nämlich die Aufbewahrung von Geräten und als Notbau für das Kultbild während des Neubaus des Hekatompedos.

71 Buschor – Schleif 1933, 167: „Das älteste ist wohl Gebäude III vor der SO-Ecke des Tempels. [...] Lage, mutmassliches Aussenniveau und Mauertechnik lassen an eine Entstehung vor dem zweiten Hekatompedos, in der Zeit von Altar V denken, der Befund der Füllerde [...] weist etwa auf das frühe siebente Jahrhundert.“

72 Walter 1990, 82f. mit Abb. 92: „Als der Bach im Westen über die Ufer trat, das alte Tempelhaus beschädigte und hinten in der Cella ein kleiner Brand eine Gerätschaft zusammenschmelzen liess, errichtete man dem Kultbild zunächst einen Notbau (Abb. 92, 3), denn bis der neue Tempel fertig war, sollte noch einige Zeit vergehen.“ Aufgrund des Schichtbefundes ist der Datierung von Walter 1968, 87 zu folgen. Unklar bleibt, ob das von Walter 1990, 63 Abb. 59 ins 8. Jh. v. Chr. datierte Gebäude mit dem Naiskos II gleichzusetzen ist, welcher von Buschor – Schleif 1933, 168 gegen Ende des 7. Jhs. v. Chr. datiert wird.

Lediglich die Naiskoi I und V werden übereinstimmend ins 7. Jh. v. Chr. gesetzt. Vgl. dazu Buschor – Schleif 1933, 167f.; Walter 1990, 73 Abb. 76; 83 Abb. 92.

73 Buschor – Schleif 1933, 168.

74 Walter 1990, 83 Abb. 92.

75 Kyrieleis 1980, 347.

76 Vgl. dazu Gruben 1957, 52: „Wahrscheinlich war der Imbrasos-Arm also nur einseitig gefasst, und vielleicht können wir in dieser Steinsetzung die erste SW-Begrenzung des Heiligtums vermuten.“ Durch den Bau der Südhalle und der damit verbundenen Regulierung des Imbrasos-Armes in der Mitte des 7. Jhs. v. Chr. wird in der Folge die Westgrenze des Heiligtums endgültig architektonisch ausgestaltet.

77 Buschor – Schleif 1933, 163f. Die Anlage des Weges wird zeitlich nicht näher eingegrenzt. Walter 1990, 82–84 mit Abb. 92 setzt dessen Anlage zu Recht um die Mitte des 7. Jhs. v. Chr. an. Der ‚Südweg‘ ist eindeutig in der Nachfolge des ‚Südostweges‘ zu sehen und war Teil der um die Mitte des 7. Jhs. v. Chr. vorgenommenen Neugestaltung des Südtemenos. Vgl. dazu Kienast 2007, 201: „Für den Weg zum Meer ist zwar keine sichtbare Trasse belegt, er ist jedoch vorgegeben durch die Anordnung von Südhalle und Schiffsbasen. Buschor hat sich zu dieser Erschliessung nicht geäußert, obwohl die Ausrichtung beider Anlagen nur erklärlich wird, wenn dazwischen ein Weg verläuft. H. Walter hat einen solchen dann in seinen Plänen ausgewiesen, sah darin allerdings weniger einen Erschliessungsweg für die Kultstätte, sondern mehr einen internen Prozessionsweg. Auch für den Weg ins Inselinnere lässt sich in der Frühzeit kein konkreter Befund vorweisen, es bleibt nur die logische Folgerung, dass die Pilger das Heiligtum selbstverständlich auch vom Land her erreichen konnten.“ Zu den Zugängen ins Heraion von Samos vor der Errichtung der Heiligen Strasse vgl. auch Mehnert 2008, 212f.

Trinkwasserbecken für die vom Meer herkommen- den Besucher des Heiligtums dienten⁷⁸.

Westlich des Weges lag die um 640 v. Chr. erbaute Südhalle, eine knapp 70 m lange und 5,90 m tiefe zweischiffige Halle mit einem ca. 4 m breiten Vor- pflaster aus polygonalen Kalksteinplatten⁷⁹ (*Taf.* 2). Die Halle war durch zwei innere Zungenmauern in drei regelmässige Kammern geteilt, in denen je neun Front- und neun Innenstützen aus Holz standen. Ins- gesamt 17 der aus rohen Rechteckplatten bestehen- den Basen dieser Stützen konnten noch aufgefunden werden. Nach G. Kuhn verliefen an den Innenwänden auf einem 0,50 m tiefen Plattenpflaster wohl höl- zerne Sitzbänke⁸⁰. Eine solche Ausstattung war für griechische Hallenbauten offensichtlich nicht unge- wöhnlich, indem sich mit der Nordhalle im Heraion von Samos, mit dem Delphinion in Milet oder mit der Stoa Basileios und mit der Zeus-Stoa auf der Athener Agora weitere Hallenbauten des 6. und 5. Jhs. v. Chr. ausgestattet mit Sitzbänken für Versammlungen und Festbankette (*Hestiatorien*) anführen lassen⁸¹. Durch den Bau der Südhalle wurde auch die Westgren- ze des Temenos architektonisch ausgestaltet. Das Ostufer des Imbrasos-Armes wurde zum Schutz der Halle vor einer allfälligen Unterspülung durch eine starke Mauer gefasst, die von der Nordecke in einem leichten Bogen bis etwa zur Mitte der Halle führte. Diese Massnahme scheint jedoch nicht ausgereicht zu haben. So findet sich im südlichen Drittel der Hal- lenrückwand eine Reparatur. Nachfolgend wurde der untere Lauf des Imbrasos-Armes, hier sogar beidseits, mit Mauern eingefasst, welche sich scheinbar bis zu dem im Süden gelegenen Wasserbecken fortgesetzt haben.

Neben den zahllosen Klein votiven aus der gesamten damals bekannten Welt⁸², wurden – insbesondere entlang des vom Meer zum Altarplatz führenden We- ges – spätestens seit der zweiten Hälfte des 7. Jhs. v. Chr. auch grössere Votive, etwa stattliche Säulenmo-

numente, monumentale Statuen⁸³ oder riesige Drei- fusskessel⁸⁴, ins Heiligtum geweiht⁸⁵. Insgesamt wur- de das Heiligtum bis zu diesem Zeitpunkt in erster Linie von den monumentalen Weihgeschenken ge- prägt. Der Hekatompedos, der Altar, die Naiskoi und die Südhalle, d. h. die Infrastruktur zum Ausrichten der Kulthandlungen waren dagegen mehr funktional als monumental ausgestaltet⁸⁶.

78 Zu den früharchaischen Wasserbecken im Heraion von Samos vgl. Mehnert 2008 mit der weiteren Literatur.

79 Zur Südhalle vgl. Gruben 1957; Walter 1968, 88; Kyrieleis 1981, 95f.; Kuhn 1985, 296–300; Walter 1990, 84.

80 Kuhn 1985, 298–300.

81 Vgl. dazu Kuhn 1985, 303–307 (Nordstoa im Heraion von Sa- mos). 200–226 (Stoa Basileios). 296 (Zeus-Stoa). Zum archa- ischen und klassischen Delphinion, in welchem ebenfalls Versammlungen und Festbankette durchgeführt worden sein dürften vgl. Herda 2005, 243–250. 259–272; Herda 2006, 165–167 mit allen Belegen.

82 Zu den zahllosen Votivgaben des späten 8. und 7. Jhs. v. Chr. aus dem Heraion von Samos vgl. etwa Freyer-Schauenburg 1966; Schmidt 1968; Walter 1968; Jantzen 1972; Kyrieleis 1980; Kyrieleis 1981; Kilian-Dirlmeier 1985; Kyrieleis – Röllig 1988; Walter 1990; Jarosch 1994; Brize 1997; Kyrieleis 1998; Gehrig 2004; Petersen – Wagner 2005; Ebbinghaus 2006; Bumke 2007; Bumke 2012.

83 Vgl. dazu Freyer-Schauenburg 1974, 13–18. Es handelt sich da- bei um Fragmente dreier Koren. Nr. 1: Unterkörperfragment einer Kore (Samos, Vathy Museum Inv. I 161, zweites Viertel des 7. Jhs. v. Chr.). Nr. 2 A–C: Fragmente einer Kore (Samos, Heraion Magazin Inv. III P 12. III P 15. III P 20, um 650 v. Chr.). Nr. 3 A/B: Oberkörper einer Kore (Samos, Vathy Museum Inv. I 95, um 630 v. Chr.). Das Unterkörperfragment Nr. 1 und der Ober- körper Nr. 3 A/B stammen wohl von derselben Kore. Zu diesen Koren vgl. auch Meyer – Brüggemann 2007, 79f. Nr. 174–176; Franssen 2011, 46f. mit der weiteren Literatur.

84 Vgl. dazu und zu der Weihung von zumindest einem seetüch- tigen Schiff u. S. 30.

85 Die genaue Lage dieser Weihgeschenke des 7. Jhs. v. Chr. kann bis auf weiteres nicht angegeben werden. Vgl. dazu Kienast 1998, 112 Anm. 3: „Im Plan von Walter 83 Abb. 92 vom Hei- ligtum dieser Zeit sind korrekterweise nur die Monumente verzeichnet, von denen Baureste *in situ* gefunden wurden.“ Nördlich der Schiffsbasen liegen die Basen von zwei Wei- heschenken, die bereits von Buschor – Schleif 1933, 169 pu- bliziert wurden. Es handelt sich dabei um eine 1,21 x 1,48 m grosse Platte (W 5) sowie einen unmittelbar nördlich davor stehenden, 28 cm hohen und 29,1 x 30,5 cm breiten Funda- mentstein, der auf der Oberfläche eine 2 cm tiefe Einarbeitung von 9,3 cm² aufweist (W 6). Buschor – Schleif 1933, 168–170 veröffentlichten insgesamt neun Weihgeschenkbasen, die allesamt im Bereich des ‚Rhoikos-Altars‘ liegen. Meines Wis- sens wurden diese Basen mit Ausnahme von W 2, W 5 und W 6 in der späteren Literatur nicht mehr erwähnt. Nach Kienast 1992a, 179 Abb. 8 handelt es sich bei W 2 um einen Brunnen. Die Kenntnis der samischen Weihgeschenke hat sich denn seit der Publikation von H. Schleif und E. Buschor kaum ver- bessert. So zählte Schleif 1933, 217 allein für das Vorgelände des Tempels 140 Monumente. Nach Kienast 1998, 112 Anm. 2 ist eine zusammenfassende Vorlage jedoch in Vorbereitung. Insbesondere steht aber auch die Aufarbeitung der Forschun- gen H. Walters nach wie vor aus. Dieser hat sich intensiv mit der Frühzeit des Heiligtums beschäftigt und dabei auch das Areal südlich des Altars freigelegt, auf welchem insbesonde- re die Votive des ‚frühen Heiligtums‘ errichtet worden waren. Da es aufgrund dieser Publikationslage kaum möglich ist, die einzelnen Befunde unabhängig zu überprüfen, muss eine Be- standesaufnahme summarisch bleiben.

86 Kienast 1998, 112 Anm. 3: „Sowohl der Hekatompedos als auch die Südhalle werden in der Forschung zu Recht als gross apostrophiert; ihre Gestaltung ist jedoch Resultat eines so- liden Handwerks und weniger eines architektonischen Ent- wurfs.“

Kompetition und Kooperation in intergruppalen Heiligtümern des späten 8. und 7. Jhs. v. Chr. – Die Interpretation des archäologischen Befundes

‚Kooperation‘ in intergruppalen Heiligtümern – Zur Bedeutung von polyfunktionalen ‚Clubhäusern‘ und ‚Tempeln‘

Untersucht man die architektonische Ausgestaltung des Heraions von Samos im 7. Jh. v. Chr. unter der Prämisse der ‚Kooperation‘, so ist – neben der u. a. auch als Bankettraum genutzten Südhalle⁸⁷ (Taf. 2) – insbesondere die Errichtung von insgesamt fünf Naiskoj⁸⁸, welche sich um den zentralen Altarplatz gruppierten (Taf. 2. 3), für den Werdegang des samischen Heiligtums als überlokalem Interaktionszentrum besonders signifikant.

Erweitert man den Blick über das samische Heraion hinaus, lässt sich aufzeigen, dass sich seit dem 7. Jh. v. Chr. in verschiedenen intergruppalen Heiligtümern neben den zentralen Kultgebäuden – ‚den Tempeln‘ – jetzt z. T. auch kleinere ‚Kultgebäude‘ archäologisch nachweisen lassen. Diese Bauten dienten teilweise polyfunktional als Schatz-, Kultgeräte-, aber auch als Banketträume und sind damit auch mit der Abhaltung ritueller Mahlzeiten einzelner Hetairien in Verbindung zu bringen⁸⁹. Zu Beginn des 7. Jhs. v. Chr.

wurde das Dionysosheiligtum von Yria weiträumig ummauert und mit einem offenen Propylon aus zwei Flankenmauern ausgestattet. Über dem zugeschütteten Flussbett wurden insbesondere zwei zum Heiligtum geöffnete Räume errichtet, welche als Schatz-, Kultgeräte- und Banketträume einzelner Hetairien interpretiert werden können⁹⁰. Im Aphaiaheiligtum von Ägina ist die noch vor der Mitte des 6. Jhs. v. Chr. errichtete ‚ältere Häusergruppe‘ (1. Phase, Räume II 1–4), bei welcher sich die Klineneinbauten teilweise noch erhalten haben, wohl ebenfalls in diesem Sinne zu deuten⁹¹. Inwiefern die in Yria und Ägina nachgewiesenen Bauten neben ihrer Funktion als Banketträume auch zur Aufbewahrung von Weihgeschenken und Kultgeräten dienten, lässt sich freilich nicht mehr ermitteln. Im Falle des Artemisions von Ephesos⁹² stellt jetzt auch A. Bammer die Frage, ob der ‚Hekatompedos‘ und der ‚Tempel C‘, mit deren Errichtung gegen Ende des 7. Jhs. v. Chr. begonnen wurde (Taf. 6 b), nicht als Kultplätze zweier *gene*-Hälften bzw. verschiedener *gene*⁹³ zu interpretieren sind⁹⁴. Er bringt dabei die Namen der Basiliden und der Essenen ins Spiel⁹⁵. Die Annahme einer Hetairie, welche sich spätestens seit dem 7. Jh. v. Chr. als Basilidai bezeichnete, ist durchaus plausibel. Denn die Basilidai, welche sich auf den mythischen Stadtgründer und Neleiden Androklos zurückführen, bekleideten nach Strabon das

87 Zur Südhalle vgl. o. S. 23.

88 Zum archäologischen Befund vgl. o. S. 22.

89 Diese Gebäude dürften nicht nur für die Unterbringung wertvoller Anatheme und Kultgeräte gedient haben, wozu neben Speise- und Trinkgeschirr auch Bratspiesse, Bratroste und Klinen gehören konnten. Zugleich ist davon auszugehen, dass diese bei rituellen Festanlässen ausgeräumt und zu Banketthäusern, d. h. zu repräsentativ hergerichteten *andrones* umfunktioniert wurden. Diesen Sachverhalt hat Svenson-Evers 1997, 142 im Hinblick auf ein inschriftlich aufgeführtes „Heiliges Haus“ auf Chios besonders anschaulich umschreiben können: „An bestimmten Festtagen werden [...] die Götterbilder, wie beim Gastmahl üblich, bekränzt und unter Zuhilfenahme des geweihten Hausrats bewirtet. Dabei verlieren auch die Weihgeschenke den Charakter von reinen Prunkstücken, den sie in den typischen Schatzhäusern besitzen. Kline, Tisch und Geschirr dienen vielmehr zur Ausrichtung eines sakralen Gastmahls [...]“. Ebenso deutet Hölscher 2001 die im 6. Jh. v. Chr. auf der Athener Akropolis errichteten Schatzhäuser als Banketträume. Zu diesen Bauten vgl. umfassend Scholl 2006, 30–36 bes. 36: „Die stattliche Anzahl und die nach den Resten der Architektur und der Bauplastik beachtliche Qualität hoch- und spätarchaischer Schatzhäuser legt in der Tat den Gedanken an die konkurrierende Repräsentation der bedeutenderen Eupatridengeschlechter Athens nahe. [...] Dass eine solche Interpretation des Befundes auf der Akropolis keinesfalls abwegig ist, legt die Situation im Polisheiligtum der Hera von Samos nahe. Dort stehen die archaischen Schatzhäuser der ‚nördlichen Tempelgruppe‘ wohl kaum zufällig in einem direkten räumlichen Zusammenhang mit den statuarischen Familienweihungen der samischen Eupatriden.“ Zu den Schatzhäusern im samischen Heraion und auf der Akropolis des 6. Jhs. v. Chr. vgl. ausführlich u. S. 44–46. 72f. Zu Banketthäusern in griechischen Heiligtümern vgl. umfassend

Leypold 2008. Zur Terminologie ‚Hestiatorion‘ oder ‚Banketthäuser‘ vgl. Leypold 2008, 12–14. Aufgrund der für das 7. und 6. Jh. v. Chr. anzunehmenden polyfunktionalen Nutzung der allgemein als ‚Schatzhäuser‘ bezeichneten Bauten, wird in der vorliegenden Untersuchung von ‚polyfunktional als Schatz-, Kultgeräte- und Banketträume genutzten Bauten‘ gesprochen. Vgl. dazu auch grundlegend Lohmann 2012.

90 Eine abschliessende Publikation liegt noch nicht vor. Vgl. dazu vorläufig Lambrinoudakis 2002, 7f. mit Abb. 6. 7 und Gruben 2001, 378: „Über dem zugeschütteten Flussbett wurden zwei zum Heiligtum geöffnete Räume errichtet, einer apsidial, der andere rechteckig, die wiederum dem gemeinsamen Festessen, dem Symposion, dienten.“ Zum Dionysosheiligtum von Yria im Allgemeinen vgl. vorläufig Lambrinoudakis – Gruben 1987; Lambrinoudakis 1991; Lambrinoudakis 1992; Gruben 2001, 375–380; Lambrinoudakis 2002; Lambrinoudakis u. a. 2002, 391–393.

91 Vgl. dazu Leypold 2008, 15–17. 202 mit der weiteren Literatur.

92 Zur Entwicklung der Kulttätigkeit im Artemision von Ephesos vgl. am besten die Beiträge in Muss 2008a. Zu der komplizierten und – was die Datierung des ersten Peripteros betrifft – in gewissen Punkten immer noch umstrittenen Interpretation und Abfolge der Bauten unter dem archaischen ‚Kroisos-Tempel‘ vgl. etwa Muss 1994, 23f.; Muss – Bammer 2001, 32f.; Weissl 2002; Weissl 2003/2004; Bammer 2008a; Bammer 2008b; Muss 2008b jeweils mit ausführlichen weiteren Literaturangaben.

93 Bammer 2008b, 251 spricht in diesem Zusammenhang von Kultplätzen „[...] zweier Clanhälften bzw. verschiedener Clane“.

94 Zu diesen beiden Bauten, welche wohl beide nie fertiggestellt wurden vgl. zusammenfassend Bammer 2008b mit der weiteren Literatur.

95 Bammer 2008, 251: „Zwei Namen für diese Führer bieten sich an: die Basiliden und die Essenen.“

‚Amt‘ der vorrangig kultischen ‚Basileia‘⁹⁶. Während A. Bammer und U. Muss in ‚Tempel C‘ den vom Orakel in Delphi dem Tyrannen Pythagoras befohlenen Bau vermuten⁹⁷, stellt sich A. Bammer beim ‚Hekatompedos‘, in dessen Bereich besonders viele Tierknochen gefunden wurden, jetzt die Frage, ob es sich bei diesem Bau nicht um ein Banketthaus handeln könnte⁹⁸. Für die Frühzeit sei die Unterscheidung von Kultbau und Bankettbau kaum möglich. Anhand der architektonischen Ausgestaltung des Artemisions von Ephesos im 7. Jh. v. Chr. lässt sich seine Bedeutung und Funktion als gemeinsamer Kultplatz verschiedener Hetairien noch besonders gut fassen. Denn am Ende des 7. Jhs. v. Chr. existierten neben den zwei im Bau befindlichen Gebäuden verschiedene ‚Kultbasen‘ (Taf. 6 b). In diesem Sinne geht A. Bammer für das 7. Jh. v. Chr. im Artemisionbereich von zahlreichen kleineren Kultbauten aristokratischer Familien aus, die vermutlich verschiedene Gottheiten verehrten⁹⁹. Ähnlich stellt sich K. Tuchelt für das Apollonheiligtum von Didyma die Frage, ob dort nicht zwei Kultstätten nebeneinander bestanden haben könnten, „[...] zumal in Didyma über die Existenz nicht lokalisierter Kultstätten in späterer Überlieferung berichtet wird und im 6. Jh. v. Chr. ausser Apollon und Artemis die Verehrung von Zeus, Leto und Hekate im Heiligtum bezeugt ist“¹⁰⁰. Bereits um 570/60 v. Chr. wurde dort die ‚Südwesthalle‘ errichtet¹⁰¹, für welche eine Nutzung für Versammlungen und Bankette ebenfalls nicht ausgeschlossen werden kann.

Befunde von Pfostenlöchern, welche im Poseidonheiligtum von Isthmia in der Oberfläche der ‚East Terrace I‘ aus der zweiten Hälfte des 8. Jhs. v. Chr.¹⁰² und im Heraklesheiligtum von Thasos im Felsuntergrund¹⁰³ festgestellt wurden, legen nahe, dass zudem

häufig von ephemeren Zelten und Hütten auszugehen ist, bei welchen ebenfalls ein Witterungsschutz zur Durchführung von Banketten in Heiligtümern anzunehmen ist¹⁰⁴. Gerade bei diesen ‚temporären‘ Bankett- und Clubhäusern einzelner Hetairien ist wohl von einer gewissen ‚Dunkelziffer‘ auszugehen, welche durch die archäologischen Grabungen bisher nicht erfasst bzw. nicht als solche erkannt wurden¹⁰⁵. Zudem lässt sich die Benutzung von Zelten in Heiligtümern in späterer Zeit in der literarischen Überlieferung mehrfach belegen, etwa für Alkibiades und Dionysos I von Syrakus in Olympia¹⁰⁶ oder für Ptolemaios II in Alexandria¹⁰⁷.

Die beiden östlich des Fundamentes des ‚Alten Athenatempels‘ auf der Athener Akropolis aufgefundenen Säulenbasen sowie ein grosses bronzenes Blech in Form eines Gorgoneions werden heute von A. Scholl dem spätgeometrischen/früharchaischen Athenatempel zugeschrieben¹⁰⁸. Die einst sehr zahlreichen bronzenen und tönernen Trinkgefässe, die mit entsprechenden Inschriften als Bankettgeschirr-Inventar ausgewiesen wurden¹⁰⁹, sowie einige Ton- und Marmordächer des späten 7. bzw. frühen 6. Jhs. v. Chr.¹¹⁰ lassen sich möglicherweise auf polyfunktional genutzte Gebäude auf der Athener Akropolis bereits während des 7. Jhs. v. Chr.¹¹¹ zurückführen. Diese dienten wohl der Aufbewahrung von Götterbildern,

chen und Feinkeramik aus der Zeit zwischen 650 und 520 v. Chr.

96 Strab. 14, 1, 3. Vgl. dazu Ehrhardt 1983, 203 mit Anm. 1217; Herda 1998, 19; Herda 2006, 232f.

97 Bammer – Muss 1996, 44. Vgl. dazu Suda s. v. Pythagoras E 3122 nach einer Geschichte des Baton von Sinope (FGrH 268 F 3).

98 Bammer 2008b, 252.

99 Bammer 2008b, 253. In diesem Sinne etwa auch Muss 2008b, 49. Vgl. dazu auch de Polignac 1995, 75f. der wegen der Existenz mehrerer Kultstätten auf „[...] the coexistence of Greeks and Lydians in Ephesus [...]“ zurückschliesst.

100 Tuchelt 2007, 401.

101 Vgl. dazu u. S. 65 mit Anm. 494.

102 Vgl. dazu Gebhard – Hemans 1992, 12–15; Morgan 1994, 125f.; Morgan 1999, 203–208.

103 Vgl. dazu insbesondere Bergquist 1998 und Leybold 2008, 202f. Die Pfostenlöcher befinden sich innerhalb und ausserhalb des ‚Breitraumes‘, welcher sich an der Stelle des späteren Peripteraltempels befindet. Zu welchem Zeitpunkt die Pfostenlöcher in den Felsuntergrund gehauen wurden, lässt sich nicht mehr ermitteln. Da sich die Pfostenlöcher ausserhalb und innerhalb des ‚Breitraumes‘ befinden ist mit Bergquist 1998, 63 davon auszugehen, „[...] that, during an early phase prior to the building [...], the worshippers used shelters, huts or tents during their ritual feasting“. Östlich des ‚Breitraumes‘ fand man Reste von Opfermahlzeiten, Holzkohle, Tierkno-

104 In diesem Sinne auch Morgan 1994, 125f.; Bergquist 1998; Leybold 2008, 203.

105 Zu den Pfostenlöchern im Heiligtum der Athena Alea in Tegea, welche gemäss den Ausgräbern auf zwei geometrische Sakralbauten schliessen lassen, vgl. Nordquist 2002, 150–155 mit der weiteren Literatur.

106 Athen. 12, 534d; Plut. Alkibiades 12, 1; Diod. 14, 109, 1. 2 (Dionysos I von Syrakus).

107 Athen. 5, 196a–197c.

108 Zur möglichen Existenz eines spätgeometrischen/früharchaischen Athenatempels auf der Athener Akropolis vgl. Scholl 2006, 18–23 und u. S. 72 mit Anm. 572.

109 Barther 1892/1893, 126 Nr. 10. 11. 13. 14. 16; 127 Nr. 19. 36. In diesem Sinne bereits Strøm 1998, 53: „Some of the lotus bowls from the Athenian Acropolis also have inscriptions signifying their belonging to the cult equipment of the sanctuary, i. e. they had cult function. [...] From their numbers alone, they are more likely to be drinking vessels and the cult function for which they were collected would be the banquets with wine drinking which from the late 8th Cent. B. C. took place in a certain groups of sanctuaries [...]“ Vgl. dazu auch Baurain-Rebillard 1998, 127.

110 Zu den Ton- und Marmordächern von der Athener Akropolis vgl. Buschor 1929; Buschor 1933a; Travlos 1971, 62 Abb. 72–77 (Stirnziegel vom Ende des 7. bis zum Beginn der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr.). Grundlegend Winter 1993, 204–232. Vgl. dazu auch Brommer 1985, 21–23; Vlassopoulou 1990; Ohnesorg 1993, bes. 9f. (aus Naxos importiertes Dach des frühen 6. Jhs. v. Chr. mit Marmordachziegeln von der Akropolis); Korres 1994, 37f. und Scholl 2006, 28f. 33.

111 Zu den wohl polyfunktional als Schatz-, Kultgeräte- und Banketträume genutzten Bauten des 6. Jhs. v. Chr. auf der Athener Akropolis vgl. u. S. 72f.

wertvollen Anathemata und Kultgeräten, wozu neben Speise- und Trinkgeschirr auch Bratspieße und Bratroste sowie Klinen gehören konnten¹¹². Bei rituellen Festanlässen wurden sie dann ausgeräumt und zu Banketthäusern, also zu repräsentativ hergerichteten *andrones* umfunktioniert. Angesichts der auf der Athener Akropolis¹¹³ oder auch im Poseidonheiligtum von Isthmia¹¹⁴ aufgefundenen Waffen¹¹⁵, die ebenfalls in diesen Bauten deponiert oder gar an den Wänden aufgehängt waren, fühlt man sich unmittelbar an das Alkaios-Gedicht erinnert, in welchem dieser einen imaginären Blick in das Innere des megaronartigen ‚Clubhauses‘ seiner symposialen Hetairie gewährt¹¹⁶. Neue archäologische Funde, insbesondere die am Mauerfuss des Westraums des archaischen Panionions gefundenen Waffen¹¹⁷, untermauern die hier vorgelegte Sichtweise: „Alkaios‘ Schilderung der waffenstarken Ausstattung eines archaischen Bankettraumes ist offenkundig nicht als dichterische Überhöhung der Realität zu verstehen, sondern war für den Festsaal einer kriegerisch geprägten Elite typisch.“¹¹⁸

Schliesslich gilt es in diesem Zusammenhang noch auf einen weiteren interessanten Befund im Zeusheiligtum von Olympia hinzuweisen. Dort wurden unter dem Nymphäum und unter dem Schatzhaus I ältere Baureste (des 7. Jhs. v. Chr.) beobachtet¹¹⁹. Da neben diesen Bauresten zudem Fragmente von zwei frühen korinthischen Dächern des 7. Jhs. v. Chr. entdeckt wurden, weist J. Heiden eines dieser beiden Dächer dem Vorgängerbau an der Stelle des Schatzhauses von Sikyon zu, welches nach Pausanias von dem sikyonischen Tyrannen Myron nach seinem Sieg im Wagenrennen an der 33. Olympiade (648 v. Chr.) errichtet worden ist¹²⁰. Das zweite Dach verbindet er aufgrund der Architektur des ‚Seilöhr-Baus‘, eines nicht bekannten Schatzhauses, mit einem korinthischen, von den Kypseliden gestifteten Schatzhaus¹²¹. Die unter dem ‚Heraion‘ aufgefundenen Pfostenlö-

cher¹²² könnten schliesslich auf eine ephemere Nutzung dieses Bereichs bei festlichen Mahlzeiten für Hütten oder Zelte hindeuten¹²³. In diesem Falle könnten diese Pfostenlöcher als Gebäudereste weiterer ‚Clubhäuser‘ einzelner Hetairien gedeutet werden, die in die Zeit vor dem ‚Heraion‘ gehören würden. Anders als im 6. Jh. v. Chr., als zumindest gemäss der literarischen Überlieferung einzelne *Poleis* ihre Naiskoi auf der Schatzhausterrasse errichteten¹²⁴, ist damit auch das Zeus-Heiligtum von Olympia im 7. Jh. v. Chr. als intergrupales Heiligtum einer überregional vernetzten Elite anzusprechen.

Die Errichtung von polyfunktional als Schatz-, Kultgeräte- und Banketträume genutzten Bauten ist ein weiteres Argument für die Herausbildung einzelner Hetairien seit dem späten 8. Jh. v. Chr. Offenbar ist die erstmalige Installierung und die repräsentative Inszenierung dieser nur z. T. festgebauten und architektonisch ausgestalteten ‚Clubhäuser‘ in intergrupalen Heiligtümern direkt mit der Herausbildung komplexer organisierter Sozialverbände und damit mit dem Transformationsprozess der oftmals ranghierarchisch gegliederten Sozialverbände ab dem späten 8. Jh. v. Chr. in Verbindung zu bringen. Dabei kam es zum zentralen sozio-religiösen Ereignis, nämlich die Kulthandlungen aus den rituellen Mahlzeiten der Residenzen der *chiefs* lokaler Rangordnungsgesellschaften herauszulösen¹²⁵ sowie die gemeinschaftlichen Kultobjekte und die rituellen Gegenstände in ein ‚separates‘ Gebäude zu überführen¹²⁶. Die Tradition der kultkalendari- sch determinierten Zusammenkünfte der Hetairos-Gruppen zum gemeinsamen Speisen und Trinken wurde zwar weitergeführt, aber nicht mehr im Versammlungshaus unter der ‚Treuhänderschaft‘ eines *chiefs*. Sie wurden in als Banketträume genutzte Naiskoi, Hallen und Zelte ausgelagert, also in dauerhaft und temporär ‚Clubhäuser‘ der neuen

112 Zu solchen auf der Athener Akropolis aufgefundenen Gebrauchsgegenständen aus dem 8. bis 6. Jh. v. Chr. vgl. etwa Schneider – Höcker 2001, 73–75 mit Abb. 83.

113 Vgl. dazu Schneider – Höcker 2001, 73–75 mit Abb. 83 und Baitinger 2011, 13–15.

114 Vgl. dazu Morgan 1999, 161–166 und Baitinger 2011, 45–48.

115 Zu den Waffenweihungen in griechischen Heiligtümern vgl. Baitinger 2011.

116 Alk. fr. 54 Diehl.

117 Es handelt sich dabei um elf Lanzen spitzen und Rüstungsteile. Vgl. dazu Lohmann 2007b, 137; Lohmann 2012, 106f. Zu einem nach H. Lohmann in mancher Hinsicht vergleichbaren Befund im Apollonheiligtum von Abai bei Kalapodi vgl. Lohmann 2012, 107 Anm. 60.

118 Lohmann 2012, 107.

119 Vgl. dazu Schleif – Weber 1944, 80; Herrmann 1972, 31; Herrmann 1976, 325 Anm. 10; Herrmann 1992, 28; Heiden 1995, 12–18; Mallwitz 1999, 200–202. 219 (Tabelle der Schatzhausdächer).

120 Paus. 6, 19, 1. 2.

121 Heiden 1995, 12–18. Vgl. dazu auch Philipp 1994.

122 Die Pfostenlöcher fanden sich in dem hart gewachsenen Boden unter dem Pronaos und dem Ostteil des ‚Heraions‘. Vgl. dazu Dörpfeld 1935, 188f. mit Taf. 9 Beil. 9b. 13b.

123 Nach Mallwitz 1972, 138 dienten diese Pfostenlöcher zur Verankerung von Holzpfeilen, Stangen oder Masten. Hingegen äusserte Kunze 1938, 11f. den Gedanken, dass diese Pfostenlöcher auf die Aufstellung früher Tropaia hindeuten könnten. In diesem Sinne auch wieder Moustaka 2002a, 201–203; Frie-linghaus 2011, 163.

124 Vgl. dazu u. S. 105. Diese ‚Clubhäuser‘ wurden freilich weiterhin von mächtigen Familien und Tyrannen verschiedener *Poleis* errichtet.

125 Vgl. dazu Mazarakis Ainian 1997, 340–396; Mazarakis Ainian 2006; Mohr 2010, bes. 111–113.

126 Auf der Basis gut dokumentierter Entscheidungen über Tempelbauten, die für Chios aus dem 4. Jh. v. Chr. vorliegen, leitet Svenson-Evers 1997 die überzeugende These ab, dass auch in der Frühzeit ein wesentliches Motiv für die Tempelbauten in der Zusammenfassung ursprünglich in individuellem Besitz befindlicher heiliger Gegenstände (ιερά) in einem ‚öffentlichen‘ Gebäude bestanden habe. Die Nutzung des sakralen Prestiges, das die heiligen Gegenstände verliehen, sollte auf diese Weise für individuelle Zwecke verhindert werden.

Kult- und Waffengemeinschaft der Besten, der nun rein aristokratischen Hetairien¹²⁷, wie sie etwa von Alkaios besungen werden. Auf diese Weise dienten solche Bankette nicht mehr der Stärkung der politischen und sakralen Führungsposition eines *chiefs* oder gar Königs, sondern einzelnen elitären Gruppen, um sich *sowohl* nach unten *als auch* gegeneinander als gegnerische Aristokratengruppen im Rahmen des ‚Wettstreits‘ um die höchste Machtgewalt im Gemeinwesen abzugrenzen. Die zunehmend kostspieliger ausgestatteten und immer mehr in Marmor eingekleideten ‚Clubhäuser‘ verlangten den einzelnen aristokratischen Hetairien immer grössere ökonomische Investitionen in interregionale Heiligtümer ab¹²⁸. Dies, um sich einerseits als vermögende Waffengeführerschaft vor anderen Kontrahenten, d. h. vor einem ‚internationalen‘ Publikum zu präsentieren und damit die gegnerischen Hetairien zu einem Überbieten durch noch prunkvolleres Bauen herauszufordern. Andererseits wird damit eine Materialschlacht vom Zaun gebrochen, die den ökonomischen Kollaps des Gegners zum Ziel hat, sich aber unblutig abspielt und daher das umkämpfte Gemeinwesen nicht permanent in bürgerkriegsähnliche Auseinandersetzungen hineinzieht. Garant dafür, dass diese inner-aristokratische Auseinandersetzung unblutig bleibt, ist der gemeinsam geteilte Glaube an die Wirkungsmacht der Gottheit des Heiligtums, unter deren Schutz und Bannkreis man sich gemeinsam stellt.

Seit dem späten 8. Jh. v. Chr. kann sich dieser gemeinschaftliche Aspekt auch in der weiteren gemeinsamen Nutzung der zentralen Kultgebäude als Versammlungsgebäude und Festhäuser äussern¹²⁹. Beispiele dafür wären etwa der Oikos der Naxier auf Delos¹³⁰, der ‚Dionysostempel‘ III in Yria¹³¹, der ‚Breit-

raum‘ im Heraklesheiligtum von Thasos¹³² oder auch das archaische Panionion¹³³. Bei diesen Fest- und Versammlungshäusern wird somit eine Unterscheidung zwischen ‚Tempel‘ und Banketthaus obsolet¹³⁴. Da diese von mehreren Hetairien erbaut und genutzt wurden, konnten die gemeinsamen Kultobjekte und rituellen Gegenstände ebenfalls nicht mehr – wie dies noch in den ranghierarchisch gegliederten Sozialverbänden der Fall war – einem bestimmten *chief* oder einer bestimmten Hetairie zugeordnet werden. In diese Richtung weist etwa der archäologische Befund des Heiligtums des Apollon Daphnephoros in Eretria, wo ein „[...] aristocratic habitation quarter situated near an open air cult place [...] by the end of the eighth century developed into the sanctuary of the poliad divinity of the Eretrians“¹³⁵.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch das intergrupale Heiligtum von Eleusis im späten 8. und 7. Jh. v. Chr., welches gemäss dem Demeterhymnos – ein in der Überlieferung Homer zugeschriebenes Gedicht, das wie die beiden grossen Epen ältere poetische Elemente tradiert und zwischen 650 und 550 v. Chr. zu datieren ist¹³⁶ – von *basileis* ‚kontrolliert‘ wurde. Unter Berücksichtigung des bisher Gesagten ist im eleusischen Heiligtum des späten 8. und im 7. Jh. v. Chr. ein intergrupales, d. h. ‚gemeinschaftlich‘ organisiertes Heiligtum attischer und athenischer Hetairien zu erkennen, deren Anführer im Demeterhymnos als *basi-*

127 Anders Martini 1986, der davon ausgeht, dass mit der Herauslösung des Kultes aus dem Herdhaus die Tradition der Bankette völlig abbrach, da der Kult mit der Errichtung der ersten Peripteroi mit einem Altar in der ersten Hälfte des 7. Jhs. v. Chr. nun völlig aus dem Adelskontext gelöst worden sei. Damit habe sich in den Polisheiligtümern die gleiche Entwicklung vollzogen, wie sie in ‚autonomen‘ Heiligtümern wie Olympia und Samos vorgegeben gewesen sei.

128 Für entsprechende ethnoarchäologische Befunde vgl. etwa die Beiträge in Dietler – Hayden 2001; Ulf 2006. Zum Potlatch vgl. etwa Mauss 1990.

129 Vgl. dazu etwa Nielsen 2006 und Leypold 2008, 202–206: „Wie gesehen gehört die Errichtung von Speisegebäuden zu den ältesten Bauaufgaben in griechischen Heiligtümern. Es ist daher nicht auszuschliessen, dass wie im Herakleion auf Thasos oder in Yria auch andernorts die Vorgänger der Kultbildtempel ältere Versammlungs- und Speiseräume überbauten.“ (Leypold 2008, 206).

130 Zum Oikos der Naxier vgl. etwa Courbin 1980; Gallet de Santerre 1984; Kalpaxis 1990; Gruben 1997, bes. 301–350; Gruben 2001, 156f.; Lambrinoudakis 2005 und Lohmann 2012, 108f.

131 Eine abschliessende Publikation liegt noch nicht vor. Vgl. dazu vorläufig Lambrinoudakis – Gruben 1987; Lambrinoudakis 1991; Lambrinoudakis 1992; Gruben 2001, 375–378; Lambrinoudakis 2002; Lambrinoudakis u. a. 2002, bes. 391–393.

132 Während des Courtills – Pariente 1988; des Courtills – Pariente 1991 im ‚Breitraum‘ den ersten bescheidenen Heraklestempel erkennen, schlägt Bergquist 1998 eine Nutzung als Bankettraum vor. Noch während der archaische ‚Breitraum‘ in Benutzung war, erbaute man in der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. den ‚polygonalen Oikos‘, einen weiteren archaischen Bankettraum. Vgl. dazu Leypold 2008, 202f. mit der Literatur und Lohmann 2012, 110: „Nachdem die ältere Forschung diesen Bau noch für einen Tempel aus dem letzten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. gehalten hatte, liegt nach der schlüssigen Argumentation von Bergquist hier ein weiterer späarchaischer Bankettsaal des langrechteckigen Typus mit Eingang an der Schmalseite vor.“

133 Vgl. dazu Lohmann 2007b; Lohmann 2012.

134 In diesem Sinne in Bezug auf die frühen naxischen Sakralbauten auch Lambrinoudakis 2005, 86. Vgl. dazu auch Bammer 2008b, 252; Reber 2009 und Lohmann 2012, 114 in Bezug auf das archaische Panionion: „Nur seine herausragende Bedeutung als Versammlungsraum des Ionischen Bundes in Verbindung mit der Funktion eines Tempels als Zentralheiligtum des Ionischen Bundes vermag zu erklären, warum man auf den Baugedanken eines Kombinationsbaus von Tempel und Lesche verfiel [...]“.

135 Mazarakis Ainian 2006, 195. Vgl. dazu etwa auch Mazarakis Ainian 1997, 58–63; Bérard 1998; Verdan 2001; Verdan 2002; Mazarakis Ainian 2006, 195–199; Reber 2009, 98–101. In Bezug auf die Funktion des in der zweiten Hälfte des 8. Jhs. v. Chr. errichteten zentralen Kultgebäudes vgl. bereits Reber 2009, 101: „Könnte dieses monumentale Gebäude nicht auch eine zentrale Rolle in der Organisation der neuen Siedlungsstruktur gespielt haben, und nicht nur für Kulthandlungen, sondern in ähnlicher Art wie das mykenische Megaron auch für politische Versammlungen benutzt worden sein?“

136 Vgl. dazu etwa Clinton 1986.

leis bezeichnet werden¹³⁷. Im archäologischen Befund lässt sich eine dieser Hetairien seit dem späten 8. Jh. v. Chr. anhand des ‚Heiligen Hauses‘ fassen, welches als ein dauerhaft eingerichtetes Festlokal zur Verehrung eines verstorbenen Vorfahren aus einer elitären Fest- und Kultgruppierung zu interpretieren ist¹³⁸. Signifikanterweise liegt das ‚Heilige Haus‘ abseits des intergruppalen Kultplatzes. Dort ist seit dem späten 8. oder frühen 7. Jh. v. Chr. von einer kontinuierlichen Kulttätigkeit auszugehen und spätestens im 7. Jh. v. Chr. stand auf einer Terrasse ein zentrales Kultgebäude¹³⁹, in welchem das Versammlungshaus und

Kultgebäude der gemeinschaftlich organisierten Hetairien zu erkennen ist¹⁴⁰ (Taf. 14). Unter dem späteren Tempel der Artemis Propylaia wurden zudem Teile eines Apsidialgebäudes freigelegt¹⁴¹. Da dieses Gebäude – wie das ‚Heilige Haus‘ – ausserhalb des geometrischen Temenos liegt, sei hier die Frage aufgeworfen, ob dieser Befund ebenfalls als ein dauerhaft eingerichtetes Festlokal einer Hetairie interpretiert werden könnte. Es fügt sich gut in das oben skizzierte Bild ein, wenn seit dem 6. Jh. v. Chr. im Zusammenhang mit der Kultausbübung in Eleusis zumindest zwei Hetairien – die sich offenbar selbst als *gene*, als Eumolpidae und als Kerykes, gesehen haben – mit ihren kultischen Funktionen namentlich bekannt sind¹⁴².

Unter den geschilderten Voraussetzungen konnten nun freilich auch Kultbauten errichtet werden, die wohl nur dazu dienten, im traditionellen Sinne des ‚Tempels‘ Kultbilder architektonisch einzurahmen und daher nicht als gemeinschaftliche Versammlungsgebäude genutzt werden konnten. Diese ‚Kultbild-Häuser‘ respektive ‚Tempel‘ waren jedoch mehr Weihgeschenke als Zweckbauten für den eigentlichen Kultbetrieb! Aufgrund dieses Prestigeausweises über eine aufwendige Anathemata-Politik sah sich Aristoteles offenbar in seiner „Politik“ sogar genötigt, die Weihgeschenke der Kypseliden, den Bau des Olympieions und die Bauten des Polykrates in ihrer Bedeutung den ägyptischen Pyramiden gleichsetzen¹⁴³. Nicht zufällig dürften folglich die ‚klassischen‘ Tempelbauten des 7. und 6. Jhs. v. Chr. – so weit sich dies noch belegen lässt – von einzelnen Elitegruppierungen oder einem Tyrannen errichtet worden sein. Exemplarisch steht dafür die Inschrift auf dem Architrav der Ostfront des Haupttempels (Heratempel II/ Tempel A II) in Metapont. Darin beschwört der dort im 3. Viertel des 6. Jhs. v. Chr. herrschende Tyrann, den Schutz der Gottheit „für sich und für seinen *genos*“ (*autoi kai genei*) als Zeichen höchster politischer

137 Die Frage der Unabhängigkeit von Eleusis im 7. Jh. v. Chr. wurde lange kontrovers diskutiert. Heute wird allgemein davon ausgegangen, dass Eleusis bereits im 7. Jh. v. Chr. zu Athen ‚gehörte‘. Vgl. dazu etwa Welwei 1992a, 66 mit Anm. 182; Clinton 1993; DNP III (1997) 983–986 s. v. Eleusis (H. Lohmann); Sourvinou-Inwood 1997; Valdés Guía 2002, bes. 213–231; Sourvinou-Inwood 2003. Zu L’Homme-Wéry 1996, welche die These vertritt, dass die von Solon zerstörten *horoi* (Solon fr. 30, 3–7 Gentili-Prato = 36, 3–7 West) nicht Grundstücke, sondern das östliche Ende der Ebene Thria begrenzten, die dort von den Megarern nach der Eroberung der Ebene unter Theagenes (636 v. Chr.) errichtet worden seien vgl. die Rezension von K. Clinton, *Gnomon* 73, 2001, 168–170. Vgl. dazu und allgemein zum Problem der Interpretation der in der Dichtung Solons genannten *horoi* auch Welwei 2005.

Interpretiert man das Heiligtum von Eleusis als ein intergrupales Heiligtum verschiedener attischer und athenischer Hetairien und damit einer intergruppal vernetzten Elite, wird die Frage nach der territorialen Zugehörigkeit von Eleusis zu Athen hinfällig. Auf diese Weise erklärt sich aber insbesondere zum einen der Umstand, dass Athen im ganzen Demeterhymnos nicht erwähnt wird und zum anderen der im Gedicht verwendete Begriff der *basileis*, ohne dass man etwa wie Manville 1990, 68 in Eleusis ein selbstständiges Königtum annehmen müsste. In der Forschung wird Eleusis freilich als athenisches Polisheiligtum bezeichnet. Vgl. etwa Sourvinou-Inwood 2003, 26: „[...] Eleusis had been part of Athens from the beginning and was not incorporated later; the Eleusinian cult was, from the beginning, an important agricultural, „central polis“ cult – in which the worshipping group encompassed the whole polis – located in the periphery.“

138 Zur Revision und Diskussion der archäologischen Befunde zum ‚Heiligen Haus‘ in Eleusis vgl. Mazarakis Ainian 1997, 150–154, 347f.

139 Zum archäologischen Befund des Heiligtums von Eleusis des 8. und 7. Jhs. v. Chr. vgl. zusammenfassend Mazarakis-Ainian 1997, 147–150; Sourvinou-Inwood 1997, 133–136; Binder 1998; Kokkou-Vyridi 1999, 23–28, 261; Sourvinou-Inwood 2003, 26, 45 Anm. 3. Umstritten ist insbesondere die Identifikation der geometrischen, kurvenförmig verlaufenden Mauer als Teil eines Tempels (Taf. 14). Vgl. dazu Sourvinou-Inwood, 2003, 45 Anm. 3: „Whether or not Binder (1998, 131–139) is right to downdate the beginning of the Eleusinian sanctuary to „the seventh century, certainly no earlier than the late Geometric period“ does not affect my argument; first, because the late eighth century is where I am inclined to situate the cult; second, because I am not envisaging the formation and crystallization of the Athenian polis as an overnight operation. Space prevents me from discussing Binder’s article; I will only say that, whereas I agree that some of the dates given have been too high, and that cultic pyre A and the terrace belong to a single project, if, as it seems, the term „ex-apsidal temple“ implies the rejection of the reading that makes the curving Geometric wall part of the apsidal temple, I strongly disagree [...]; Travlos’ change of mind on this part of his whole argument about dates, which she rightly rejects; Binder’s view that

there was no Geometric city wall also presents great difficulties.“ Hingegen interpretiert Mazarakis Ainian 1997, 147–150, 347f. die angesprochene kurvenförmig verlaufende Mauer als Teil einer Terrassenmauer und geht davon aus, „[...] that in the EIA, Building B/B1-3 may have been the residence of an outstanding family, perhaps descending from the family which had occupied the same house in the LBA, but that around 750 B.C. it changed function and served thereon exclusively for cult purposes“. (Mazarakis Ainian 1997, 149f.).

140 Vgl. dazu auch Coldstream 2003, 390: „A persuasive case has been made for seeing a refurbishment of the venerable Mycenaean megaron as the first temple, or hall of the Mysteries (Telesterion), with the three adjoining rooms perhaps housing the Eumolpid priesthood.“

141 Vgl. dazu Sourvinou-Inwood 1997, 135 mit Anm. 7; Binder 1998, 135.

142 Vgl. dazu ausführlich u. S. 66, 77.

143 Aristot. pol. 1313b. Polykrates finanzierte während seiner Regierungszeit einen Tempel von geradezu unvorstellbaren Ausmassen. Vgl. dazu Kienast 2004. Zum unter den Peisistratiden errichteten Olympieion vgl. auch u. S. 29, 91f.

Macht¹⁴⁴. Auch wenn dem hier nicht mehr im Detail nachgegangen werden kann. W. Burkert hielt bereits sehr treffend fest: „We do not know much about temple building by *poleis* in the early period. We rather have examples to the contrary.“¹⁴⁵

Insgesamt gilt es künftig die Errichtung von ‚Tempeln‘ differenzierter¹⁴⁶ und vor dem Hintergrund der Herausbildung einzelner Hetairien zu beurteilen, welche ihre unblutigen Materialschlachten um die politische Zentralgewalt in Gestalt immer aufwendigerer Stein- und Marmorbauten in einem Wettbewerb ausgetragen haben. Auf diese Weise kam es zur Errichtung von regional gemeinschaftlichen Versammlungsgebäuden neben ‚Clubhäusern‘ einzelner lokaler Hetairien. Sie sind eigentliche archäologische Kronzeugen der

kollektiven Identität einer intergruppal organisierten Führungselite, die intragrupal im Wettstreit um Statusreklamation und Statusanerkennung in einzelne Hetairien zersplittert waren. Ökonomisch gipfelt dann dieser Wettkampf in der Errichtung monumentaler ‚Kultbild-Häuser‘ als reine Weihgeschenke, wie etwa im Fall des sogenannten Heratempels in Metapont. Denn je erfolgreicher sich eine Elitegruppierung in diesem Wettbewerb durchzusetzen vermochte, desto besser schnitt die Gruppe im Vergleich mit Konkurrenten ab und desto höher wurde demnach auch ihr Status im regionalen Machtgefüge. Gelang es einer Hetairie sich über einen längeren Zeitraum als die dominierende Elitegruppierung in einer Gemeinschaft durchzusetzen, so basierte dies auf einer zeitgleichen Unterbindung der Spirale einer immer noch mehr prunkenden und protzenden Weihgeschenk-Politik durch gegnerische Hetairien¹⁴⁷. Darin spiegelt sich eine überlegene politische Macht, woraus eine zusätzliche Attraktivität resultiert und sich dadurch noch mehr mächtige Führungsfamilien der dominierenden und vermögendsten Hetairie anschliessen. Das ergibt im Umkehrschluss wieder die nötige *manpower* sowie das soziale und wirtschaftliche Kapital, um vermögendster (in weitesten Sinne des Wortes) Machtfaktor im Gemeinwesen zu bleiben, was durch die z. T. immensen Tempelbauprojekte des 7. und 6. Jhs. v. Chr. monumental-architektonisch ausgewiesen wird. Scheitert dagegen die Hetairie oder deren Anführer bei der steinernen Verfestigung ihrer Macht in der Polis, so spiegelt sich dies unmittelbar im Unvermögen, begonnene Grossbauprojekte fertigzustellen, wie dies etwa das unvollendet liegengebliebene Olympieion in Athen nach dem Machtverlust der Peisistratiden zu erkennen gibt.

Kompetition in intergruppalen Heiligtümern – Zur Bedeutung von Weihgaben, ‚Tempeln‘ als Weihgeschenken und der überregionalen Vernetzung

Gerade die Errichtung von ‚Tempeln‘ als Weihgeschenke dürfte also ein Indiz dafür sein, dass an diesen intergruppalen Kultplätzen einzelne Hetairien verstärkt in eine Kompetition traten. Dieses kompetitive Element wird vor allem anhand der enormen Zunahme der Weihungen von Gegenständen seit dem Ende des 8. Jhs. v. Chr. in vielen dieser intergruppalen Heiligtümer wie im Heraion von Samos archäologisch noch besonders gut sichtbar (Taf. 2). Vor allem entlang der Zugangsstrasse, welche von einem Ankerplatz am Strand bis zum Altar führte, wurden neben der knapp 70 m langen und 5,90 m tiefen zweischiffigen Südhalle grössere Votive wie stattliche Säulenmonumente, monumentale Statuen und riesige Dreifusssessel aufgestellt¹⁴⁸. Aufschlussreich ist in

144 Diesen Hinweis verdanke ich E. Kistler. Vgl. dazu Mertens 2006, 162f. mit Abb. 283; Giardino – de Siena 1999, 354f. Vgl. dazu auch die Inschrift auf dem Stylobat des alten Apollontempels in Syrakus, welche möglicherweise ebenfalls den Namen des Stifters überliefert. Vgl. dazu Svenson-Evers 1996, 461–467; Mertens 2006, 104f. mit Abb. 159 und Dimartino 2011, 97f. mit der Literatur.

145 Burkert 1995, 206f.: „Alkaios says „the Lesbians“ together founded the sanctuary of ‚Aeolian Hera‘, Zeus, and Dionysus. There were five or six *poleis* on Lesbos by then, and ‚Aeolian‘ gives a still more general reference. The *Odyssey*, on the other hand, attributes temple-building at Scheria to Nausithoos the oikist; the *Odyssey* also has the comrades of Odysseus promise ‚to build a rich temple‘ for Helios in recompense for the cattle they are about to slaughter; this is to imagine private temple building. The ‚great Rhetra‘ orders the unnamed envoy of Sparta – Lycurgus in later interpretation – „to install a sanctuary of Zeus Syllanios and Athena Syllania“ first, and only then establish the organs for decision making, *gerontia* and *apella*. The temple-builder would be one person with dictatorial authority, not the *polis* through its organs. Later we have examples of monarchs building Greek temples, as had been the prerogative of monarchs all over the Eastern world, including Salomo: King Alyattes built a temple of Athena at Miletus, Kroisos built the Artemision at Ephesos; did Polycrates build one of the great Samian temples, or the *polis*? Gelon and Hieron built the temple of Demeter at Syracuse, and possibly the temple of Athena still extant in the center of the city. Themistocles built the shrine of Artemis Aristobule from private means, and possibly the *klision* of the *Lykomidai* at Phlya. Xenophon, a successful general, banned from his own *polis*, built a sanctuary with temple (*naos*) for Artemis at Skillous, on his private premises which he ‚left‘ for the goddess. [...] The Olympieion was left incomplete after the demise of the Peisistratids. [...] To repeat, there is a strong correlation, but no unquestionable identity or interdependence between the evolution of *polis* and temple building.“ Vgl. dazu auch grundlegend Hall 2007, 86f.; Reber 2009.

146 Die Errichtung der ersten monumentalen Sakralbauten – der ‚Tempel‘ – wird zu undifferenziert allgemein als *das* Symbol der kollektiven Identität der neuen Polisgemeinschaften angesehen, welche die neue Einheit und das Zusammengehörigkeitsgefühl der Bürger symbolisierte. So zuletzt wieder eindringlich Linke 2005, 26–30; Franssen 2011, 130. Zu den ersten Tempelbauten als Indikatoren für die Entstehung der *Poleis* vgl. zusammenfassend Scholl 2006, 87f. Vgl. dazu etwa auch Coldstream 1985; Ulf 1990, 251–253; Whitley 1991, 41; Hölkeskamp 1994, bes. 144f.; Fehr 1996; Parker 1996, 18f.; Svenson-Evers 1997, bes. 136 mit Anm. 23; Coldstream 2003, 317–340.

147 Vgl. dazu u. S. 32f.

148 Vgl. dazu o. S. 22f.

dieser Beziehung eine Überlieferung Herodots zum Bronze-Dreifuss des samischen Kaufmanns Kolaios, dessen kniende Sitzfiguren allein 10 Fuss – d. h. 3,5 m – hoch gewesen sein sollen¹⁴⁹. Besonders bedeutsam ist in diesem Zusammenhang aber auch die Weihung von zumindest einem 25–30 m langen seetüchtigen Schiff¹⁵⁰ (Taf. 2). Diese Weihung lässt unmittelbar an Archilochos als lyrischen Vorsprecher einer naukratischen Hetairie – also einer militärisch-nautischen und speisegenossenschaftlichen Männergruppierung zum Küstenschutz – denken¹⁵¹. Offensichtlich potenzierte sich der Wettbewerb zwischen den einzelnen Hetairien in solchen Heiligtümern vor einem überregionalen Elitepublikum nochmals zusätzlich¹⁵².

Die Gestaltung des Heraions von Samos folgte damit ausschliesslich den Bedürfnissen einer intergruppal organisierten Elite. Ein direkter Einbezug einer Gesamtidentität im Sinne einer Polisgemeinschaft lässt sich bis ans Ende des 7. Jhs. v. Chr. weder anhand des archäologischen Befundes noch der literarisch über-

lieferten Kulthandlungen¹⁵³ erkennen. Im Heraion von Samos führte der Hauptzugang bis ans Ende des 7. Jhs. v. Chr. vom im Süden gelegenen Meer zum Altarplatz, vorbei an monumentalen Weihgeschenken, welche damals das Temenos in erster Linie prägten (Taf. 2). Eine als Weg ausgestaltete direkte Verbindung zwischen dem Hauptsiedlungsgebiet im Bereich der heutigen Stadt Pythagorion und der wichtigsten Kultstätte existierte zu dieser Zeit noch nicht. Vielmehr lassen die Lage des Heraions, der Zugang vom Meer und die Weihgaben aus der gesamten damals bekannten Welt eine starke Vernetzung der samischen Elite nach aussen erkennen, welche im Wettkampf um die Herrschaft über die sich neu formierende Polisgemeinschaft ebenfalls von zentraler Bedeutung sein konnte. Der Befund des samischen Heiligtums im 7. Jh. v. Chr. ist damit Spiegelbild für eine intergrupale Begegnungsstätte, nicht nur der lokalen, sondern zugleich einer überregional vernetzten Elite. Diese dürfte sich aufgrund des archäologischen Befundes im Zuge der beschriebenen gesellschaftlichen Transformationsprozesse seit dem späten 8. Jh. v. Chr. herausgebildet haben, was sich freilich gut mit den in der literarischen Überlieferung bezeugten Geomoroï verbinden lässt¹⁵⁴. Hinter diesen Geomoroï – also den Grundbesitzern und eigentlichen samischen Herren – sind unter Berücksichtigung der bis anhin gewonnenen Erkenntnisse einzelne Hetairien anzunehmen, welche im Heraion von Samos im 7. Jh. v. Chr. verstärkt in einen Wettkampf um die zentrale Machtgewalt traten. Ein eindeutiges Indiz in diese Richtung ist die Machtergreifung eines gewissen Demoteles, bei welcher es sich wohl um eine Tyrannis gehandelt haben dürfte, der dann seinerseits im späten 7. Jh. v. Chr. nach einer etwa zehnjährigen *μοναρχία* von den Geomoroï ermordet wurde¹⁵⁵.

Die anhand der Entwicklung des Heraions von Samos seit dem späten 8. Jh. v. Chr. skizzierte Entwicklung einer intergruppalen Begegnungsstätte lässt sich seit der zweiten Hälfte des 8. Jhs. v. Chr. freilich auch in anderen Heiligtümern beobachten. Sehr eindrücklich hat dies vor kurzem A. Scholl anhand der Athener Akropolis aufgezeigt¹⁵⁶, wobei er das reiche Votivmaterial als ein Indiz dafür auffasst, „[...] dass die Akropolis etwa in der Mitte des 8. Jahrhunderts zum Zentralheiligtum der sich in dieser Zeit formierenden Polis Athen aufstieg“¹⁵⁷. So lässt der archäologische Befund der Athener Akropolis konkret die Herausbil-

149 Hdt. 4, 152. Vgl. dazu auch Kienast 1998, 112 Anm. 2; Walter 1990, 88f. bringt auch die Schiffsweihungen mit dem samischen Kaufmann Kolaios in Verbindung. Vgl. dazu auch Franssen 2011, 126f.

150 Ca. 20 m südlich des Altars liegen neun Einzelfundamente, bei denen es sich um den Unterbau eines seetüchtigen Schiffes handelt. Südlich davon stand sogar ein zweites Schiff. Vgl. dazu Kyrieleis 1981, 88–90; Walter 1990, 88f. und Kienast 2007, 201 Anm. 5: „Die Trasse [des ‚Südweges‘] richtet sich bei Walter eindeutig nach der Schiffsbasis, vor allem seit zur bekannten Basis eine weitere dazugekommen ist.“

151 Vgl. dazu etwa Rösler 1976. Zur früharchaischen Institution der Naukrarien vgl. u. S. 37 mit Anm. 224.

152 In der Forschung wurde in erster Linie auf die Absicht des Weihenden verwiesen, den eigenen sozialen Status in der Öffentlichkeit dauerhafter hervorzuheben. So betont Burkert 1987 allgemein den Charakter der Weihungen als dauerhafte Demonstration des sozialen Status des Gebers, während Morgan 1994, 128 zur Wahl des Heiligtums von Isthmia als Ort der Weihung festhält: „This may be a result of its prominent roadside location, more widely visible to passing traffic than even Corinth itself, since such dedications were surely intended for show.“ Vgl. dazu auch Linke 2005, 13, welcher darauf hinweist, dass Weihungen in Heiligtümern den sozialen Status des Weihenden in der Öffentlichkeit dauerhafter hervorhoben, als dies bei anderen situativen Kontexten, z. B. bei der Ausrichtung von Gastmählern oder dem Austausch von Gastgeschenken der Fall war und Scholl 2006, 129 in Bezug auf die auf die Akropolis von Athen geweihten Votive: „Da die wertvollen Votive des 8. und frühen 7. Jahrhunderts zum allergrössten Teil vom vermögenden Adel Athens geweiht wurden, erweist sich das reiche Votivmaterial aus spätgeometrischer Zeit als ein Indiz dafür, dass die Akropolis etwa in der Mitte des 8. Jahrhunderts zum Zentralheiligtum der sich zu diesem Zeitpunkt formierenden Polis Athen aufstieg. [...] Die Hauptheiligtümer der einzelnen Poleis, aber auch die von Bewohnern aller Landesteile frequentierten Kultorte Griechenlands entwickelten sich seit geometrischer Zeit immer mehr zu Schauplätzen gesellschaftlich-politischer Repräsentation auf der Basis einer bereits sehr ostentativen Demonstration von Reichtum und Prestige. Medium dieser Repräsentation waren die Stiftungen und Weihgeschenke. Genau deshalb stellen die hoch- und spätgeometrischen Akropolisvotive primäre historische Zeugnisse dar.“

153 Vgl. dazu u. S. 34–36.

154 Zu den Geomoroï vgl. insbesondere die Überlegungen von Shipley 1987, 39–41. 52–54. Nach Shipley 1987, 40 dürften die Geomoroï „[...] took power around 700 or soon after [...]“. Vgl. dazu ausführlich u. S. 38. 78f.

155 Plut. qu.Gr. 57. Vgl. dazu auch Shipley 1987, 49; Mohr 2010, 114 mit Anm. 68f. und u. S. 38f.

156 Scholl 2006.

157 Scholl 2006, 78.

derung eines zentralen Begegnungs- und Kommunikationsortes elitärer Gruppierungen erkennen. Dort haben sich die mächtigen Führungsgeschlechter des attischen Umlandes und Athens sowie gastfreundschaftlich verbundene Partner und Machthaber aus benachbarten Regionen regelmässig im Rahmen des Festkalenders zu Ehren der auf der Akropolis verehrten Gottheiten versammelt, um miteinander ‚ins Gespräch‘ zu kommen und über die Bewältigung regionaler und überregionaler Problemfälle zu beraten¹⁵⁸. Wie in Samos dürfte auch im Fall Attikas der Terminus der „Eupatridai“¹⁵⁹ eine ‚Sammelbezeichnung‘ für diese attischen und athenischen Hetairien, die sich als *gene* formierten, in der Retrospektive der Atthidographie des 4. Jhs. v. Chr. auf das 7. Jh. v. Chr. darstellen¹⁶⁰. Die zuvor angesprochene überregionale Vernetzung der athenischen Elite lässt sich schliesslich noch epigraphisch fassen. So weihten böotische Wettkämpfer ihren Siegespreis anlässlich eines Agons in Athen – gewöhnlich einen bronzenen *lebes* – auf die Athener Akropolis wie umgekehrt ein Athener den Siegespreis aus einem Wettkampfspiel in Boiotien der Athena auf die Akropolis dedizierte¹⁶¹. Eine grosse Bronzeschale stiftete ein Argiver als Siegespreis¹⁶² und auf einem weiteren Bronzekessel haben sich sogar zwei Inschriften erhalten¹⁶³. Beim älteren der beiden Graffiti handelt es sich um eine Besitzerinschrift in euböischen Buchstaben, womit davon auszugehen ist, dass dieses Prestigeobjekt einst als Siegespreis oder Gastgeschenk nach Athen gelangte. Die jüngere Inschrift – jetzt in böotischem Alphabet – benennt einen gewissen Sthenidas als Sieger, der diesen Bronzekessel irgendwann im späteren 7. Jh. v. Chr. auf der Athener Akropolis als Siegesanathem aufstellen liess. Dieses, sich aus dem archäologischen Befund ergebende Bild einer bestens nach aussen vernetzten athenischen Elite, lässt sich durch die literarisch überlieferten Heiratsverbindungen einflussreicher Athener in archaischer Zeit zusätzlich untermauern¹⁶⁴. Miltiades der Ältere wird bei Herodot der Sohn des Kypselos genannt, was auf eine Heiratsbeziehung der Familie des Miltiades mit der Kypselidenfamilie in Korinth zurückschliessen lässt¹⁶⁵. Peisistratos’ erste Frau war laut der Athenaion Po-

liteia eine Argiverin namens Timonassa¹⁶⁶ und nach Thukydides war der athenische Olympiasieger Kylon mit einer Tochter des Theagenes, des Tyrannen von Megara, verheiratet¹⁶⁷. Offensichtlich versuchten sich einzelne Eliteangehörige, denen es gelang, mächtige Hetairien um sich zu gruppieren, im Wettkampf um die zentrale Machtgewalt auf der Athener Akropolis auch nach aussen abzusichern. Folglich bildeten sie Allianzen zu mächtigen auswärtigen Partnern, die durch exogame Heiratspolitik besiegelt worden waren. Bei einem Machtergreifungsversuch gegen die anderen athenischen Hetairien zog dies eine gastfreundschaftliche Solidarität nach sich, die sich je nach Bedarfsfall in ökonomischer oder sogar militärischer Unterstützung äussern konnte. Im Falle einer Niederlage bot diese Form der ‚Aussenpolitik‘ zudem die Chance eines angemessenen Lebens im Exil. Da Kylon mit seinen Hetairoi bei seinem Machtergreifungsversuch um 630 v. Chr. durch die Alkmeoniden auf der von ihm besetzten Akropolis eingekesselt wurde, konnte er genau diese Rückzugsmöglichkeit zu seinem Schwiegervater, dem Tyrannen von Megara, nicht mehr nutzen¹⁶⁸.

Das Beispiel des Kylon offenbart schliesslich noch einen weiteren Aspekt der Hetairiekämpfe um die Machtgewalt über die sich im 7. Jh. v. Chr. bildenden Poleis: die Notwendigkeit eines überregionalen Ansehens durch einen Sieg bei Wettkampfspielen oder durch beeindruckendes Prunkgehalte in Gestalt prachtvoller Weihgeschenke in Olympia, das im Verlauf des 7. bis 6. Jhs. v. Chr. immer mehr zu einem Zentralheiligtum aller Griechen avanciert. So baut etwa Kylons Versuch der Machtergreifung um 632 v. Chr. in Athen zu einem nicht unwesentlichen Teil auf seinem Sieg an den Olympischen Spielen auf¹⁶⁹. Die Kypseliden stifteten dagegen gleich drei bedeutende Weihgeschenke in das olympische Heiligtum¹⁷⁰. Pheidon, der Usurpator in Argos, hatte sich laut Herodot selbst zum Kampfleiter in Olympia erhoben¹⁷¹. Die Wichtigkeit und das soziale Prestige eines Wettkampfsieges in Olympia innerhalb der eigenen Gemeinschaft spiegelt sich zudem im Bericht des Herodot über Miltiades den Älteren, der „[...] als Abkomme eines reichen Hauses, das ein Viergespann stellen konnte,

158 Zu der Entstehung und Bedeutung von intergruppalen Heiligtümern (insbesondere Delphi) als Begegnungs- und Kommunikationsorte vgl. grundlegend Wagner-Hasel 2002.

159 Aristot. Ath. pol. 19, 3; IG I³ Nr. 1516 = IG XII 9 Nr. 296.

160 Eine erneute Diskussion dieser Überlieferung und der möglichen Existenz der Eupatridai fordert auch Böhringer 2001, 108f. Vgl. dazu auch Valdés Guía 2002, 69–91. In der Forschung wird denn heute für das späte 8. und 7. Jh. v. Chr. auch allgemein von der Herrschaft der Eupatriden gesprochen. Vgl. dazu etwa Scholl 2006, 118; Wallace 2007, 49.

161 Barther 1892/1893, 128f. Nr. 58. 59. 62–64; Jeffery 1990, 91. 94 Nr. 3 a–e.

162 Barther 1892/1893, 128 Nr. 61.

163 Barther 1892/1893, 129 Nr. 64.

164 Vgl. dazu bereits Stahl 1987, 93–96.

165 Hdt. 6, 34. Vgl. dazu Stahl 1987, 110.

166 Aristot. Ath. pol. 17, 3. Vgl. dazu auch Hdt. 5, 94 und Stahl 1987, 94.

167 Thuk. 1, 126. Vgl. dazu auch Welwei 1992a, 135f.

168 Zum Machtergreifungsversuch des Kylon vgl. Hdt. 5, 71; Thuk. 1, 126; Welwei 1992a, 133–137; Welwei 1992b, 495; de Libero 1996, 45–49; Harris-Cline 1999 und Wallace 2007, 52f. Vgl. dazu auch u. S. 37.

169 Hdt. 5, 71.

170 Es handelt sich dabei um ein goldenes Zeusbild (Paus. 5, 2, 3), die berühmte Kypseloslade, welche Paus. 5, 17, 5–19, 10 im Opisthodom des ‚Heraions‘ sah, sowie um eine Goldschale mit Inschrift nach einem Sieg über Herakleia (vgl. dazu Herrmann 1972, 89f. mit Abb. 56).

171 Hdt. 6, 127. Zu Pheidon von Argos vgl. u. S. 32 mit Anm. 176.

grossen Einfluss¹⁷² besass. Auf diesen Sieg mit dem Viergespann verweist Herodot etwas später gleich zweimal¹⁷³.

In einigen Fällen gelang es einzelnen Hetairien offensichtlich bereits im 7. Jh. v. Chr.¹⁷⁴, sich in Kampf und Wettstreit um die zentrale Machtgewalt gegenüber den anderen Hetairien durchzusetzen und unter ihrem Anführer eine ‚dauerhafte‘ Tyrannis zu installieren. So unterscheidet sich beispielsweise der archäologische Befund von der Athener Akropolis, oder derjenige des Heraions von Samos, im 7. Jh. v. Chr. grundlegend von demjenigen des Heraions von Argos, wo der monumentale Ausbau des Heiligtums augenfällig mit der Abnahme der Votivtätigkeit in Kontrast tritt, welche im Verlauf des 7. Jhs. v. Chr. immer bescheidenere Formen annahm¹⁷⁵. Da zur selben Zeit, im frühen 7. Jh. v. Chr., der elitäre Heroenkult in Prosymna und die reichen Bestattungen sowie die exklusiven Nachbestattungen in mykenischen Gräbern und mittelhelladischen Tholoi aufgegeben wurden, geht D. Böhringer von einer bereits frühen Integration der argivischen Eliteverbände bzw. Hetairien in die politische Führungs- und Ordnungsstruktur der sich formierenden Polis „Argos“ aus. Athen bezeichnet er dagegen aufgrund der zum Teil bis ins 5. Jh. v. Chr. weiter bestehenden Heroenkulte als ‚eine spät gekommene Polis‘, die erst im 5. Jh. v. Chr. ein funktionierendes Institutionengefüge etablierte, das ausserhalb Athens auch im attischen Umland kein politisches Handeln mehr zuließ. Bezeichnenderweise verliert jedoch D. Böhringer kein Wort über die Entwicklung der Athener Akropolis im 7. Jh. v. Chr. und den gleichzeitig in Athen vorangetriebenen Ausformungsprozess politischer Führungspositionen und Gremien. Dieses zwischen Athen und Argos so stark divergierende Befundbild hinsichtlich der Heroenkulte sollte demnach weniger als eine frühere oder spätere Integration konkurrierender Hetairien in den politischen Gesamtverband der Polis gedeutet werden. Vielmehr kann im Weiterleben der Heroenkulte im attischen Umland auch nach der Zentralisierung der politischen Machtgewalt in Athen ein Indiz für ein Gleichgewicht zwischen den attischen Hetairien gesehen werden, das auf einem gemeinsamen Konsens der Machtverteilung beruht. In Argos gelang es dagegen der Hetairie der Temeniden bereits im ersten Viertel des 7. Jhs. v. Chr., eine gewisse Machtüberlegenheit zu erringen und die gegnerischen Hetairien dauerhaft zu schwächen¹⁷⁶. In diesem Sinne

wäre dann die Errichtung des ersten Heratempels (als Weihgeschenk) im Heraion von Argos in einem direkten Zusammenhang mit der Machtergreifung der Temeniden bzw. des Pheidon zu sehen¹⁷⁷ – und zwar als ein Zeichen dafür, dass der Tyrann jedes noch so ehrgeizige Projekt einer anderen Hetairie mühelos überbieten konnte. Angesichts der ökonomischen und politischen Überlegenheit der Temeniden unter der Führung des Pheidon war in Argos – anders als etwa im Fall der Hetairien um Kylon in Athen oder um Demoteles auf Samos – ein Konkurrenzieren um höchstes Ansehen und Macht für gegnerische Hetairien aussichtslos geworden. Eine weitere agonale Weihgeschenkpoltik in den zentralen Heiligtümern von Argos machte daher keinen Sinn mehr, was sich archäologisch im Rückgang der Stiftertätigkeit anderer argivischer Hetairien manifestiert.

In Korinth gelang es gemäss der literarischen Überlieferung den Bakchiadai – nach der Ermordung des letzten Königs – ab der Mitte des 8. Jhs. v. Chr. die Herrschaft zu übernehmen. Sie hätten dabei, was für griechische Verhältnisse ungewöhnlich ist, eine endogame Gruppe gebildet¹⁷⁸. Setzt man diese Überlieferung versuchsweise in Kontext mit dem archäologischen Befund des Poseidonheiligtums von Isthmia, so deutet die besonders im späteren 8. Jh. v. Chr. massiv verstärkte Weihung von Gegenständen¹⁷⁹ darauf hin, dass die Vormachtstellung der Bakchiadai auf dem politisch-religiösen Feld der Anathemata nicht unhinterfragt blieb und durch gegnerische Hetairien

1996, 207f. mit Anm. 3f. Die antike Überlieferung schwankt zwischen dem 9. und 6. Jh. v. Chr. und die Forschung spaltet sich in Anhänger einer frühen (um die Mitte des 8. Jhs. v. Chr.), mittleren (erstes Viertel des 7. Jhs. v. Chr.) und späten Datierung (Anfang des 6. Jhs. v. Chr.) der Regierungszeit des Pheidon. Die hier vorgeschlagene Datierung der Regierungszeit des Pheidon in das erste Viertel des 7. Jhs. v. Chr. vertritt etwa Böhringer 2001, 228–230. Ebenso datiert Wallace 2007, 51 die Machtübernahme des Pheidon in das erste Viertel des 7. Jhs. v. Chr. Vgl. dazu hingegen etwa Piérart 2004b, 603: „The early history of Argos and the rule of King Pheidon [...] is too obscure to be told“ und Kreutz 2007, 170: „Die Lebens- und Regierungszeit des Pheidon wird von unterschiedlichen Quellen verschieden angegeben und ist in der modernen Forschung äusserst umstritten. Die Überlieferung, der gewaltsame Eingriff des Tyrannen in den Ablauf der Spiele habe während der 8. Olympiade stattgefunden, führt zu einer zeitliche Einordnung seiner Herrschaft in die Mitte des 8. Jhs.“

177 In diesem Sinne auch Böhringer 2001, 230. Zu der umstrittenen Datierung des Tempels vgl. die Zusammenfassung der verschiedenen Forschungspositionen bei Böhringer 2001, 217–219.

178 Hdt. 5, 92. Zu den Bakchiadai vgl. etwa Salmon 1984, 55–74; Legon 2004, 467; Schmitz 2010. In der Forschung ist die hohe Chronologie, d. h. eine Datierung der Machtübernahme der Bakchiadai um die Mitte des 8. Jhs. v. Chr. allgemein akzeptiert. Vgl. etwa auch DNP II (1997) 406f. s. v. Bakchiadai (E. Stein-Hölkeskamp).

179 Vgl. dazu Morgan 1994, 124–128; Morgan 1999, bes. 402–409; Morgan 2002.

172 Hdt. 6, 35. Übersetzung nach Feix 2000/2001, 785.

173 Hdt. 6, 103. Vgl. dazu auch Stahl 1987, 111. 131.

174 Vgl. dazu bereits Mohr 2010, 115f. Anm. 75. Dasselbe Phänomen lässt sich – wenn auch in einem veränderten sozial-politischen Umfeld – im 6. Jh. v. Chr. beobachten.

175 Vgl. dazu Böhringer 2001, 132–242.

176 Zu der in der Forschung umstrittenen Datierung der Regierungszeit des Pheidon vgl. zusammenfassend de Libero

konkurrenziert wurde¹⁸⁰. Bekanntlich ging schliesslich Kypselos mit seiner Hetairie der Kypseliden aus diesem Machtwettkampf siegreich hervor, was wiederum zu nicht mehr überbietbaren Manifestationen in der Weihgeschenkpoltik führte. Um 680 v. Chr. wurde der erste ‚Tempel‘ in Korinth als Weihgeschenk errichtet und im strategisch zentralen Poseidonheiligtum von Isthmia kam es in der Mitte des 7. Jhs. v. Chr. gleichfalls zum ersten Tempelbau¹⁸¹. Bezeichnen- derweise lässt sich mit dem monumentalen Ausbau des Poseidonheiligtums erneut eine gleichzeitige Abnahme der Votivtätigkeit beobachten¹⁸². Wohl kaum zufälligerweise nahm genau diese Tätigkeit nach dem Sturz des Periandros in der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. wieder zu¹⁸³.

Die dauerhafte Überbietung gegnerischer Hetairien manifestierte sich offenbar epochal und überaus beeindruckend im monumentalen Ausbau der zentralen Heiligtümer und Schauplätze des intergruppalen Wettbewerbs um die Führungsposition in den sich bildenden Siedlungs- und Bürgerverbänden des 7. Jhs. v. Chr. Dadurch kam es zum „[...] effect of enhancing communal cohesion and strength and furthering the rise of the *mesoi*“¹⁸⁴. Das heisst, wie nachstehend noch ausführlich aufgezeigt werden soll, dass dieser Prozess der Polisbildung also durch die Tyrannis nicht etwa behindert, sondern gelenkt und vorangetrieben wurde¹⁸⁵.

Diesen stabilisierenden Effekt der älteren Tyrannis auf die Herausbildung eines geordneten Alltags in der sich neu etablierenden Lebenswelt der Polis bezeugen letztlich auch einzelne diesbezügliche Reflexe in der literarischen Überlieferung. Pheidon von Argos werden beispielsweise wirtschaftliche Reformen und die (freilich fragwürdige) Münzprägung

zugeschrieben¹⁸⁶. Theagenes von Milet soll sich nach Aristoteles der Herrschaft der Wohlhabenden bemächtigt und sie hingeschlachtet haben¹⁸⁷. Einer der Nachfolger des Tyrannen Orthagoras von Sikyon trug am Ende des 7. Jhs. v. Chr. den bemerkenswerten Namen Isodamos¹⁸⁸, also jener, der jedem verteilt, was ihm gebührt. Diese teils drastischen Massnahmen, welche sich offensichtlich in ‚dauerhaften‘ Tyrannendynastien beobachten lassen, könnten durchaus in Richtung eines ersten Ausreifungsprozesses fester Sozial- und Machtstrukturen innerhalb der politisch neu organisierten Siedlungsverbände hindeuten. Oftmals zielten sie ebenfalls auf eine Schwächung gegnerischer Hetairien bei gleichzeitiger Stärkung der eigenen Führungsposition ab. Nämlich indem sie gerade die kompetitiven Felder ökonomischer Einflussgewinnung durch neue Gesetze, die ein prunkendes und protzendes Gebaren am Grab oder in Heiligtümern untersagten¹⁸⁹, für sich allein beanspruchten und für mächtige Konkurrenten mit ihren Hetairien unzugänglich machten. An die Stelle der sich ständig ausweitenden Spirale einer sich immer mehr überbietenden Weihgeschenkpoltik unter den Hetairien und Aspiranten auf die Machtgewalt tritt in den zentralen Heiligtümern der sich neu formierenden Bürgerverbände das in Stein gemeisselte Gesetz, was ihre politische Bedeutung bei der Genese der Polis auf eine besondere Weise hervorhebt. Im Fall von Athen erscheint es vor diesem Hintergrund durchaus plausibel anzunehmen, dass die solonischen Gesetzestafeln zuerst auf der Athener Akropolis aufgestellt wurden und erst in einem zweiten Schritt in ein öffentliches Gebäude (in die Stoa Basileios?) an der Agora überführt wurden, obwohl der zentrale Versammlungsplatz der athenischen Bürgerschaft bereits im frühen 7. Jh. v. Chr. begründet worden war¹⁹⁰.

180 Morgan 1994, 139f.: „Without seeking to identify any immediate cause of ritual change, it is worth stressing the variety and severity of contemporary upheavals. The colonization of Kerkira in 734 and Syracuse in 733, for example, may imply land hunger as well as political disaffection [...]. Equally, even allowing for the traditional hostility shown by ancient commentators toward the Bacchiads, Kypselos' *coup d'état* which ended their ‚arbitrary‘ rule does hint at stresses in government at least during the latter part of the eighth century.“

181 Zu der Tyrannis der Kypseliden vgl. etwa Salmon 1984, 186–230; Legon 2004, 467; Schmitz 2010.

182 Gebhard 1998. Vgl. dazu auch Raubitschek 1998.

183 Das um 600 v. Chr. zu datierende Olympieion wurde wohl unter Periandros errichtet. Vgl. dazu Kreutz 2007, 76–78. 171–173.

184 Raaflaub – Wallace 2007, 42.

185 Anders hingegen Welwei 2010a; Welwei 2010b, 11: „Tyrannen waren die gefährlichsten Störfaktoren in der Poliswelt, doch war ihre Zahl insgesamt gesehen begrenzt. In Athen war die Tyrannis eher eine Sackgasse. Sie hat keinen Beitrag zur Weiterentwicklung des institutionellen Gefüges geleistet. Ein Tyrann konnte kein integraler Bestandteil der Polisgemeinschaft werden. Seine Herrschaft war und blieb ein monarchisches Element, das verfassungsmässig nicht in die Polisordnung eingefügt werden konnte.“

186 FGrH 70 F 115 (Ephoros von Kyme).

187 Aristot. pol. 1305a.

188 FGrH 90 F 61 (Nikolaos von Damaskus). Vgl. dazu Griffin 1982, 40–42.

189 Zur Luxuskritik und Aufwandsbeschränkungen vgl. grundlegend Bernhardt 2003.

190 FGrH 72 F 13 (Anaximenes von Lampsakos); Poll. 8, 128. Zu der literarischen Überlieferung zu den solonischen Gesetzestafeln vgl. etwa Robertson 1986, bes. 153–157; Camp 1989, 44f. 114–116; Kistler 1998, 164–166. Zudem lassen sich ‚öffentliche‘ Gebäude an Agorai vor dem 6. Jh. v. Chr. nicht eindeutig nachweisen. Vgl. dazu Hall 2007, 79–83 und ausführlich zu diesem Aspekt u. S. 83–85.

Kompetition und Kooperation in intergruppalen Heiligtümern – Prozession, Opferhandlung und die informellen, sakral-politischen Führungspositionen im 7. Jh. v. Chr. Die literarischen und ikonographischen Quellen

Den ersten schriftlichen Beleg für das Wort *pompe* und seine Ableitungen findet man bei Homer¹⁹¹. Im Gegensatz zur früharchaischen Zeit – zu welcher das Wort tatsächlich als Bezeichnung für den Vorgang der Prozession im Zusammenhang einer sakral-rituellen Handlung diente – bezeichnet das Wort *pompe* bei Homer noch das Geleit in einem ‚alltäglich-profanen‘ Sinn. Für die vorliegende Arbeit sind dabei zwei Beobachtungen von K. Lehnstaedt zentral:

- Die Prozession erscheint als Aktion einiger Weniger, d. h. einzelner Gruppen und nicht als die einer kultischen und sozialen Gesamtgemeinschaft.
- Der Begriff *pompe* im Sinne einer polisgemeinschaftlichen Prozession findet sich zum ersten Mal in einem Fragment des Pherekydes von Syros¹⁹² aus dem 6. Jh. v. Chr.

Diese zwei Feststellungen stimmen mit dem archäologischen Befund der Heiligen Strassen auf eine überraschende Weise überein. Freilich war bereits Homer ein ausdifferenziertes Prozessionswesen durchaus vertraut¹⁹³. Ebenso gab es mit Sicherheit schon im 8. Jh. v. Chr. Wegverbindungen zwischen einzelnen Heiligtümern und Siedlungsplätzen¹⁹⁴. Weniger gesichert ist jedoch, ob die bei Homer geschilderten Prozessionen denn auch zweifelsfrei als Poliskulte mit einem ausgeprägten öffentlichen Prozessionswesen angesprochen werden können, wie dies A. Herda vorschlägt¹⁹⁵.

Wirft man einen Blick auf die bei Homer überlieferten Prozessionen und Opferhandlungen ranghier-

archisch gegliederter Streu- und Weilersiedlungen, lässt sich kein einziges Beispiel anführen, in welchem die beschriebenen Kulthandlungen Sache eines ‚Polisverbandes‘ gewesen wären. Die Teilnehmer an den ‚Prozessionen‘ mit den Opfertieren beschränken sich immer auf den *basileus*¹⁹⁶ oder die Herolde¹⁹⁷ des *basileus*. Nur in einem Fall erwähnt Homer eine ‚Prozession‘ mit mehreren Teilnehmern. Der *basileus* – in diesem Falle Hektor – bestimmt, dass die Frauen der Trojaner unter der Leitung der Hekabe zum ‚Tempel‘ der Athena ziehen sollen um dort das „schönste“ Kleid zu weihen und Rinderopfer zu geloben, damit Athena die Stadt vor den Achaïern errette¹⁹⁸. In diesem Sinne waren die Opferhandlungen, welche bei Homer zumeist vom *basileus* ausgeführt werden, zwar evidentermassen eine Angelegenheit von allgemeinem Interesse und dienten damit dem Wohle der ganzen Siedlungsgemeinschaft. Ebenso wie bei den ‚Prozessionen‘ beschränkte sich aber die Intergruppalität dieser Kulthandlung einzig auf die Tatsache, dass die Aktion an sich von einem *basileus* stellvertretend für eine intergruppal organisierte Elite und damit zum Wohle einer ganzen Siedlung ausgeführt wurde.

Die Auswertung des archäologischen Befundes des späteren 8. und 7. Jhs. v. Chr. ergab, dass diese Intergruppalität offenbar im Zusammenhang mit der Herausbildung komplexer organisierter Sozialverbände seit dem Ende des 8. Jhs. v. Chr. zu sehen ist. Die ‚Kooperation‘ zwischen den einzelnen Gruppen (Hetairien) war eine Folge, die aus dem Übergang von einer ranghierarchisch gegliederten zu einer geschichteten Gesellschaft im Rahmen der Polisbildung resultierte und so ein polisgemeinschaftliches Feld der Neutralität unter dem Schutz der Altäre der zu bürgergemeinschaftlichen Schutzmächten aufgestiegenen Götter schuf. An diesen neu formierten sakralen Schauplätzen kam es schliesslich unter der gewaltverhindernden göttlichen Protektion im Rahmen des intergruppalen Machtwettbewerbs zur völligen Neugestaltung von möglicherweise schon in älterer Zeit begründeten Heiligtümern. Neben den immer grösseren und noch prunkvolleren Anathemata aus Bronze, Stein und Ton wurden auch repräsentative Bauten errichtet, die als Versamlungs- und Gotteshäuser, als witterungsgeschützte Unterstände für Votive oder Bankettanten sowie als Club- und Bankethäuser von Hetairien dienten. Ebenso wie die räumliche Gestaltung musste damit einhergehend

191 Vgl. dazu Lehnstaedt 1970, 1–4. Zur Wortbedeutung von *pompe* vgl. auch Bömer 1952, 1879–1882; Gebauer 2002, 17f.; Tsochos 2002, 21–28; ThesCRA I (2004) 2f. s. v. 1. Processions. Greek Processions (M. True – J. Daehner – J. B. Grossmann – K. D. S. Lapatin).

192 Pherekydes von Syros fr. 5 Diels – Kranz. Vgl. auch Herakleitos von Ephesos fr. 15 Diels – Kranz, wo das Wort *pompe* in Verbindung mit dem Dionysoskult vorkommt. Für einen Katalog der in literarischen und epigraphischen Quellen überlieferten Prozessionen vgl. ThesCRA I (2004) 3–8 Nr. 1–43 s. v. 1. Processions. Greek Processions (M. True – J. Daehner – J. B. Grossmann – K. D. S. Lapatin).

193 Die Tatsache allein, dass bei Homer die Wortgruppe *pompe/pempein* nicht im Zusammenhang einer Prozession gebraucht wird, kann freilich kein Argument gegen deren Existenz sein. Vgl. dazu die berechnete Kritik von Herda 2006, 177f. Anm. 1264f. an Bömer 1952, 1879–1882. 1892. 1894.

194 Vgl. dazu o. S. 12 mit Anm. 15.

195 Herda 2006, 177. In diesem Sinne auch etwa bereits de Polignac 1995, 32–88 bes. 40 f. und auch Scholl 2006, 89. Vgl. dazu auch o. S. 12f.

196 Vgl. etwa Hom. Il. 1, 430. 431. 440–445; Hom. Od. 3, 439–446.

197 Vgl. etwa Hom. Il. 3, 116. 117. 245–248; Hom. Od. 20, 276–278.

198 Hom. Il. 6, 269–279. 296–310. Herda 2006, 176 geht auch für das Neujahrsfest in Ithaka (Hom. Od. 20, 276–278) von einer Prozession aus. Auch hier wird die Hekatombe aber von den Herolden geleitet. Eine direkte Teilnahme der Achaier an dieser ‚Prozession‘, welche ihrerseits zum Heiligtum des Apollon „strömen“ bzw. „ausschwärmen“, kann angenommen, aber nicht vorausgesetzt werden.

auch die soziopolitische Bedeutung des Kultes neu organisiert werden. Unter diesem Gesichtspunkt gilt es z. B. die (turnusmäßige) Besetzung der freilich noch informellen sakral-politischen Führungspositionen im 7. Jh. v. Chr. zu beurteilen, etwa des *archon basileus* in Athen¹⁹⁹ oder des *aisymnetes* in Milet. Dort lässt sich die durch den beschriebenen sozial-politischen Transformationsprozess bedingte Schaffung von informellen sakral-politischen Führungsaufgaben durch zwei Fragmente aus der Universalhistorie des Nikolaos von Damaskus besonders gut fassen, sofern man diese Geschichte nicht in den Bereich des Mythos rücken möchte²⁰⁰.

Im ersten Fragment wird berichtet, wie der letzte *basileus* mit dem Namen Leodamas aus dem Hause der Neleïdai, welche sich auf den ionischen Gründerheros von Milet zurückführten, von seinem Kontrahenten Amphitres ermordet wird:

„Als Leodamas den Milesiern als Basileus vorstand, wurde er von ihnen in den meisten Dingen sehr gelobt, da er sowohl gerecht als auch von der Stadt erwünscht war. Bis Amphitres, der den Mord an ihm ersonnen hatte, ihn, der die Hekatombe am Fest des Apollon für den Gott führte, auf dem Wege tötete. Er [Amphitres] aber bemächtigte sich mit seinen Mitverschwörern der Stadt und wurde Tyrann, weil er den Milesiern an Macht überlegen war.“²⁰¹

Im zweiten Fragment geht es darum, dass der vom Demos eingesetzte *aisymnetes* Epimenos die um die Macht kämpfenden Söhne des Amphitres und Leodamas vertreibt²⁰². Da nun der *basileus* Leodamas und sein institutioneller Nachfolger, der aus einem späarchaischen Kultgesetz (der ‚Molpoi-Satzung‘) bekannte *aisymnetes-stephanephoros* unter anderem dieselbe kultische Aufgabe hatte, geht A. Herda davon aus, dass das institutionalisierte ‚Amt‘ des *aisymnetes* in Milet spätestens um die Mitte des 7. Jhs. v. Chr. eingeführt worden sei²⁰³. Diese Überlieferung ist aber insbesondere hinsichtlich der Herausbildung einzelner Hetairien seit dem späten 8. Jh. v. Chr. und der damit verbundenen Neuorganisation der sakral-politischen Führungspositionen von Interesse. In diesem Falle wäre demnach von zumindest zwei Hetairien auszugehen, deren Kompetition um die zentrale Machtge-

walt zu einer Kooperation in Bezug auf die wichtigste sakral-politischen Führungsposition führte. Die primäre kultische Bezugsperson blieb zwar auch in diesem ‚gemeinschaftlichen‘ Rahmen weiterhin der götter- bzw. zeusgeliebte *basileus*. Zentral war jetzt, dass kein Angehöriger einer Elite so viel Einfluss für sich vereinnahmen konnte, dass seine exklusive Bindung an die göttliche Macht im Umfeld seiner elitären Konkurrenten und ‚Mitbürger‘ dauerhaft anerkannt worden wäre. Im Einzelfall könnte man sich ein aus Anführern der einzelnen Hetairien bestehendes sakrales Kollegium vorstellen, welchem seinerseits der *archon basileus* oder *aisymnetes* (als Schiedsrichter) (turnusmäßig) vorstand. Ziel dieser Massnahme war ein Grundkonsens, welcher die Aufrechterhaltung der Neutralität des intergruppalen Rahmens (Kooperation) und damit auch das Bestimmen des Verhältnisses der einzelnen Gruppen zueinander (Kompetition) überhaupt erst möglich machte: „Die Aufrechterhaltung des Potentials für alle korrespondiert also mit einer Beschränkung seiner Realisierung durch den einzelnen.“²⁰⁴ Trotzdem sollte das verbleibende Moment der Kompetition zwischen den einzelnen Hetairien auch bei diesen kooperativen Kulthandlungen nicht unterschätzt werden. So ist es sehr wahrscheinlich, dass die Teilnahme des Einzelnen an den intergruppalen Kulthandlungen gemäss seiner Zugehörigkeit zu einer Hetairie bzw. einem *genos* erfolgte²⁰⁵. Zudem war eine temporäre Ausübung der wichtigsten sakral-politischen Aufgaben in den neu gebildeten Gemeinwesen durch den *archon basileus* in Athen oder den *aisymnetes* in Milet weiterhin möglich. Die einzelnen Hetairien dürften daher auch zur Erlangung dieser Positionen verstärkt in einen Wettstreit getreten sein, da mit diesen immer noch ein erhöhtes Mass an Ansehen und Einflussnahme verbunden war. Hingegen lässt sich die Ausbildung ergänzender Organisationsstrukturen, welche die einzelnen Hetairien in einer geradezu subordinierenden Weise mit einband, und die Tendenz, die Obliegenheit der gemeinschaftlichen Kulte direkt durch politische Gremien zu regeln sowie die Bürgergemeinschaft stärker in die Entscheidungsprozesse mit einzubinden, erst seit dem späten 7. Jh. v. Chr. beobachten²⁰⁶.

Im Gegensatz zum späten 8. und 7. Jh. v. Chr. sind für das 6. Jh. v. Chr. Prozessionen überliefert, an welchen nun tatsächlich eine Gesamtidentität und Gesamtgemeinschaft im Sinne einer Polisgemeinschaft teilnahm. Für eine signifikante Entwicklung des Prozessionswesens seit dem Beginn des 6. Jhs. v. Chr. spricht der bereits angesprochene Bedeutungswandel der Wortgruppe *pompe/pempein* vom 8. zum 6. Jh. v. Chr. Eine einschneidende Veränderung lässt sich in dieser

199 Vgl. dazu grundlegend Linke 2005, 15–25 mit der weiteren Literatur. Zum Amt des *archon basileus* vgl. etwa Welwei 1992a, 104–106 und allgemein DNP II (1997) 462–468 s. v. Basileus (P. Carlier) mit der weiteren Literatur und u. S. 71f. 76f.

200 So etwa Hölkeskamp 1999, 214 für den diese Überlieferung „[...] ohne Zweifel in den Bereich des Mythos“ gehört.

201 FGrH 90 F 52 (Nikolaos von Damaskus). Übersetzung nach Herda 2006, 173.

202 FGrH 90 F 53 (Nikolaos von Damaskus).

203 Vgl. dazu und zur weiteren Argumentation Herda 2006, 173–175 mit der weiteren Literatur. Vgl. dazu auch Gorman 2001, 88–101.

204 Linke 2005, 24.

205 Vgl. dazu Carlier 1984, 353–359; Parker 1996, 27 mit Anm. 61.

206 Vgl. dazu ausführlich u. S. 76–82.

Hinsicht auch im Spiegel der ikonographischen Überlieferung aufzeigen. Während für die geometrische Zeit lediglich einige wenige Darstellungen bekannt sind, die möglicherweise Opferprozessionen im Totenkult zeigen²⁰⁷, werden am Ende der spätgeometrischen Zeit auch Reigentänze dargestellt²⁰⁸. Aber auch diese sind im Kontext von Bestattungsfeierlichkeiten zu sehen und können daher keine eigentlichen Prozessionen wiedergeben. Die früheste Darstellung einer ‚Prozession‘ in einem sakralen Zusammenhang wird schliesslich auf einer attisch spätgeometrischen Schale vom Dipylon vermutet²⁰⁹. Im Innern der Schale ist auf der einen Seite die beschädigte Figur einer sitzenden Göttin (?) (Athena Polias) zu erkennen, auf welche sich vier Frauen, die sich gegenseitig an den Händen halten, zuzubewegen scheinen. Während alle Frauen einen Zweig in der rechten Hand tragen, hält die Vorderste zusätzlich ein von Punkten umgebenes rundes Objekt in der linken Hand, eventuell einen Kranz.

Die Darstellung von ‚Prozessionen‘ zu den Heiligtümern oder in deren Innern scheint im ikonographischen Repertoire der spätgeometrischen Vasenmalerei höchstens eine marginale Rolle eingenommen zu haben. Die ersten eindeutigeren Beispiele von Prozessionsdarstellungen treten erst am Übergang zur archaischen Zeit, insbesondere auf protoattischen Vasen auf²¹⁰. Es handelt sich dabei um Prozessionen von Männern und Frauen, die z. T. von Musikanten begleitet werden. Diese Darstellungen von ‚Prozessionen‘ aus dem 7. Jh. v. Chr. lassen sich – ebenso wie diejenige auf der attisch spätgeometrischen Schale – geradezu als ein ikonographischer Reflex der von Homer beschriebenen Prozessionen lesen²¹¹. Die erste gesicherte attische Darstellung einer Prozession findet sich auf dem ‚Prometheus-Krater‘ aus der Nekropole von Anagyrous bei Vari²¹². Auf dem Kraterfuss sind vier Frauen mit Blüten in den Händen zwischen zwei dorischen Säulen dargestellt, womit für diese Darstellung der sakrale Zusammenhang als gesichert

gelten kann. Prozessionen von Frauen werden auch in der korinthischen Vasenmalerei seit dem letzten Viertel des 7. Jhs. v. Chr. dargestellt²¹³. Hingegen kommen Darstellungen, wie beispielsweise jene auf einer attischen Bandschale in der Sammlung Stavros S. Niarchos in Paris²¹⁴, welche tatsächlich als die Darstellung einer Prozession einer Gesamtgemeinschaft im Sinne einer Polisgemeinschaft interpretiert werden kann, bemerkenswerterweise erst mit dem Beginn des 6. Jhs. v. Chr. auf²¹⁵.

Kompetition von Hetairien in einem intergruppalen Kontext – *stasis*

Anhand der besprochenen archäologischen und literarischen Quellen kommt insgesamt eine deutlich fassbare Intensivierung des Weiheverhaltens der Elite, ein stark kompetitives Denken und Agieren zwischen den verschiedenen Eliten- und Hetairie-Angehörigen bei gleichzeitiger Monumentalisierung der Weihgeschenke zum Ausdruck. Dieses, sich in den früharchaischen intergruppalen Heiligtümern abzeichnende Wettkampfverhalten, führte im 7. Jh. v. Chr. zu Spannungen, welche oftmals in einer *stasis* gipfelten²¹⁶. Dieser Machtwettbewerb und die zumeist damit verbundenen politischen Unruhen wurden durch die Zunahme der sozialen Differenzierung und damit des Spannungsverhältnisses zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft noch weiter verstärkt. Dies wiederum führte in der Folge in den meisten archaischen Poleis zwangsläufig zur *stasis* mit bewaffneten Konflikten, was die Einsetzung von Gesetzgebern unabdingbar machte, die aufgrund der ausserordentlichen Machtgewalt nahtlos in Tyrannenherrschaften überleiteten oder zumindest die politischen Voraussetzungen dazu besessen hätten²¹⁷.

213 Vgl. dazu Tsochos 2002, 191–194.

214 Vgl. dazu u. S. 74 mit Anm. 589 mit der Literatur.

215 Vgl. dazu ausführlich u. S. 73f.

216 Der Begriff *stasis* wird im Rahmen dieser Arbeit nicht auf der Basis der (pseudo)aristotelischen Schrift „Über den Staat der Athener“ beurteilt, da auf deren Grundlage bereits vor dem 6. Jh. v. Chr. von territorial definierten Bürgerverbänden mit einem in Ober-, Mittel- und Unterschicht gegliederten Sozialgefüge auszugehen wäre. Vgl. zu dieser Problematik grundlegend Murray 1993. Der Begriff der *stasis* wird daher für den in der vorliegenden Arbeit relevanten Zeitraum nicht etwa als Kampf zwischen *kaloï* und *kakoi* und damit als eine ‚Revolution von unten‘ aufgefasst, sondern im Sinne der solonischen Dichtung vielmehr als ein bewaffneter Konflikt zwischen verschiedenen Hetairien bzw. zwischen ‚soziozentrierten‘ und ‚egozentrierten‘ aristokratischen Gruppierungen. Mit dem Begriff der ‚Prästasis‘ könnte die Kulttätigkeit in intergruppalen Heiligtümern des 7. Jhs. v. Chr. umschrieben werden, welche neben dem sportlichen Agon über eine unblutige Materialschlacht, über Monumentalität und Aufwand bei Opfergaben und Weihgeschenken ausgetragen wird.

217 Vgl. dazu im Allgemeinen etwa Gehrke 1985; Hölkeskamp 1999; Stahl 2003, bes. 76–88.

207 Vgl. dazu Tsochos 2002, 167–171.

208 Vgl. dazu Tölle 1964; Tsochos 2002, 171–181.

209 Athen Nationalmuseum Inv. A 784, Ende des 8. Jhs. v. Chr. Vgl. dazu LIMC II (1984) 959 Nr. 15 s. v. Athena (P. Demargne); ThesCRA I (2004) 12 Nr. 66 s. v. 1. Processions. Greek Processions (M. True – J. Daehner – J. B. Grossmann – K. D. S. Lapatin).

210 Vgl. dazu Tsochos 2002, 183–191.

211 Ein Reliefpithos in Boston (Museum of Fine Arts Inv. 99506, um 650 v. Chr.), vgl. dazu Tsochos 2002, 183f. mit Anm. 681 mit der weiteren Literatur, zeigt etwa auf dem Hals des Gefässes fünf nach links schreitende Frauen. Die erste Frau ist grösser dargestellt und hält ein Szepter, während die anderen vier Frauen einen rechteckigen, mit Ornamenten reich verzierten Gegenstand auf dem Kopf tragen. Die Szene könnte als Illustration der oben zitierten Iliasstelle (Hom. II. 6, 269–279) gelesen werden: Hekabe, die Gattin des Priamos, schreitet mit den anderen vornehmen Trojanerinnen zum Tempel der Athena.

212 Athen, Nationalmuseum Inv. 16384, um 620 v. Chr. Vgl. dazu Lehnstaedt 1970, 22 mit Anm. 226; Tsochos 2002, 190f.

In Athen²¹⁸ ist die Ursache für die sozial-politischen Probleme des späten 7. Jhs. v. Chr. daher nicht nur in der ökonomischen Not der Bevölkerung des attischen Umlandes zu suchen. Ein ebenso hohes Konfliktpotential ist den Machtkämpfen zwischen den einzelnen athenischen und attischen Hetairien zuzuschreiben, welche in der zweiten Hälfte des 7. Jhs. v. Chr. verstärkt in einen Wettstreit um die höchste Machtposition traten. Dies lässt sich auch anhand des gleichzeitigen archäologischen Befundes der Athener Akropolis deutlich fassen²¹⁹. Die Gruppenbildungen basierten dabei auf dem Geflecht von Verbindungen und Beziehungen zwischen Hegemonen in Athen und in anderen Teilen Attikas, also in einem Zusammenschluss zu einer Hetairie²²⁰. Einen Höhepunkt erreichte dieser Machtkampf in Athen – dem Zentrum des politischen Geschehens auf der attischen Halbinsel – mit dem Machtergreifungsversuch des Kylon um 632 v. Chr. Seine Hetairie wurde eventuell durch bewaffnete Gefolgsleute des Theagenes von Megara, des Schwiegervaters des Kylon unterstützt, der sich aufgrund seiner durch die Heirat besiegelten Allianz mit Kylon dazu verpflichtet sah²²¹. Ob unser Wissen über die Organisationsstruktur der politischen Führungspositionen im Athen des 7. Jhs. v. Chr. genügt, um das in den literarischen Quellen gezeichnete Bild eines einheitlichen Vorgehens der athenischen ‚Polisbeamten‘ gegen Kylon zu bestätigen, muss zumindest fraglich bleiben – dies insbesondere auch vor dem Hintergrund der offenkundig bereits bei Herodot und Thukydides diskutierten Frage, inwiefern die Alkmeoniden die alleinige Schuld am ‚kylonischen

Frevel‘ trugen²²². Zur Abwehr des Usurpationsversuchs des Kylon dürfte sich – wie bei der Verbannung der mit dem ‚kylonischen Frevel‘ behafteten Alkmeoniden – eine temporäre Interessengemeinschaft und Allianz zwischen vormals gegnerischen Hetairien zur Ausschaltung Kylons und seiner Mitverschwörer gebildet haben. Interessant ist nun die Nachricht Herodots, dass zu jener Zeit die Prytanen der Naukrarien die Leitung der Stadt Athen innegehabt hätten²²³. Im vorsolonischen Athen waren es gerade diese Naukrarien, nautisch-militärische Kampf- und Speisegenossenschaften zum Küstenschutz – also eine Art ‚küstennahe‘ Hetairien²²⁴ – die aufgrund ihrer ausgeprägten eigenen Gruppenidentität und infolge ihrer offenkundigen Loyalität zu ihren aristokratischen Anführern, den Prytanen, zur Aufrechterhaltung des oben angesprochenen Gleichgewichts zwischen den attischen Hetairieverbänden und zur Niederkämpfung einer nach der Alleinherrschaft strebenden Hetairie aufgebieten werden konnten. Auf diese Weise konnten sie als machtpolitisches Gegengewicht gegen Tyrannenaspirenden zur Erhaltung der politischen Stabilität und des Sozialfriedens im früharchaischen Athen und auf der attischen Halbinsel eingesetzt werden.

In der daran anschließenden Zeit muss sich in Athen der Wettkampf einzelner Hetairien und Machthaber um mehr Macht und Einfluss noch verstärkt haben, was freilich zu einer immer stärkeren Konzentration von Reichtum – vor allem in dessen wichtigster Erscheinungsform, dem Landbesitz – in den Händen einzelner Hegemonen (später als Eupatriden bezeichnet) führte²²⁵. Solon zeichnet in seiner *Eunomia*-

218 Die sozial-politischen Vorgänge sind im Falle von Athen freilich besonders eingehend und ausführlich untersucht worden, so dass hier eine summarische Zusammenfassung genügen mag. Vgl. dazu grundlegend etwa Welwei 1992a, 133–161; Welwei 1998, 140–143; Stahl 2003, bes. 176–266; Wallace 2007 mit jeweils ausführlichen Literaturhinweisen.

219 Vgl. etwa Scholl 2006, 121: „Die Prachtentfaltung der Reichen in Olympia, im Zentralheiligtum ihrer Polis Athen und auf ihren Grabanlagen, vor allem im Kerameikos, stand im denkbar schärfsten Gegensatz zur offenbar verzweiferten Lage grosser Teile der Landbevölkerung, wie sie uns in Solons Dichtung so klar vor Augen tritt.“ Vgl. dazu etwa auch Osborne 1989; Wallace 2007, 50. Hingegen erkennt Parker 1996, 42 im archäologischen Befund keinen Reflex der sozialen Spannungen.

220 Möglicherweise handelt es sich bei der bei Plut. Solon 13, 1 vorliegenden Tradition, in welcher für die Zeit vor den Reformen des Solon von drei regionalen Parteien (*staseis*) die Rede ist, um eine Verwechslung mit den für die nachsolonische Zeit bekannten Gruppierungen.

221 Anders als bei Thuk. 1, 126 findet sich bei Hdt. 5, 71 kein Hinweis darauf, dass Kylon und seine Hetairie von Gefolgsleuten des Theagenes unterstützt wurde. Möglicherweise ist diese Version erst während des athenisch-megarischen Konfliktes vor dem Ausbruch des Peloponnesischen Krieges entstanden, um die Exekution der Hetairie des Kylon mit einer existentiellen Bedrohung Athens durch eine feindliche Besetzung auf der Akropolis zu rechtfertigen. Vgl. dazu Welwei 1992a, 134f.

222 Vgl. etwa Welwei 1992a, 136f.: „Gegen Kylons Hetairie wurde keine Adelsgefolgschaft, sondern das Aufgebot der Athener oder zumindest ein Teil der Wehrfähigen der Polisgemeinschaft mobilisiert. Die Belagerung der Verschwörer leiteten die zuständigen Polisbeamten.“ Sowohl Herodot als auch Thukydides erwähnen nicht, dass der Alkmeonide Megakles während des Machtergreifungsversuchs des Kylon Archon war, obwohl dies in perikleischer Zeit in Athen zweifellos bekannt war. Während Hdt. 5, 71 die Schuld der Alkmeoniden am Tod des Kylon und seiner Hetairie zwar betont, gleichzeitig aber behauptet, dass die Prytanen der Naukrarien damals die höchsten Polisbeamten gewesen seien, korrigiert Thuk. 1, 126 diese Nachricht dahingehend, dass in älterer Zeit die neun Archonten die Polis leiteten, was als Versuch verstanden werden kann, die Alkmeoniden zu entlasten. Vgl. dazu Welwei 1992a, 133–137; Welwei 1998, 141. Diesbezüglich vorsichtig ist auch Wallace 2007, 52f.

223 Hdt. 5, 71.

224 Für eine Zusammenstellung sämtlichen Quellenmaterials zu den Naukrarien und eine ausführliche Diskussion der Rekonstruktion dieser früharchaischen Institution in der Forschung vgl. Wallinga 2000. Vgl. auch Welwei 1992a, bes. 136f. Naukrarien lassen sich ausserhalb Athens anhand der Schiffsweiungen im Heraion für Samos (vgl. dazu o. S. 30) und durch die Dichtung des Archilochos für Thasos/Paros belegen.

225 Vgl. dazu allgemein etwa Davies 1981; Link 1991, 13–43. Hier liegt erstmals – allerdings aus dem 4. Jh. v. Chr. – ein schichtbildender Begriff aus emischer Sicht vor.

Elegie²²⁶ diesbezüglich ein düsteres Bild: Während die Göttin Athena ihre Polis beschirmt, wollen die „Bürger“ (ἄσποί) aus Habsucht und Unverstand Athen zugrunde richten. Die Führer (Hegemones) des Demos wissen sich in ihrer Gier nach Reichtum nicht zu zügeln und vergreifen sich sogar an heiligem Gut und ‚öffentlichem‘ Besitz. Der von ihm aufgezeigte Ausweg zielt darauf ab, die Konkurrenz und die Unterschiede zwischen den einzelnen Gruppen in einer timokratischen Verfassung zu verankern und damit hin zu einer Gesamtidentität der einzelnen Gruppenidentitäten und nicht zu einer Zersplitterung der Bürgerschaft. Die gesamte Bürgerschaft soll die Polisordnung tragen. Jeder einzelne soll rechtlich handeln, sich mit der Polis identifizieren und durch sein Verhalten dazu beitragen, die *eunomia*, die gottgewollte und die gerechte Ordnung, im öffentlichen Leben wiederherzustellen. Wie A. Scholl zu Recht festhält, „[...] wirkt es fast wie eine Illustration zu Solons 3. Elegie, dem ‚Eunomia-Gedicht‘, in dem er die unverschämte Habgier seiner Standesgenossen geißelt, wenn diese auf dem Höhepunkt der sozialen Spannungen am Ende des 7. Jahrhunderts mit der Stiftung der ersten statuarischen Votive und der ältesten Schatzhäuser auf der Akropolis ihrer konkurrierenden Selbstdarstellung eine neue Qualität geben. In diesen Zusammenhang fügt sich auch der erste olympische Wagensieg eines Atheners, des Alkmaion aus dem gleichnamigen Aristokratengeschlecht im Jahr 612.“²²⁷

Das in den späteren Quellen gezeichnete Bild über die extreme Not der attischen Landbevölkerung ist zu relativieren und nicht im Umstand zu suchen, dass sich der gesamte anbaufähige Boden Attikas im Besitz einer zahlenmäßig kleinen Oberschicht befand²²⁸. Das Hauptproblem bestand vielmehr darin, dass die nach der Darstellung Solons in breiten Kreisen der attischen Bevölkerung herrschende Unzufriedenheit und Empörung über die krasse Willkür und Besitzgier einzelner Führungsgeschlechter in Athen für eine Hetairie die Basis für das Erlangen der Alleinherrschaft sein konnte. Vor diesem Hintergrund gilt es nicht nur die Tatsache zu beurteilen, dass Solon – selber ein An-

gehöriger der Eupatridai – sowohl bei einflussreichen Hetairien als auch beim Demos auf eine breite Unterstützung zählen konnte, indem er nicht nur die Tyranis sondern auch die Hybris der Elite aufs schärfste verurteilte. Die sozial-politischen Veränderungen in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. zielten darauf ab, durch die Bildung einer Gesamtidentität im Sinne einer Polisgemeinschaft die Konkurrenz zwischen den einzelnen Gruppen einzudämmen. Auch dann, wenn die Unterschiede zwischen den einzelnen Gruppen, die bei der Grösse Attikas vor allem lokal bedingt waren, bei weitem nicht vollständig verwischt wurden.

Am Ende des 7. Jhs. v. Chr. kam es auch auf Samos zu solchen sozial-politischen Wirren, bei welchen die Geomoroι, also die eigentlichen Grundbesitzer und samischen Herren, untereinander um die höchste Statusposition, also um die Tyranis, wetteiferten. Nach Plutarch²²⁹ kam es um 600 v. Chr., im Anschluss an die erfolgreiche Verteidigung der samischen Kolonie Perinthos gegen die Megarer, zu einem innenpolitischen Umsturz²³⁰. Die neun samischen Strategen kehrten von ihrer erfolgreichen Verteidigung der Kolonie zurück und beseitigten mit Hilfe der 600 gefangenen Megarer die auf Samos Herrschenden, die Geomoroι, welche dem Bürgerverband gegenüber eine kompromisslose Haltung eingenommen haben sollen, und ‚befreiten‘ die Polis. Als die Polis ‚befreit‘ war, wurden Megarer, die darauf Anspruch erhoben, zu Bürgern ernannt²³¹. Kurz zuvor sollen die Geomoroι ihrerseits einen gewissen Demoteles nach einer etwa zehnjährigen *μοναρχία* ermordet haben²³². Diese sozialen Spannungen dürften sich – ähnlich wie in Athen – durch die Verschlechterung der ökonomischen Lage der Bauern noch zusätzlich verstärkt haben. Im selben Zeitraum ist auch in Megara von einer *stasis* auszugehen, wobei sich nicht entscheiden lässt, ob die sozial-politischen Vorgänge in Samos von denjenigen in Megara, oder umgekehrt, abhängig sind²³³.

229 Plut. qu.Gr. 57.

230 Perinthos wurde von Samos um 602 v. Chr. auf einer Halbinsel an der thrakischen Küste der Propontis angelegt. Vgl. dazu Shipley 1987, 51; Hamdi Sayar 1998; DNP IX (2000) 574f. s. v. Perinthos (l. von Bredow). Auch wenn die Nachricht des Plutarch, welche von Legon 1981, 122; Figueira 1985, 287f. überzeugend um 600 v. Chr. angesetzt wird, nicht genau datiert werden kann, so dürfte der Angriff der Megarer nicht lange nach der Gründung von mehreren samischen Kolonien an der Nordküste der Propontis erfolgt sein, da die Megarer dadurch ihre Handelsinteressen in diesem Gebiet gefährdet sahen. So auch Gehrke 1986, 119; Shipley 1987, 52 mit Anm. 21; Robinson 1997, 118; Hamdi Sayar 1998, 93; Wallace 2007, 57. Zu der wohl vertrauenswürdigen Basis von Plutarch's Bericht vgl. Okin 1985.

231 Plut. qu.Gr. 57. Vgl. dazu auch Wallace 2007, 57.

232 Plut. qu.Gr. 57. Shipley 1987, 49 geht davon aus, dass die Herrschaft des Demoteles, bei welcher es sich wohl um eine Tyranis gehandelt hat, „[...] interrupted the last years of Geomoric rule and was symptomatic of their declining power“.

233 Vgl. dazu Wallace 2007, 57: „It is hard to decide whether the Samians were inspired to ask the Megarians to help expel

226 Solon fr. 3 Gentili-Prato = 4 West. Vgl. dazu etwa Stahl 1992 und zusammenfassend Welwei 1992a, bes. 150–152 und die ausführliche Interpretation von Mülke 2002, 88–159.

227 Scholl 2006, 121.

228 Vgl. dazu Aristot. Ath. pol. 2, 2, 3; Plut. Solon 13, 2, 3. In diesem Sinne zuletzt etwa wieder Scholl 2006, 120: „Spätestens seit der Mitte des 7. Jahrhunderts hat sich die ökonomische Lage der Bauern dann in so dramatischer Weise verschlechtert, dass viele ihre Freiheit verloren, in Schuldknechtschaft fielen und in die Sklaverei verkauft wurden. Gestützt auf das 2. Kapitel der aristotelischen Athenaiōn Politeia [Aristot. Ath. pol. 2, 2, 3] sehen manche Historiker die Mehrheit der Bevölkerung Athens im 7. Jahrhundert unter der Knute der Eupatriden, ausgebeutet von einer aristokratischen Minderheit.“ Basierend auf Forrest 1966, 145–160, bes. 150–156.

Als die Siedlung Ephesos unter der Herrschaft des Tyrannen Pindaros (ca. 560 v. Chr.) stand und König Kroisos (ca. 560–547 v. Chr.)²³⁴ die Herrschaft des Lyderreiches auszudehnen begann, kam es nach Kallimachos zu Machtkämpfen innerhalb der Führungselite und zwischen den einzelnen Hetairien²³⁵. Nachdem Pindaros die Stadt verlassen hatte, tötete dessen Sohn einen gewissen Pasikles, einen Vertrauten des exilierten Tyrannen Pindaros²³⁶. Allgemein erkennt man in Pasikles einen *aisymnetes*. Pasikles wird von Kallimachos jedoch als Archon bezeichnet, wobei sich nicht mehr entscheiden lässt, was mit dem Etikett Archon gemeint sein könnte – eine institutionalisierte Magistratur oder eine einer Tyrannis ähnliche Machtstellung. Kurz vor der Mitte des 6. Jhs. v. Chr. kam es demnach in Ephesos zu einer *stasis*, so dass man sich gemäss der Suda veranlasst sah, den Athener Aristarchos für fünf Jahre mit uneingeschränkten Vollmachten auszustatten und ihn mit der politischen Neuordnung der Stadt zu beauftragen²³⁷.

Nach Herodot²³⁸ und Plutarch²³⁹ kam es um die Mitte des 6. Jhs. v. Chr. auch in Milet zu einer *stasis*, schweren inneren Unruhen, in welche auch die Bewohner des milesischen Umlandes involviert gewesen sein sollen. Bereits zuvor wurden die Tyrannen namens Thoas und Damasenor gestürzt²⁴⁰, worauf Milet nach Plutarch von einem Parteienstreit zwischen den *ploutis* und den *cheiromacha* zerrissen war²⁴¹. Die sozialen Spannungen dürften sich daher auch hier durch die Verschlechterung der ökonomischen Lage der Handwerker und der Bauern noch zusätzlich verstärkt haben. Herodot scheint zwar nur von einer langen *stasis* zu sprechen²⁴², wobei diese Passage auch dahingehend verstanden werden kann, dass die *stasis* zur Zeit des Tyrannen Aristagoras (kurz vor dem Abfall von den Persern um 500 v. Chr.) zwei Generationen zu-

rücklag und nicht zwei Generationen gedauert hatte²⁴³. Unabhängig von dieser Frage dürfte die *stasis* in Milet, welche durch ein Schiedsgericht der Parier beendet wurde, noch vor der Mitte des 6. Jhs. v. Chr. anzusetzen sein²⁴⁴.

Wie bereits angedeutet, wurden im Zuge dieser sozial-politischen Wirren in allen hier behandelten Siedlungsgemeinschaften Heilige Strassen erbaut. Handelt es sich damit um mehr als ‚nur‘ eine Auffälligkeit im archäologischen Befund, wenn man vor diesem Hintergrund erneut die in der Forschung allgemein betonte Hauptaufgabe von Prozessionsritualen – nämlich die Stärkung des Zusammenhalts einer Gemeinschaft, die Möglichkeit zu repräsentativer Selbstdarstellung sowie die Schaffung von Identität – beleuchtet? Als Grundlage zur Beantwortung dieser Frage dient die nun folgende Vorlage des archäologischen Befundes der archaischen Prozessionsstrassen von Samos, Ephesos, Milet und Athen.

their oligarchy because the Megarians had already expelled their own, or whether the Megarians were reluctant to return home because their city was still oligarchic. In the latter case, the Samians' success against the Geomoroï could well have inspired the mass's revolt in Megara. Even so, it remains possible that the Megarian revolt followed the Athenians' in 594/3 and was inspired by it." Zur *stasis* in Megara vgl. Wallace 2007, 56f. mit der weiteren Literatur.

234 Zur Datierung der Regierungszeit des Kroisos vgl. u. S. 49 mit Anm. 341.

235 Kall. fr. 102 Pfeiffer = Aitia 8, 11.

236 Vgl. dazu Huxley 1966, 109f.; Muss 1994, 27f.; Hölkeskamp 1999, 109f.; Muss 2008b, 49.

237 Suda s. v. Aristarchos E 3894. Vgl. dazu ausführlich u. S. 80f.

238 Hdt. 5, 28–30

239 Plut. qu.Gr. 32.

240 Zu der umstrittenen zeitlichen Stellung der Tyrannen vgl. zuletzt Niemeier 1999, 400–402; Herda 2005, 292; Herda 2006, 18 Anm. 59. Allgemein wird deren Tyrannis jedoch an den Beginn des 6. Jhs. v. Chr. bzw. in die Jahre vor 560 v. Chr. datiert.

241 Plut. qu.Gr. 32.

242 Hdt. 5, 28: „[...] κατέπερθε δὲ τούτων ἐπὶ δύο γενεὰς ἀωδρῶν νοσήσασα ἐς τὰ μάλιστα στάσι, μέχρι οὐ μιν Πάριοι κατήρτισαν.“

243 In diesem Sinne Herda 2006, 18 Anm. 59. Vgl. dazu bereits die deutsche Übersetzung von Feix 2000/2001, 673: „Zwei Menschenalter früher hatte es unter Bürgerkriegen gelitten [...].“

244 Zum Schiedsgericht der Parier vgl. u. S. 81f. Die Historizität dieser Ereignisse wird in der Forschung nicht weiter bestritten. Vgl. dazu insbesondere Hölkeskamp 1999, 214–217; Gorman 2001, 101–121. Zur Geschichte Milets im 7. und 6. Jh. v. Chr. vgl. ausserdem etwa Berve 1967, 100–102. 578–581; Robertson 1987; Faraguna 1995; de Libero 1996, 355–365. Nach Herda 2006, 18 Anm. 59 passt eine Datierung des Endes der *stasis* um die Mitte des 6. Jhs. v. Chr. sehr gut zum Zeitpunkt des Vasallenvertrags zwischen Milet und dem Perserkönig Kyros (Hdt. 1, 141) sowie zum Beginn des Baus von Tempel II in Didyma. Aus diesem Grunde nimmt auch Niemeier 1999, 402–404 an, der zusätzlich auf geringere milesische Keramikexporte in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. hinweist, dass die *stasis* noch vor der Mitte des 6. Jhs. v. Chr. beigelegt worden ist.

HEILIGE STRASSEN – BEFUNDDISKUSSION

Die archaische Heilige Strasse von Samos – Verlauf, Ausstattung und Datierung

Um 600 v. Chr.²⁴⁵ wurde das Temenos des Heraions von Samos beträchtlich erweitert, von 100 auf 120 m auf rund 320 auf 330 m²⁴⁶. Die Westgrenze des Heiligtums wurde wohl von einer Basenreihe westlich des ‚Rhoikostempels‘ gebildet, die heute zum Teil von den Fundamenten des zweiten Dipteros überlagert wird²⁴⁷. Aufgrund zugehöriger Decksteine mit Plinthenleeren trugen die Basen mit Sicherheit Weihgeschenke²⁴⁸, bei welchen es sich eventuell um Dreifüsse gehandelt hat²⁴⁹. Diese waren offenbar entlang einer am Heiligtum nach Süden führenden Strasse errichtet worden²⁵⁰. E. Buschor ging dabei von einer Abzweigung einer „alten Landstrasse“ aus, welche von Westen zum Heiligtum führt, um in der Folge nach Norden, ins Landesinnere abzubiegen (die ‚Nordweststrasse‘)²⁵¹.

245 Obwohl bis jetzt ein stratigraphischer Beleg für die Erweiterung des Heraions um 600 v. Chr. fehlt, wird diese Datierung in der Forschung allgemein akzeptiert.

246 Vgl. dazu Kienast 1998, 118 mit Anm. 29 und Kienast 2007, 207: „Unabhängig von solchen Rekonstruktionsüberlegungen hat die Aufdeckung des Tores [an der Heiligen Strasse] darüber hinaus ein bemerkenswertes Ergebnis erbracht: Die Temenosmauer schliesst nach Süden einfach rechtwinkelig an das Propylon an und führt mit kleinen Vorsprüngen offensichtlich geradewegs zum Meer, dessen Abstand zum Tor rund 180 m beträgt. Daraus folgt, dass das gesamte Areal südlich der Heiligen Strasse bis zur Uferlinie zum Bezirk des Heiligtums gehört. Das wiederum bedeutet nach unserem derzeitigen Kenntnisstand, dass das Heraion von Samos – mit Ausnahme von Olympia und Epidauros – das Heiligtum mit der grössten Flächenausdehnung in ganz Griechenland war.“

247 Zu den sachlichen Gründen, die beim Bau des zweiten Dipteros zur Auflösung dieser westlichen Temenosgrenze führten vgl. Kienast 1998, 117–131.

248 Buschor 1930, 51–53 bezeichnet die Basen als Überreste eines Zaunes. Nach Kienast 1992a, 193f. handelt es sich bei der Basenreihe tatsächlich um die westliche Temenosbegrenzung, die jedoch sicher keine Zaunpfosten getragen hat. Unklar bleibt dabei, zu welchem Zeitpunkt diese Weihgeschenke errichtet wurde.

249 Dies vermutet Schede 1929, 9 aufgrund zahlreich gefundener Bronzereste.

250 So Buschor u. a. 1928, 52. In diesem Sinne auch Kyrieleis u. a. 1985, 365, die dabei auf die ebenfalls von einer Weihgeschenke-reihe flankierte ‚Nordsüdstrasse‘ verweisen. Bei dieser Strasse handelt es sich jedoch um eine *innerhalb* des Heiligtums verlaufende Strasse.

251 Zu dieser Strasse, deren Anlage bis auf weiteres nicht datiert werden kann, vgl. Buschor u. a. 1928, 52; Buschor 1930, 56. Zu einer allfälligen Verbindung zwischen der ‚Nordweststrasse‘ und der ‚Nordsüdstrasse‘ vgl. u. S. 47.

Das zentrale Bauprojekt jener Zeit stellte neben der Erweiterung des Temenos insbesondere die Errichtung von zwei ins Heiligtum führenden Strassen dar. Es handelt sich dabei einerseits um die ‚Nordsüdstrasse‘²⁵² und andererseits um die Heilige Strasse, durch welche sich der Charakter des Heiligtums grundlegend änderte (*Taf. 4*). Im Kern des Heiligtums, d. h. im Bereich des Altarplatzes sind hingegen anscheinend keine grundlegenden Veränderungen vorgenommen worden. Der Hekatompedos und die Südhalle blieben wohl bis zur Errichtung des ‚Rhoikostempels‘ bestehen²⁵³. Möglicherweise wurde zu dieser Zeit das Vorpflaster der Südhalle angelegt²⁵⁴ und der Altar erneuert²⁵⁵.

Der Beginn der rund 6 km langen Heiligen Strasse, deren Bau sich durch stratigraphische Untersuchungen in die Jahre um 600 v. Chr. datieren lässt²⁵⁶, ist jedoch an einem ganz anderen Ort, nämlich in der Stadt Samos zu suchen. Das Siedlungsgebiet der archaischen Stadt nahm seit dem späten 7. Jh. v. Chr. die gesamte Ausdehnung der heutigen Stadt ein und erstreckte sich vom Kastrohügel bis in das Gebiet des Klosters Spiliani (*Taf. 1 a*). Trotz einer regen Grabungstätigkeit in den letzten Jahrzehnten, die sich auf das antike Stadtgebiet konzentrierte, steht eine Publikation dieser Ergebnisse mit Ausnahme der Stadtmauer und des Eupalineion²⁵⁷ noch weitgehend aus²⁵⁸. Die generelle Ausdehnung der Niederlassung

252 Diese Bezeichnung geht auf Buschor 1930, 56 zurück. Zur ‚Nordsüdstrasse‘ vgl. u. S. 47–49.

253 Eine genaue stratigraphische Datierung für die Niederlegung des Hekatompedos fehlt bis jetzt. Gemäss den stratigraphischen Untersuchungen von Walter 1968, 89 im Kanal westlich der Südhalle und im Bach südöstlich der Südhalle wurde im Zusammenhang mit den Planierungsarbeiten für den ‚Rhoikostempel‘ lediglich der nördliche Teil der Südhalle aufgegeben und der Kanal westlich der Halle aufgefüllt.

254 Walter 1968, 88.

255 Vgl. dazu o. S. 21 Anm. 65. Zu welchem Zeitpunkt die Naiskoi um den Altarplatz aufgegeben wurden muss bis zur Veröffentlichung der Ausgrabungsergebnisse von H. Walter offen bleiben.

256 Vgl. dazu ausführlich Kyrieleis u. a. 1985, bes. 418–432; Kienast 2000, 576; Kienast 2007, 202 Anm. 9. Dadurch wird die Annahme von Walter 1990, 83f. mit Abb. 92, dass die Heilige Strasse bereits um 650 v. Chr. errichtet wurde, obsolet. Der Annahme von H. Walter folgt hingegen Herda 1995b, 134.

257 Zum Eupalineion vgl. Kienast 1995; Kienast 1996b, 136; Lang 1996, 221f.

258 Tsakos 1996, 121: „Die noch ausstehende Untersuchung und Veröffentlichung der Funde hängt damit zusammen, dass der Antikendienst gezwungen ist, ständig neue Notgrabungen

lässt sich für die geometrische Zeit anhand beweglicher Funde und weniger Reste von Mauerzügen auf die Gegend zwischen der Agora und dem Hafen eingrenzen²⁵⁹ (*Taf. 1 a*). Aufgrund der wenigen baulichen Reste und der Existenz von Gräbern hatte das Siedlungsgebiet während der geometrischen Zeit den Charakter von einzelnen gewachsenen Siedlungskernen (Streusiedlung), in deren Bereich auch die Toten bestattet wurden²⁶⁰. Im 7. Jh. v. Chr. breitete sich das Siedlungsgebiet aufgrund der in Brunnen und der in den Höhlungen zum Abbau der sogenannten Seifen-erde gemachten Funde weiter aus²⁶¹. In einer grösseren Grabung im Zentrum der heutigen Stadt wurden auch archaische Mauerabschnitte gefunden, die sich nach K. Tsakos sowohl nach dem antiken als auch nach dem neuen Strassennetz richten, zugleich aber auch nach den Höhenlinien²⁶².

Die Stadtmauer, deren erste Phase ins 6. Jh. v. Chr. zu datieren ist, umfasst ein Areal von ca. 1,2 km² und hat eine Länge von mehr als 6 km²⁶³ (*Taf. 1 a*). Der Hafen wurde in den Befestigungsring einbezogen und darüber hinaus von einer mächtigen Mole geschützt, einem Wellenbrecher von rund 300 m Länge, der schon die Bewunderung Herodots hervorgerufen hatte²⁶⁴. Untersuchungen an einem Neubau des Dammes ergaben, dass der moderne Damm Teile der archaischen Mole überdeckt²⁶⁵.

Die weiteren Kenntnisse über den Stadtplan, über Lage und Form der Plätze sowie das Aussehen der ‚öffentlichen‘ Bauten sind dagegen noch sehr lückenhaft, zumal die antike Siedlung durch die moderne Stadt überbaut ist. In der Nähe des Hafens wurden

Teile eines Stylobats aus mächtigen Porosblöcken – wahrscheinlich von einem Tempel – entdeckt²⁶⁶.

Der Beginn der Heiligen Strasse und ihr Verlauf durch das Stadtgebiet lassen sich mit einiger Sicherheit rekonstruieren. Die Heilige Strasse nahm ihren Ausgang wohl bei der Agora der antiken Siedlung, weil an dieser Stelle für eine Formierung der grossen polisgemeinschaftlichen Prozession genügend Platz vorhanden war. Mit Sicherheit bestand eine Anbindung an den weiter östlich liegenden Hafen²⁶⁷. Vom Hafen aus konnten die Prozessionsteilnehmer nicht nur über die Heilige Strasse zum Heraion gelangen, sondern auch über den Seeweg zum ‚Heiligen Hafen‘²⁶⁸. Ob der Strassenabschnitt zwischen Hafen und Agora ein Bestandteil der Heiligen Strasse war, muss jedoch offen bleiben, da sich die Prozession erst auf der Agora formiert haben dürfte. Nördlich der zum Hafen führenden Strasse wurden die Reste eines mächtigen Dionysostempels aufgedeckt, dessen erste Phase ins 4. Jh. v. Chr. datiert²⁶⁹. Von der Agora führte die Heilige Strasse durch das gesamte Stadtgebiet und von dort weiter zum Heiligtum der Artemis Chesias, das ausserhalb des Stadtgebietes bei den Sümpfen der Glyphada nachgewiesen werden konnte²⁷⁰ (*Taf. 1 a*).

266 Vgl. dazu Tsakos 1980b, 464; Tsakos 2007, 193.

267 Zu den im Stadtgebiet freigelegten Abschnitten der antiken Hauptverkehrsachsen und der Lage der Agora vgl. Kyrieleis u. a. 1985, 366 und Tsakos 2011, 90–93. Nach Tsakos 2011, 90f. handelt es sich bei der 4,40 m breiten sogenannten Strasse 2 um die Fortsetzung der Heiligen Strasse innerhalb des Stadtgebietes, die Verbindungsstrasse zwischen Agora und Hafen. Von der Strasse 2 geht im Bereich der Agora die zweite nachgewiesene Hauptverkehrsachse der Stadt ab, die sogenannte Strasse 1 (*Taf. 1 a*). Zur Strasse 2 bzw. einem 6 m langen Strassenstück, das ca. 190 m westlich der antiken Hafenmauer im Keller eines modernen Hauses freigelegt wurde, vgl. bereits Tölle-Kastenbein 1975, 208–211 (dort als ‚Hauptstrasse A‘ bezeichnet).

Bei der Strasse 1 handelt es sich um eine 4,40 m breite, mit grossen Quaderplatten gepflasterte Strasse, welche nach Tsakos 2011, 90 mit einem Programm für die Erneuerung der Hauptstrassen zu verbinden ist, das auch die Heilige Strasse betraf und in die Jahre um 200 n. Chr. zu datieren ist. Da der Verlauf der Heiligen Strasse nachweislich bis in römische Zeit respektiert, die Strasse dabei jedoch mehrmals erneuert wurde, dürften auch die innerhalb des Stadtgebietes freigelegten römischen Strassenabschnitte den Verlauf der archaischen Hauptverkehrsachse widerspiegeln. In diesem Sinne auch Tsakos 2011, 91.

268 Zum ‚Heiligen Hafen‘ vgl. o. S. 22.

269 Vgl. dazu Tsakos 1996, 122; Tsakos 2007, 194; Tsakos 2011, 96. Innerhalb des Stadtgebietes dürfte die Heilige Strasse mindestens noch an einem weiteren Tempel vorbeigeführt haben. Es handelt sich dabei um einen Aphroditetempel südlich der Agora. Die erste Bauphase dieses Tempels wird von Tsakos 1996, 122; Tsakos 2007, 194; Tsakos 2011, 96 ebenfalls ins 4. Jh. v. Chr. datiert. Nach Tsakos 2007, 194 dürften aber beide Kulte bis in archaische Zeit zurückreichen.

270 Von den Bauten des Heiligtums kamen ein Teil eines archaischen Gebäudes sowie eine Steinbasis einer Holzsäule zutage, bei welchen es sich wahrscheinlich um Reste eines Tempels handelt. Daneben wurde ein 3,30 m breiter, in hellenistische Zeit zu datierender Weg aufgedeckt, der von der

vorzunehmen und dass sich aus den daraus folgenden Entdeckungen neue Verpflichtungen und Zwänge ergeben.“ Zur Siedlung und den Befunden der geometrischen und archaischen Zeit vgl. Tölle 1969; Tölle-Kastenbein 1975; Lang 1996, 219f.; Kienast 1996b und insbesondere Tsakos 2007; Tsakos 2011 mit der weiteren Literatur.

259 Vgl. dazu Tsakos 2007, 190 mit Anm. 11 f.; Tsakos 2011, 87.

260 So auch Tsakos 2007, 191; Tsakos 2011, 87. Zu der vom 9. bis zum 7. Jh. v. Chr. genutzten Nekropole in der Gegend des Gymnasions vgl. Tsakos 2011, 87 mit Anm. 38 mit der weiteren Literatur.

261 Vgl. dazu zusammenfassend Tsakos 2007, 192–194; Tsakos 2011, 88 mit Anm. 39.

262 Tsakos 2007, 193.

263 Die Stadtmauer weist drei Phasen auf. Sie behielt in allen Phasen weitgehend den gleichen Verlauf bei: weit oberhalb der Siedlungsgrenze, jenseits des Bergrückens Ampelos, der die Stadt nach Norden abschirmt. Bei der ersten Phase handelt es sich um eine weitgehend zerstörte Polygonalmauer. Charakteristisch sind die massiven Tore und Türme sowie die geringe Zahl an Befestigungstürmen. Die heute noch sichtbaren Reste stammen zum Grossteil von der zweiten Phase der Stadtmauer (Ende 4./Anfang 3. Jh. v. Chr.). Zur Stadtmauer vgl. Kienast 1978; Kienast 1996b, 134; Lang 1996, 218f.

264 Hdt. 3, 60.

265 Zu Hafen und Mole vgl. Lehmann-Hartleben 1923, 55–57. 74; Jantzen 1969, 374f. mit Plan 2; Tölle-Kastenbein 1976, 72–82; Simossi 1991; Kienast 1996b, 135; Lang 1996, 220f.

In diesem Bereich befand sich die bedeutendere Nekropole von Samos²⁷¹, die Westnekropole²⁷² (*Taf. 1 a*). Das Hauptbestattungsgebiet erstreckte sich seit

Heiligen Strasse zu einem jüngeren Tempel führt, welcher sich auf der Anhöhe an der Stelle der frühchristlichen Basilika der Panajitsa befand. Inmitten der Sümpfe wurden mit Weihgaben verfüllte Gruben entdeckt, welche eine grosse Menge an Idolen sowie Gefässen aus lakonischen, attischen und ostionischen Werkstätten enthielten. Die Ausübung des Kultes wird nach Ausweis der Funde ohne genauere zeitliche Eingrenzung ins 6. Jh. v. Chr. gesetzt. Der grösste Teil der Funde ist jedoch in das dritte Viertel des 6. Jhs. v. Chr. zu datieren. Das Heiligtum ist insbesondere von der Erzählung Herodots (Hdt. 3, 48) über das Schicksal von 300 kerkyräischen Knaben bekannt, die der korinthische Tyrann Periandros, der Kerkyra für den Mord an seinem Sohn bestrafen wollte, zu Alyattes von Lydien geschickt hatte, um sie dort kastrieren zu lassen. Als die Korinther in Samos anlegten, gelang es den Knaben, mit Hilfe der Samier ins Artemisheiligtum zu fliehen und auf diese Weise ihrem Schicksal zu entgehen. Zum Artemisheiligtum vgl. Tsakos 1980a; Tsakos 1996, 122; Pipili 2001; Tsakos 2007, 194; Tsakos 2011, 95. Zum im Bereich des Artemisheiligtums gefundenen Kuros mit der Weihinschrift des Leukios vgl. Freyer-Schauenburg 1974, 69 Nr. 35; Tsakos 2007, 194; Franssen 2011, 76.

- 271 Die Nordnekropole dehnt sich über den ganzen Ostabhang des Ampelos aus. Während die Bestattungsformen denjenigen der Westnekropole entsprechen, wurden in der Nordnekropole interessanterweise zwei Fragmente von Kuroi gefunden, die in der Westnekropole unbekannt sind. Die beiden Kuroifragmente, die von Freyer-Schauenburg 1974, 100–102 Nr. 53; 104f. Nr. 56 um 540–530 v. Chr. bzw. in das dritte Viertel des 6. Jhs. v. Chr. datiert werden, wurden in der Nähe von zwei Rundgräbern gefunden und sind eventuell mit diesen in Verbindung zu setzen. Da die nachgewiesenen Bestattungen bis zum jetzigen Zeitpunkt nicht vor die zweite Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. zurückreichen, ist m. E. nicht auszuschliessen, dass die Anlage der Nordnekropole im Zusammenhang mit der teilweisen Aufgabe bzw. Verlegung der Westnekropole in der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. zu sehen ist.

Vom Ende des 4. Jhs. v. Chr. sind zudem mehrere Bestattungen im Gebiet östlich der Stadt und einzelne in der weiteren Umgebung bekannt. In späthellenistischer und römischer Zeit dienten die Hänge der Hügel direkt ausserhalb der Mauern zur Errichtung der bekannten Felskammergräber. Vgl. dazu und zur Nordnekropole Boehlau 1898; Karo 1933, 255f.; Tölle-Kastenbein 1976, 92–103; Philipp 1981; Löwe 1996, 104f.; Fabricius 1996; Tsakos 1996, 131; Tsakos 2007, 195.

- 272 Nach Ausweis der Funde waren Bestattungen in der Westnekropole seit mindestens spätgeometrischer Zeit üblich. Neben Gräbern und Brandopfern aus spätgeometrischer und früharchaischer Zeit fanden sich dort archaische Bestattungen in Stein- und Tonsarkophagen. Zahlreich sind die Bestattungen von Kleinkindern in grossen Gefässen und kleinen Kistengräbern. In der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. war diese Nekropole das Hauptbestattungsgebiet der Polis Samos. Aus dem letzten Viertel des 6. und dem Beginn des 5. Jhs. v. Chr. sind nur noch wenige Bestattungen aus dem Westteil der Nekropole bekannt, während im Ostteil die Bestattungen, wie auch die Bestattungsform in Sarkophagen wohl eingestellt wurden. Vgl. dazu Tsakos 2007, 197. Die Nekropole des 5. und 4. Jhs. v. Chr. befand sich weiter im Westen, wie die marmornen Anthemien-Stelen und die rechteckigen Trapezai zeigen, die in der Umgebung der Ebene Chora bzw. im Gebiet nordwestlich der Glyphada aufgefunden wurden. Zur Westnekropole vgl. Boehlau 1898; Buschor 1933b; Karo 1933, 255f.; Tsakos 1969a; Tsakos 1969b, 388–390; Tsakos 1970, 417f.; Freyer-Schauenburg 1974, 174–184; Tsakos 1979, 353f.; Tsakos 1980b, 471f.; Fabricius 1996; Löwe 1996; Tsakos 1996, 123–131; Tsakos 2001 und Tsakos 2007, 195–197.

dem frühen 7. Jh. v. Chr. über ein grosses Gebiet auf hügeligem, terrassenförmig ansteigendem Gelände nördlich der Sümpfe der Glyphada und des Artemisheiligtums. Die Heilige Strasse dürfte demnach sowohl die Westnekropole als auch das Artemisheiligtum erschlossen haben. Inwieweit die Gräber auch direkt an der Strasse errichtet wurden, lässt sich zum jetzigen Zeitpunkt leider nicht feststellen, da bisher kein Gesamtplan der Westnekropole veröffentlicht wurde und der Verlauf der Heiligen Strasse in diesem Bereich nicht bekannt ist²⁷³. Die Heilige Strasse von Samos hatte in diesem Bereich zweifellos den Charakter einer Gräberstrasse²⁷⁴.

Der weitere Verlauf der Heiligen Strasse bis zum Temenos des Heraions ist bis jetzt nicht bekannt. Bei der Anlage eines Flugplatzes soll die Strasse angeblich angeschnitten und zerstört worden sein, doch existieren weder über den dortigen Verlauf noch über den Befund verlässliche Angaben²⁷⁵.

Hingegen konnte der Verlauf und die Konstruktionsweise der Heiligen Strasse innerhalb des Temenos sowie ihre Eintrittssituation ins Heiligtum geklärt werden. Der Belag bestand aus Kies und Schotter. Dieses Strassenniveau scheint von der Erbauungszeit der Heiligen Strasse um 600 v. Chr. bis in hellenistische Zeit unverändert geblieben zu sein. In diesem Sinne unterscheidet sich die Heilige Strasse von der ‚Nordsüdstrasse‘, bei welcher sich zwei archaische Strassenniveaus feststellen liessen²⁷⁶, aber auch von der Strasse ausserhalb der Nordmauer (die ‚Nordstrasse‘), die allmählich, mit immer neuen Laufhorizonten gewachsen ist²⁷⁷.

- 273 Nach Boehlau 1898, 11; Tsakos 1969b, 388–390 mit Abb. 8 wurden nordwestlich der Glyphada an der Strasse nach Chora mehrere Bestattungen freigelegt. Da aufgrund der topographischen Situation die Heilige Strasse in etwa denselben Verlauf aufgewiesen haben dürfte, ist davon auszugehen, dass die Gräber z. T. auch sehr nahe an der Heiligen Strasse angelegt wurden. Ein weiterer Anhaltspunkt bildet die Lage des Artemisheiligtums, das durch die Heilige Strasse zweifellos erschlossen wurde. Freilich lässt sich dabei nicht mehr entscheiden, ob die Heilige Strasse die Nekropole durchquerte, oder südlich an ihr vorbei führte. Die Nekropole erstreckte sich im Wesentlichen jedoch sicher nördlich der Heiligen Strasse, da im Gebiet südlich der Strasse nach Chora die Sümpfe der Glyphada liegen und sich die Nekropole bis auf die Terrasse westlich des Turmes 29 der Stadtmauer erstreckte.

- 274 Während Freyer-Schauenburg 1974, 72 ohne weitere Angaben von einer Gräberstrasse spricht, die von der Polis Samos zum Heraion führte, kommt Philipp 1981, 152 zu folgendem Schluss: „Man mied sumpfige oder fruchtbare Ebenen und folgte auf Samos wohl daher – anders als in Athen – nicht der Heiligen Strasse, die vom Heraion in die Stadt führt.“

- 275 Vgl. dazu Kyrieleis u. a. 1985, 366.

- 276 Vgl. dazu u. S. 48.

- 277 Vgl. dazu Isler 1978, 3. 16. 46–48. 62–64.

Das ‚Heilige Tor‘²⁷⁸ bestand in seiner ursprünglichen Form aus zwei rechteckigen Pylonen von rund 6,30 m Länge und 1,60 m Breite, die mit ihrer Längsseite die Heilige Strasse flankierten und einen Durchlass von 7 m Breite gewährten (Taf. 4). Der südliche Pylon ist bis auf die Höhe seiner Euthynterie vollständig erhalten. Der nördliche Pylon ist hingegen bis auf einen Rest seiner westlichen Schmalseite ausgeraubt²⁷⁹. Diese beiden Pylone sind wohl als Bathra für eindrucksvolle Monumente anzusehen, die auf diesen Pylonen positioniert waren und den Eingang säumten. Leider lässt sich nicht mehr endgültig entscheiden, ob die imposanten Fragmente eines Panthers, welche bei den Grabungen am Tor an der Heiligen Strasse gefunden wurden, tatsächlich einem dieser Votive zuzuordnen sind²⁸⁰. Denkbar wären auch andere Votive wie Löwen oder Dreifusskessel²⁸¹. An die Pylone schlossen nach beiden Seiten die Temenosmauern an (Taf. 4). Im Süden lässt sich diese noch auf knapp 3 m Länge nachweisen, während sie im Norden ausgeraubt ist. Durch den stratigraphischen Befund konnte die Toranlage – wie die Heilige Strasse – in die Jahre um 600 v. Chr. datiert werden. Da die Gestaltung des Heiligen Tors exakt derjenigen des Nordtors entspricht²⁸² ist davon auszugehen, dass die Heilige Strasse mit dem ‚Heiligen Tor‘ und die ‚Nordsüdstrasse‘ mit dem Nordtor (Taf. 4) zu derselben Bauphase gehören, d. h. um 600 v. Chr. errichtet wurden.

Die Heilige Strasse säumten nach ihrem Eintritt in das Temenos auf den rund 200 m bis zum Altar bereits im ersten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. nach Norden hin mehrere Weihgeschenke, während an der Südseite keinerlei archaische Reste gefunden wurden²⁸³ (Taf. 4).

278 Zum ‚Heiligen Tor‘ vgl. Kienast 2000; Kienast 2002, 322–325 und zusammenfassend Kienast 2007, 206f.

279 Dieser Rest des nördlichen Torpylons wurde von Kyrieleis u. a. 1985, 385–388, als der Bereich des ‚Heiligen Tors‘ noch nicht ganz ausgegraben war, als Rest einer Weihgeschenkbasis angesehen. Vgl. dazu Kienast 2000, 575.

280 Vgl. dazu zuletzt Kienast 2007, 207: „Die Vorstellung, dass sie [die Pylone] den Rest eines regelrechten Tores bildeten mit einem verschliessbaren Durchgang, ist jedoch wenig wahrscheinlich. Eher ist anzunehmen, dass auf diesen mächtigen Pylonen Weihgeschenke positioniert waren, ähnlich wie beim Nordtor.“ Nach Kienast 2000, 576 wurde bei den Grabungen in diesem Bereich das Fragment eines monumentalen Greifen gefunden, welches er denn auch mit diesen Pylonen in Verbindung bringt. Es handelt sich dabei um die von Moustaka 2000, 282 mit Abb. 184; Moustaka 2009, 179–184 publizierte Krallen eines Panthers (Inv. T 3980). Von dieser monumentalen Terrakotta, welche in die erste Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. zu datieren ist, haben sich zudem ein Maulfragment (T 3981) und ein Körperfragment (T 3982) erhalten. Ob es sich um ein rundplastisches Werk oder ein Hochrelief gehandelt hat, lässt sich nach Moustaka 2009, 182–184 jedoch nicht entscheiden.

281 In diesem Sinne auch Kienast 2000, 576.

282 Vgl. dazu u. S. 47.

283 Archaische Basen südlich der Heiligen Strasse sind bis jetzt – soweit ich sehe – nur im Bereich unmittelbar vor der Abzweigung der Heiligen Strasse zum Altarplatz nachgewiesen. Vgl. dazu u. S. 46f. Von der Südseite der Heiligen Strasse sind

In einer Distanz von 19,50 m westlich des ‚Heiligen Tors‘ wurde der Standring eines Dreifusskessels aufgedeckt, der mit Sicherheit vor der Mitte des 6. Jhs. v. Chr. im Heraion aufgestellt worden war, aber erst in Zweit- oder Drittverwendung an seinen Fundort gekommen ist²⁸⁴. Das erste, direkt an der Heiligen Strasse vorhandene, *in situ* liegende Monument, befindet sich hingegen rund 29,50 m westlich des Tores. Es handelt sich dabei um die Basis für einen monumentalen Kuros, der in einem erhöhten, gepflasterten Bezirk unmittelbar am Rand der Heiligen Strasse aufgestellt war²⁸⁵ (Taf. 4). Mit der Basis ist eindeutig der Isches-Kuros zu verbinden, dessen Torso unmittelbar neben der Basis entdeckt wurde. Da der Kuros noch ins erste Viertel des 6. Jhs. v. Chr. zu datieren ist, errichtete Isches – der Sohn des Rhesis – dieses

ansonsten lediglich die ‚Myronbasis‘, ein langes Basenfundament unbekannter Bedeutung sowie ein Schatzhaus bekannt (Taf. 4). Vgl. dazu die Darstellung Walter 1963, Abb. 1 und Kienast 2007, 204 Abb. 1; 206 mit Anm. 27. Im Areal östlich des Altars wurden zwar zwei Schatzhäuser aufgedeckt, wobei nur das östliche zur Strasse hin ausgerichtet ist, während das unmittelbar hinter dem Altar gelegene nach Süden orientiert und damit nicht zur Ausstattung der Strasse zu rechnen ist. Vgl. dazu Kienast 2007, 206: „Die Südflanke der Heiligen Strasse blieb ansonsten offensichtlich ungenutzt, vielleicht war sie auch weniger beliebt, weil die Votive auf dieser Seite nur gegen die Sonne zu betrachten waren und so sicher weniger attraktiv wirkten.“ In der folgenden Darstellung wurden insbesondere die bei Kienast 2007, 204 Abb. 1 (hier Taf. 4) verzeichneten Monumente berücksichtigt, bei welchen es sich um die heute noch nachweisbaren Weihgeschenkbasen und Schatzhäuser entlang der Heiligen Strasse handelt. Ausführlicher werden zudem ein 19,50 m westlich des ‚Heiligen Tors‘ aufgefundener Standring eines Dreifusskessels sowie der ‚Nordbau‘ behandelt.

284 Vgl. dazu Kyrieleis u. a. 1985, 383–385. Insgesamt ist das Werkstück gut erhalten, das Profil ist etwas ausgebrochen. Während die Oberseite und das Profil sorgfältig geschliffen sind, ist die Unterseite nur gespitzt und durch eine Einlassung von 0,7 cm Tiefe und 87 cm Durchmesser abgesetzt. Der Standring lag offensichtlich als Bekrönung auf einer Säule und weist zwei Benutzungsphasen auf. Aufgrund der sehr gedrungenen Form des Kapitells ist es sicher vor der Mitte des 6. Jhs. v. Chr. entstanden. Der Profilverlauf wirkt im Vergleich zum Kymation des ‚Rhoikos-Altars‘ und denjenigen des zweiten Dipteros gespannter und steiler. Es ist daher ein wichtiger Beleg für die Frühform des samischen Blattkranzkapitells.

285 Vgl. dazu ausführlich Kyrieleis u. a. 1985, 378–383; H. J. Kienast, Die Basis, in: Kyrieleis 1996, 7–15. Von der Basis haben sich lediglich 19 Kalksteinplatten erhalten, die rund um ein Raubloch angeordnet sind und ein Quadrat von rund 5,60 m Kantenlänge bilden. Die Basis liegt etwa 2 m nördlich und in etwa parallel zur Heiligen Strasse. Da dieser Basistyp im Heraion mehrfach belegt ist, lässt sich das ehemalige Aussehen der Basis trotz des schlechten Erhaltungszustandes rekonstruieren. Der Kuros stand auf einem Basisblock, der von Kalkmergelplatten umgeben war, die ein Quadrat bildeten. Zwei dieser Rahmenplatten konnten noch aufgefunden werden, eine davon *in situ*. Für die Datierung der Basis ergibt sich – neben ihrer Zugehörigkeit zum Isches-Kuros – ein weiterer Anhaltspunkt, indem das riesige Terrassenmonument, welches sich hinter der Kurosbasis ausdehnt und wohl in das zweite Viertel des 6. Jhs. v. Chr. zu datieren ist, erst später entstanden sein kann. Zum Terrassenmonument vgl. u. S. 44 Anm. 288.

monumentale Weihgeschenk wohl bereits kurz nach dem Bau der Heiligen Strasse²⁸⁶.

Im Westen des Isches-Kuros wurden um die Mitte und in der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. weitere Monumente, Kuroi, Kesselträger sowie ein Gruppenanathem errichtet. Etwa 2 m westlich der Basis für den Isches-Kuros liegt die Basis 3²⁸⁷ (Taf. 4). Bei dieser Basis dürfte es sich ebenfalls um den Unterbau für einen stattlichen Kuros handeln, der wohl eine Höhe von 10 Fuss erreicht haben dürfte. Die Ausgräber weisen der Basis aufgrund dieser Informationen hypothetisch den Kuros Nr. 47 zu, der in die Jahre um 550/40 v. Chr.

286 Samos, Vathy Museum. Zum Isches-Kuros vgl. Freyer-Schauburg 1974, 62–65 Nr. 29 B (Bruchstücke des linken Fusses); 67 Nr. 32 A (rechter Unterschenkel); Kyrieleis u. a. 1985, 366. 392. 403. 441–445; Kyrieleis 1996; Meyer – Brüggemann 2007, 192f. Nr. 277; Franssen 2011, 55–58 mit der weiteren Literatur. Der Torso des Kuros ist sehr gut erhalten. Abgesehen von Brüchen der Gliedmassen ist die Oberfläche fast unversehrt. Der rechte Unterschenkel und Bruchstücke des linken Fusses wurden südlich der Heiligen Strasse gefunden. Der linke Unterarm war in einer spätantiken Zisterne, der linke Oberschenkel mit der Weihinschrift in einer hellenistischen Mauer verbaut. Das Gesicht des Kuros wurde bei Routinearbeiten südlich der Basis im Bereich der Heiligen Strasse entdeckt. Auf dem linken Oberschenkel des Kuros sitzt eine dreizeilige, von unten nach oben laufende dextroverse Inschrift: ΙΣΧΗΣ | ΑΝΕΘΗΚΕΝ | ΟΡΗΣΙΟΣ: Isches, der Sohn des Rhesis, hat (diesen Kuros) geweiht.

Die Statue hat eine Höhe von rund 4,80 m was 9 1/6 samischen Ellen von 52,5 cm entspricht. Die grösste Breite beläuft sich auf 1,3125 m oder 2 1/2 Ellen. Die gesamte Statue und ihre Proportionen wurden in exakten Massen entworfen. Die samische Elle von 52,5 cm, die sich von der ägyptischen ‚Königselle‘ ableitet, lässt sich denn mehrfach im Aufbau der Figur nachweisen. Der Isches-Kuros wurde jedoch nicht – wie etwa der New Yorker Kuros – nach dem ägyptischen ‚Kanon‘ entworfen, sondern nach einem eigenen Proportionssystem, wie die meisten anderen Kuroi. Der samische Meister schuf auf Anhieb eine monumentale Statue eines jungen Mannes, welche die neue und zukunftsweisende Form der ostionischen Plastik des 6. Jhs. v. Chr. in Körperform und Gesichtszügen bereits in Vollendung zeigt, obwohl sich für Samos für das 7. Jh. v. Chr. nicht nur keine Tradition für monumentale Statuen, sondern auch keine für das Menschenbild nachweisen lässt. So ist es nicht weiter erstaunlich, dass der Isches-Kuros stark von ägyptischen Vorbildern beeinflusst ist. Diese Verschmelzung von griechischen und ägyptischen Formen in der ionischen Plastik lässt sich denn auch in der Kleinkunst beobachten.

287 Vgl. dazu Kyrieleis u. a. 1985, 375–378; Franssen 2011, 58. Von der Anlage hat sich lediglich die Nordostecke des Fundamentes erhalten. Das Fundament der Basis besteht aus drei Schichten Süsswasserkalkplatten und war nach Norden abgestuft, während nach Osten hin alle Schichten annähernd fluchtgleich liegen. Auf diesem Unterbau lag eine Kalksplittschüttung, über der wohl eine Plattenlage anzunehmen ist. Dieser auf den ersten Blick widersprüchlich anmutende Befund wird von H. J. Kienast dahingehend interpretiert, dass die vorhandenen Plattenlagen nicht Bestandteil des eigentlichen Fundamentes, sondern nur der Unterbau für die Einfassung des Bildwerkes waren: „Die Konstruktion wurde derart stabil angelegt, um ein belastbares Podest zu haben für das Gerüst, das zur Aufstellung und zur Vollendung des Anathems notwendig war.“ (Kyrieleis u. a. 1985, 376).

datiert wird²⁸⁸. Rund 3 m westlich dieser Basis haben sich die Fundamente eines Weihgeschenkes erhalten, die aufgrund ihrer Bogenform besondere Beachtung verdienen²⁸⁹ (Taf. 4). Dem Entwurf liegt ein Kreis zugrunde, dessen grösster Radius rund 5,40 m beträgt²⁹⁰, eine bemerkenswert ausladende Basis, in der Abwicklung rund 10 m lang. Da die Basis zweifellos für die Aufstellung einer Statuengruppe konzipiert war, könnte sie eine Weiterentwicklung der Geneleos-Basis darstellen: „Setzt man ähnliche Verhältnisse wie dort voraus, müssten die Figuren hier aber jedenfalls unterlebensgross gewesen sein und vielleicht doppelt soviel in ihrer Anzahl.“²⁹¹ Vier Meter südlich dieser Stelle liegt die Basis 1²⁹², welche zweifellos vor dem bogenförmigen Weihgeschenk errichtet wurde²⁹³ (Taf. 4). Die drei Deckplatten bilden ein Geviert von 2,12 x 2,24 m, das von 8,5 cm starken, senkrecht stehenden Platten eingefasst war. Im Zentrum dieses Quadrats liegt ein fein bearbeiteter Torus, der in der Art der ‚Rhoikosbasen‘ gedreht ist. Dieses Monument dürfte wohl ein Rundaltar oder ein Kesselträger gewesen sein, Weihgeschenktypen die im Heraion mehrfach belegt sind²⁹⁴.

Westlich dieser Basen folgen drei kleinere, in archaische Zeit zu datierende Gebäude, „[...] die wir mit guten Gründen als Schatzhäuser bezeichnen“²⁹⁵ (Taf. 4). Leider finden sich in der Literatur m. W. ansonsten

288 Kyrieleis u. a. 1985, 378: „Nur Kuros 47 erfüllt die gemachten Bedingungen. Er hat nicht nur die entsprechende Grösse, sondern wurde auch in einer späten Mauer an der Heiligen Strasse verbaut gefunden.“ (H. J. Kienast). Zum Kuros (Istanbul, Museum Inv. 530 oder 1645 und Samos, Vathy Museum Inv. II S 210. II S 30. I 201. I 159. I 160. I 141) vgl. Freyer-Schauburg 1974, 88–93 Nr. 47 A/B; Meyer – Brüggemann 2007, 196 Nr. 288 mit der weiteren Literatur. Zu der grossen, über Treppen betretbaren Terrasse, welche in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. in zweiter Reihe hinter den Basen 3, 4 und 5 sowie parallel zur Heiligen Strasse errichtet wurde vgl. vorläufig Kyrieleis u. a. 1985, bes. 388–391. Nach H. J. Kienast, Die Basis, in: Kyrieleis 1996, 15 Anm. 37 ist eine umfassende Publikation in Vorbereitung.

289 Vgl. dazu Kyrieleis u. a. 1985, 371–375; Franssen 2011, 69f. Der Unterbau der Basis hat eine Breite von rund 1,50 m und besteht aus Süsswasserkalkplatten. Über diesen Platten erhob sich mit beidseitigem Rücksprung von 39,5 cm innen und 19,5 cm aussen ein Aufbau aus Porosblöcken, von denen noch zwei Lagen übereinander *in situ* liegen.

290 Der Entwurf ist zweifellos nach dem Mass von 10 samischen Ellen konzipiert. Vgl. dazu ausführlich Kyrieleis u. a. 1985, 374.

291 Kyrieleis u. a. 1985, 375 (H. J. Kienast).

292 Vgl. dazu Kyrieleis u. a. 1985, 368–371. Die Basis bestand aus vier Lagen annähernd gleichmässig starker Süsswasserkalkplatten, die in einem Abstand von rund 3,50 m von der Kante der Heiligen Strasse aufgeschichtet wurden.

293 Vgl. dazu Kyrieleis u. a. 1985, 375: „Der Mittelpunkt des Kreises [von Basis 3] liegt unmittelbar hinter dem Sockel von Basis 2 [zweifellos muss ‚Basis 1‘ gemeint sein], so dass die Bauleute ihren zur Aufschürung notwendigen Pflock setzen konnten, ohne Basis 1 zu behelligen.“ (H. J. Kienast).

294 Vgl. dazu etwa Buschor 1957a, Beil. 9. 18; Walter 1990, 132 Abb. 147. Die Ausgräber ziehen eher einen Kesselträger in Betracht.

295 Kyrieleis u. a. 1985, 368 (H. J. Kienast).

keine weiteren Angaben zu Erhaltungszustand, Funktion und Datierung dieser Gebäude, so dass sich diesbezüglich keine weiteren Angaben machen lassen. Nordwestlich dieser Gebäudegruppe liegt der ‚Nordbau‘, welcher zwei Phasen aufweist²⁹⁶. Die Bebauung dieses Areals setzt die bereits angesprochene Neuordnung des Heiligtums um 600 v. Chr. voraus. Die erste Planierung des Geländes unter dem ‚Nordbau‘ ist ca. um 590/575 anzusetzen²⁹⁷. Für die Fundamente des Gebäudes, welche nicht eingetieft, sondern oberirdisch angelegt wurden, war nur noch eine relativ dünne Ausgleichsschicht vonnöten, welche in das zweite Viertel des 6. Jhs. v. Chr. zu datieren ist²⁹⁸. Der ursprüngliche Komplex (erste Bauphase um 545/535 v. Chr.) bestand aus einem 13 m breiten und 27 m langen, zweischiffigen Bau mit tiefer Vorhalle und kleiner Cella, umgeben von einer Terrassenmauer²⁹⁹. Die lichten Masse der Cella betrugen ca. 8,78 x 10,95 m, die der Vorhalle ca. 18,38 x 10,95 m. Der Bau wies wohl eine mittlere Säulenstellung (in der Cella zwei Säulen mit einem Jochabstand von 3,33 m, in der Vorhalle fünf Säulen mit einer Jochweite von 3,238 m) und an seiner Front drei prostyle Säulen auf (Achsabstand zur ersten Vorhallensäule ca. 2,36 m). Die zweite Bauphase (um 525/510 v. Chr.) besteht in der Hauptsache aus einem breiten Fundamentstreifen, welcher den ursprünglichen Komplex konzentrisch umgibt³⁰⁰. Rund 30 Jahre nach seiner Fertigstellung wurde der Oikos demnach mit einem Säulenkranz umgeben und auf diese Weise zu einem 26 m breiten und 44 m langen, vierschiffigen Peripteros mit fünf Säulen an tripteraler Front und dipteraler Rückseite sowie mit rund 13 Säulen auf den Langseiten umgebaut³⁰¹. Vom Oberbau liegen nur wenige Bauglieder vor. Die Säulen auf den Längsseiten dürften jedoch unkanelliert, rund 10,50 m hoch und von Eierstabkapiteln bekrönt gewesen sein, während an der Front wohl Volutenkapitelle verwendet wurden. Der Aufbau des Gebälks und des Dachrandes ist unklar. Gorgoneionantefixe, die vom Dach dieses Gebäudes stammen, belegen ein normales korinthisches Dach³⁰². Da der ‚Nordbau‘ in spätarchaischer Zeit das monumentale fertiggestellte Bauwerk war, deuten ihn A. E. Furtwängler und H. J. Kienast zumindest in seiner zweiten Bauphase als Hauptschatzhaus der Hera³⁰³.

Südlich des ‚Nordbaus‘ und unmittelbar an der Heiligen Strasse liegt u. a. die bekannte Statuengruppe

des Geneleos (Taf. 4). Östlich angrenzend an diese wurde wohl noch im ersten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. ein kleiner Naiskos erbaut, über dessen Funktion sich keine genaueren Aussagen machen lassen³⁰⁴ (Taf. 4). Der Bau ist nach Süden auf die Heilige Strasse ausgerichtet und bildet in seinem Grundriss ein offenes Hufeisen. Unmittelbar westlich dieses Naiskos liegen insgesamt sechs Basen, deren Publikation – mit Ausnahme der Statuengruppe des Geneleos – noch aussteht³⁰⁵ (Taf. 4). Um 560/50 v. Chr. wurde direkt an der Heiligen Strasse die Statuengruppe des Bildhauers Geneleos errichtet³⁰⁶. Die längliche Basis aus zwei Lagen von Kalkmergelblöcken liegt auf einem Fundament mit drei Schichten aus Kalkmergelplatten. An der Oberseite haben sich insgesamt sechs Plintheneinlassungen für eine sechsfigurige Statuengruppe erhalten. Neben einer weiblichen Sitzstatue am linken und einer gelagerten männlichen Figur am rechten Ende standen auf der gemeinsamen Basis drei untereinander ähnliche Koren sowie wahrscheinlich ein Kuros. Alle Standbilder waren wohl durch

304 Vgl. dazu Buschor 1930, 43; Kyrieleis u. a. 1985, 368. Der Naiskos hat eine Breite von 3,75 m und eine Länge von 3,40 m, wobei die Rückmauer mit ca. 70 cm Breite stärker als die ca. 40 cm breiten Seitenmauern ist. Der Bau wurde zweifellos noch in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. errichtet, da die Geneleos-Basis über dem Zerstörungsschutt des Naiskos errichtet wurde.

305 Die sechs Basen wurden nach Kyrieleis u. a. 1985, 368 Anm. 11 im Sommer 1982 erneut untersucht und sollen demnächst vorgelegt werden. Für eine summarische Darstellung dieser Weihgeschenkgruppe vgl. Ziegenaus 1957, Taf. 9 und insbesondere Kienast 2007, 204 Abb. 1.

306 Vgl. dazu Löhr 2000, 14–17; Bumke 2004, 82–90; Franssen 2011, 60–62. 112–117 mit allen Belegen. Die Basis wurde in den Jahren 1911/12 an der Heiligen Strasse *in situ* entdeckt. Vgl. dazu auch Freyer-Schauenburg 1974, 106f. Unmittelbar davor wurde die gelagerte Figur des Stifters (Samos, Vathy Museum Inv. 768) gefunden, der sich mit dem linken Arm auf ein Kissen stützt. Vgl. dazu auch Freyer-Schauenburg 1974, 116–130 Nr. 63. Die Figur wurde in der Forschung – zu unrecht – immer wieder als Frau gedeutet. Vgl. dazu Löhr 2000, 16f. mit allen Belegen. Die Figur der auf einem Thron sitzenden Phileia (Samos, Vathy Museum Inv. 768) wurde im Jahre 1912 an der Heiligen Strasse, nordöstlich der Kapelle entdeckt. Vgl. dazu Freyer-Schauenburg 1974, 107–109 Nr. 58. Ebenso an der Heiligen Strasse wurde in den Jahren 1912/13 die Figur der mit einem Chiton bekleideten Philippe (Samos, Vathy Museum Inv. 768) aufgefunden. Vgl. dazu Freyer-Schauenburg 1974, 113–115 Nr. 61; Meyer – Brüggemann 2007, 79 Nr. 169. Der genaue Fundort und das Funddatum der ebenfalls mit einem Chiton bekleideten Ornithe (Berlin, Antikensammlung Inv. 1739) sind unbekannt. Vgl. dazu Freyer-Schauenburg 1974, 115f. Nr. 62; Meyer – Brüggemann 2007, 79 Nr. 170. Von der dritten Kore (Samos, Heraion Magazin Inv. I 220–222. III P 25) haben sich lediglich vier Bruchstücke (A–D) erhalten. Sie muss der Ornithe und der Philippe jedoch sehr ähnlich gewesen sein (Fundort allgemein Heraion von Samos). Vgl. dazu Freyer-Schauenburg 1974, 110–113 Nr. 60 A–D; Meyer – Brüggemann 2007, 78 Nr. 168. Umstritten war die Zuweisung von im Heraion gefundenen Fragmenten eines Kuros (Samos, Heraion Magazin Inv. II S 9), eines jungen, stehenden Knabens an die Geneleos-Gruppe. Vgl. dazu Freyer-Schauenburg 1974, 109 Nr. 59 und insbesondere Löhr 2000, 16f.; Bumke 2004, 85; Meyer – Brüggemann 2007, 195 Nr. 284.

296 Vgl. dazu umfassend Furtwängler – Kienast 1989.

297 Vgl. dazu Furtwängler – Kienast 1989, bes. 4f.

298 Vgl. dazu Furtwängler – Kienast 1989, bes. 5–7.

299 Vgl. dazu Furtwängler – Kienast 1989, bes. 21–25. 31–37. Die Abmessungen dieses Gebäudes betragen im Bereich der Grundplatten in der Breite 13,95 m und in der Länge 30,29 m.

300 Vgl. dazu Furtwängler – Kienast 1989, bes. 25–31. 37–62.

301 Zur Rekonstruktion der Prostase vgl. Furtwängler – Kienast 1989, 42–44.

302 Vgl. dazu Ohnesorg 2009, bes. 117–120.

303 Vgl. dazu Furtwängler – Kienast 1989, 63–67.

Namensbeischriften, wie sie sich bei der sitzenden Phileia und zwei Koren – Philippe und Ornithe – erhalten haben, identifizierbar. An den beiden rahmenden Figuren sind die Stifterinschrift ([...]ilarches) und die Künstlersignatur (Geneleos) angebracht. Wie H. J. Kienast aufzeigen konnte, war die heute zweistufige Basis ursprünglich wohl zwei Quaderlagen höher, so dass die Statuen erst später, eventuell in römischer Zeit, aus unbekannten Gründen auf das jetzige Niveau herabgesetzt wurden³⁰⁷. Westlich der Statuengruppe des Geneleos folgt ein ungewöhnliches Monument, welches aus einem 2,91 x 2,80 m grossen Unterbau aus Kalksteinblöcken besteht, auf dem zwei Quader mit Standspuren von Weihgeschenken liegen³⁰⁸. Auf dem vorderen Block ist aufgrund der kreisförmigen Spur möglicherweise von einem bronzenen Votiv-Kessel auszugehen. In der unregelmässig sechseckigen Einlassung des hinteren Blockes haben sich noch die Standplatte und die Füsse eines überlebensgrossen Kuros aus der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. erhalten. Da sich auf beiden Seiten des Blockes die Einlassungen für eiserne Klammern erhalten haben, dürfte das Werkstück ursprünglich zu einem grösseren Monument gehört haben, das wie die Statuengruppe des Geneleos aus mehreren Figuren auf einer langgestreckten Basis bestand. Wann der Kuros auf den Unterbau des Rundmonumentes gestellt wurde, lässt sich nicht mehr ermitteln.

Nördlich dieser Weihgeschenkbasen entlang der Heiligen Strasse wurde um die Mitte des 6. Jhs. v. Chr., oder kurz danach, der ‚Tempel B‘ errichtet³⁰⁹ (Taf. 4). In der ersten Phase handelte es sich um einen langgestreckten Astylos von 11,95 m Länge und 6,70 m Breite. Die innere lichte Weite betrug 5,53 m, die Länge der Vorhalle 2,68 m und die Länge der Cella 8,05 m. Das Gebäude hob sich ursprünglich um eine Stufe über das Baugelände empor. Auf dieses wurden anschliessend die Fundamente gelegt und dann hinterfüllt. Der Unterbau des aus einer Plattenlage bestehenden Fussbodens war mit Bruchstücken der Fundamentplatten durchsetzt. Es handelt sich dabei um einen ‚Arbeitsstrich‘. Das Gebäude ist auf den Altarplatz ausgerichtet und im Innern der Cella haben sich die Reste einer Weihgeschenkbasis erhalten. Der Bau dürfte daher als ‚Clubhaus‘ oder auch als ‚Tem-

pel‘, das Weihgeschenk einer einflussreichen samischen Hetairie zu deuten sein. Infolge einer schweren Beschädigung wurde das Gebäude in einer zweiten Phase am Ende des 6. Jhs. v. Chr. instand gestellt³¹⁰.

Ca. 20 m weiter im Westen mündete die Heilige Strasse schliesslich in die ‚Nordsüdstrasse‘ (Taf. 4). Etwas nördlich dieser Kreuzung fanden sich die Reste eines weiteren ‚Clubhauses‘ oder auch ‚Tempels‘ als Weihgeschenk, des ‚Tempels A‘³¹¹ (Taf. 4). Bei diesem Gebäude handelt es sich wohl um einen der frühesten Bauten dieser Bauform an der Heiligen Strasse³¹², gebaut in direkter Nachbarschaft zum Altarplatz und auf diesen ausgerichtet.

Den Endpunkt der Heiligen Strasse bildete wiederum ein besonders eindrückliches Monument. Es handelt sich dabei um das Pendant zum Isches-Kuros, den ‚südlichen Koloss‘. Dieser wurde eventuell von demselben Bildhauer geschaffen und wohl ebenfalls bereits kurz nach der Anlage der Heiligen Strasse aufgestellt³¹³. Der Kuros blickte nach Osten und dürfte für

310 Zu der dritten Phase des ‚Tempels B‘ vgl. Ziegenaus 1957, 101–109. Zum westlich des ‚Tempels B‘ und direkt an der ‚Nordsüdstrasse‘ errichteten Peripteros (Tempel C) vgl. Buschor 1957b, 82–86; Ziegenaus 1957, 109–125. 149f. und Ohnesorg 2009, 116 mit Anm. 311f.

311 Zum ‚Tempel A‘ vgl. Buschor u. a. 1928, 52; Buschor 1930, 44; Buschor 1957a, 3; Buschor 1957b, 82; Ziegenaus 1957, 88–95. 142–146; Kyrieleis 1981, 108–110; Kienast 1985, 122f. mit Anm. 50; Kienast 2007, 203 mit Anm. 16; Ohnesorg 2009, 122 mit Anm. 347. Von diesem Astylos haben sich die Fundamente sowie der Grossteil einer Quaderlage aus weissgrau verwitterten Porosquadern erhalten, welche die Fundamente auf allen vier Seiten stufenartig umfasst (Umpackung für das Fundament). Von der Westmauer haben sich zudem die Euthynterie mit den Ritzlinien für das aufgehende Mauerwerk erhalten. Im Innern der Cella hat sich das axial der Rückwand vorgelagerte und in dieselbe einbindende Fundament einer Weihgeschenkbasis erhalten. Der Unterbau des Fussbodens bestand aus vier Schichten, die stark mit Keramikfragmenten und Bruchstücken der Fundamentplatten durchsetzt waren. Es handelt sich dabei – wie beim ‚Tempel B‘ – um ‚Arbeitsstriche‘. Ein Stemmloch auf dem Fundament der Westmauer weist darauf hin, dass zumindest eine Sockelschicht aus Steinquadern anzunehmen ist, die von der Aussenflucht des Fundaments ca. 8 cm zurückgesetzt war. Vom weiteren Aufbau ist nur wenig bekannt. Es hat sich lediglich ein ionisches Antenkapitell mit dreistöckigen Voluten aus Marmor erhalten. Die Fundamente messen 6,893 auf 4,50 m an der Antenstirn, an der Rückmauer 6,893 auf 4,55 m.

312 Der ‚Tempel A‘ wurde wohl noch in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. errichtet. Während Ziegenaus 1957, 144 nur eine relative Datierung „[...] nach Aufhöhung des Geländes und noch vor der Errichtung des grossen Tempels [...]“ gibt, setzt Buschor 1957a, 3; Buschor 1957b, 82 die Errichtung des Gebäudes um die Mitte des 6. Jhs. v. Chr. an. Walter 1990, 121f. datiert den Bau um 570 v. Chr. Unabhängig von dieser unsicheren Datierung ist aufgrund der Aufschüttungen festzustellen, dass der ‚Tempel A‘ sicher vor dem ‚Tempel D‘ aus der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. errichtet wurde. Vgl. dazu Kienast 1985, 122f. mit Anm. 50.

313 Samos, Vathy Museum und Heraion Magazin Inv. I 88. III P 6. I 89. III P 23. I 90. I 91. Vgl. dazu Buschor 1930, 44f.; Schmidt 1971, 39 mit Anm. 27 (Schulterfragment); Freyer-Schauen-

307 Vgl. dazu Kienast 1992b.

308 Vgl. dazu Freyer-Schauenburg 1974, 135–139 Nr. 65; Kyrieleis 1981, 122f.; Meyer – Brüggemann 2007, 197 Nr. 291.

309 Zum ‚Tempel B‘ vgl. Buschor 1957b, 82–85; Ziegenaus 1957, 95–109. 146–149; Kyrieleis 1981, 113–115; Kienast 1985, 122f. mit Anm. 50; Furtwängler – Kienast 1989, 13f.; Kienast 2007, 203 mit Anm. 16; Ohnesorg 2009, 116f. mit Anm. 313. Von diesem Bau hat sich – neben den Wandfundamenten aus langen, dünnen Süsswasserkalksteinplatten – z. T. noch die erste Quaderschicht der aufgehenden Mauern an der Nord-, Ost- und Westseite erhalten. Das aufgehende Mauerwerk tritt 7 cm von der Innenkante der Euthynterieschicht zurück, während es aussen bündig aufliegt.

einen von der Stadt Samos auf der Heiligen Strasse ins Heiligtum ziehenden Besucher schon von weitem erkennbar gewesen sein. Auf die Heilige Strasse ausgerichtet stellte er zugleich den monumentalen Abschluss der Strasse dar. An diesem Punkt mündete die Heilige Strasse in die ‚Nordsüdstrasse‘ und bog nach Süden zum Altarplatz ab (*Taf.* 2. 4). Die drei östlich der zum Altarplatz abzweigenden Heiligen Strasse liegenden Weihgeschenkbasen sowie die Basis für den ‚südlichen Koloss‘ rahmten die Heilige Strasse in diesem Bereich auf eine Weise ein, die den Besucher direkt zum Altar geleitete³¹⁴.

Die ‚Nordsüdstrasse‘ wurde in der Verlängerung des ‚Südweges‘³¹⁵ angelegt (*Taf.* 3. 4). Die Strasse, welche wohl ebenfalls bereits im Zusammenhang mit der Erweiterung des Temenos um 600 v. Chr. angelegt worden sein dürfte³¹⁶, tritt im Bereich des Nordtors ins Heiligtum ein, das von 1964 bis 1971 ausgegraben

wurde³¹⁷. Eine Überprüfung des Baubefundes im Jahre 1988 zeigte, dass das Nordtor wohl nie mit einem Torbau hervorgehoben war, sondern ausschliesslich mit Weihgeschenken³¹⁸ (*Taf.* 4). Der Nordzugang war demnach in seiner ursprünglichen Form – ganz ähnlich wie beim ‚Heiligen Tor‘ – nichts anderes als ein Durchlass in der Temenosbegrenzung, eingerahmt von zwei mächtigen Basen, auf denen wohl gleichförmige Votive antithetisch angeordnet waren³¹⁹. In einer zweiten Phase wurde der Schwellstein angehoben und in eine Rampe integriert sowie an den bis anhin freistehenden Basen eine Mauer angesetzt. Der weitere Verlauf der Strasse nach Norden konnte bis jetzt nicht endgültig geklärt werden. E. Buschor verwies auf eine parallel zur Nordmauer verlaufende Strasse, die ‚Nordstrasse‘, welche eventuell die oben genannte alte Landstrasse mit der ‚Nordsüdstrasse‘ verbunden hat³²⁰. Da H. P. Isler in der Folge nachweisen konnte, dass die ‚Nordstrasse‘ im Zusammenhang mit der Errichtung des Nordtores angelegt wurde³²¹, dürfte davon auszugehen sein, dass die ‚Nordsüdstrasse‘, bzw. die ‚Nordstrasse‘ / ‚Nordweststrasse‘ das Landesinnere, wo weitere Siedlungen und kleinere Heiligtümer anzunehmen sind³²², mit dem Heraion verbunden hat.

Den Westrand der Strasse säumte eine lange Reihe von Weihgeschenkbasen, die sich vom Eingang bis zum ‚Tempel A‘ erstreckte (*Taf.* 4). Diese Basen, die in einer Flucht liegen und in übereinstimmender Grösse sowie gleichen Abständen errichtet wurden, sind in einheitlicher Bauweise aus kleinen Kalksteinplatten zusammengefügt³²³. Im unmittelbaren Bereich des Eingangs zum Nordtor standen die Weihgeschenke besonders dicht und waren wohl auch grösser als im weiteren Verlauf des Weges nach Süden³²⁴. In zwei Fällen ist auf dem rechteckigen Unterbau eine einfache Spira erhalten. Die genaue Datierung dieser Weihgeschenke, die wohl in einem Bauvorgang errichtet wurden, ist unklar. Unmittelbar östlich dieser Reihe fanden sich auf einem etwas tieferen Niveau weitere Basen aus grossen flachen Kalksteinquadern. Diese sind älter einzustufen, weil zumindest eine von ihnen durch die Fundamente der Basisreihe über-

burg 1974, 61–65 Nr. 29 A (Oberschenkel Inv. I 88. III P 6). 29 C (rechte Hand Inv. I 89); 65f. Nr. 30 (Oberkörper Inv. III P 23); 67f. Nr. 32 B (linker Oberarm Inv. I 90); 69 Nr. 34 (Schulterfragment Inv. I 91); Kienast 1992a, 197f.; Kyrieleis 1996, bes. 4f.; Meyer – Brüggemann 2007, 193 Nr. 278; Franssen 2011, bes. 58f. Die grössten Bruchstücke des rechten und linken Oberschenkels wurden südwestlich und südlich des grossen Altars gefunden, der linke Oberarm im Südosten des Heiligtums. Die genauen Fundlagen eines Bruchstücks des Oberkörpers sowie des Fragments einer Schulter sind unbekannt. Von der Basis hat sich nach Buschor 1930, 44 der aus Hochkantplatten bestehende Nordrand auf einer Länge von ca. 3 m erhalten. Die Basis wurde im Jahre 1986 erneut untersucht, so dass die Angaben von E. Buschor überholt sein dürften (*Taf.* 4). Nach Kienast 1992a, 197f. mit Abb. 27 ist im Hinblick auf die alten Pläne (vgl. dazu am besten Ziegenaus 1957, 145 Abb. 9) eine Änderung vorzunehmen: „Die westliche Basis der nach Westen folgenden Zweiergruppe hat in der publizierten Form wohl nie oder nur in einer sekundären Phase existiert; statt ihrer war ursprünglich ein mächtiges Postament parallel nördlich dazu errichtet.“

Nach H. J. Kienast, Die Basis, in: Kyrieleis 1996, 15 ist die Basis des ‚südlichen Kolosses‘ nach Typ und Grösse identisch mit derjenigen des Isches-Kuros. Der von Kienast 1992a, 197 Abb. 27 veröffentlichte Plan lässt auf ein Quadrat von ca. 5 m Seitenlänge schliessen. Durch die Tatsache, dass die Basis für den Bau der Krepis des ‚Rhoikostempels‘ ausgespart wurde, kann die Basis vor 575 v. Chr. datiert werden, wie stilistische Vergleiche zum ‚südlichen Koloss‘ bestätigen.

314 Dies verdeutlicht insbesondere die unmittelbar an dieser Kreuzung errichtete rechteckige Basis, deren nordwestliche Ecke ‚gekappt‘ ist. Zu den in diesem Bereich liegenden Basen vgl. Kienast 1992a, 197f.; Kienast 2007, 203f. mit Abb. 1.

315 Zum ‚Südweg‘ vgl. o. S. 22f.

316 Kienast 2007, 201f.: „Ein solcher Landweg wird zwar erst nach der Neuordnung und Erweiterung des Temenos um 600 v. Chr. klar ablesbar, man geht aber kaum fehl in der Annahme, dass diese Nordsüd-Strasse, die den Weg vom Meer her nahezu geradlinig fortsetzt, einer alten Trasse folgt. [...] Unabhängig von solchen Interpretationen, unabhängig auch von der wirklichen Rolle des Südweges, zeigt ein Blick auf den Gesamtplan aber, dass seit der Temenosserweiterung das Heiligtum vor allem von zwei Wegführungen geprägt war – von der Nordsüd-Strasse und der Heiligen Strasse.“ Vgl. dazu auch Mehnert 2008, 212 mit Anm. 40f.

317 Isler 1978. Vgl. dazu die Rezension von D. Pinkwart, BJB 181, 1981, 606–610.

318 Vgl. dazu Kienast 1992a, 196; Kienast 2002, 322; Kienast 2007, 204–207.

319 Die östliche Basis ist bei Isler 1978, Plan 2 (blau = 2. Bauphase). Plan 5. Taf. 34, 1 gut zu erkennen. Von der westlichen Basis ist lediglich der mächtige untere Basisblock erhalten. Vgl. dazu Kienast 1992a, 194 Abb. 24; 196 und Kienast 2007, 205 Abb. 2.

320 Buschor u. a. 1928, 52; Buschor 1930, 56.

321 Vgl. dazu Isler 1978, 3. 16. 46–48.

322 Vgl. dazu insbesondere die Zusammenstellung bei Shipley 1987, 249–268 (Catalogue of Sites in Samos and the Peraea).

323 Vgl. dazu Buschor 1930, 70; Kyrieleis 1978, 392; Kienast 1992a, 196.

324 Vgl. dazu Kienast 2007, 205 mit Abb. 2.

schnitten wird. Eine stratigraphische Untersuchung der ‚Nordsüdstrasse‘ erbrachte denn auch tatsächlich den Nachweis von zwei dicht übereinander liegenden archaischen Strassenniveaus, ohne dass sich diese zeitlich genauer eingrenzen liessen³²⁵. Daher ist nicht auszuschliessen, dass die älteren Basen bereits im ersten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. errichtet wurden³²⁶. Da deren Plinthe ebenfalls aus einer flachen grossen Kalksteinplatte besteht, standen diese wohl unmittelbar südlich des Eingangs in einer Reihe mit dem westlichen der beiden säulenförmigen Kesselträger³²⁷. Der Kesselträger östlich der Strasse könnte ein Hinweis darauf sein, dass die ‚Nordsüdstrasse‘ auch im Osten von einer ähnlichen Reihe von Weihgeschenken gesäumt war³²⁸. Zudem wurden bei der Errichtung des ‚Tempels C‘ in der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. mindestens zwei Einzelfundamente überbaut, die ursprünglich wohl zu einer Reihe von Weihgeschenken gehörten, welche die Ostflanke der ‚Nordsüdstrasse‘ gesäumt hatte³²⁹. Es ist bisher unklar, ob diese Weihgeschenke dem ersten oder dem zweiten archaischen Strassenniveau zuzuordnen sind. So konnte das archaische Niveau der ‚Nordsüdstrasse‘ nur teilweise freigelegt werden, da zu diesem Zwecke eine ganze Reihe jüngerer Befunde wie Kanäle und Wasserleitungen abzutragen wäre³³⁰.

Die Kenntnis von weiteren frühen Monumenten an der ‚Nordsüdstrasse‘ beschränkt sich im Wesentlichen auf eine breite Kalksplitt-Fundamentbettung, die sich ungefähr parallel zu ‚Tempel A‘ unter dem

Westfundament des ‚Tempels D‘ aus der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr.³³¹ durchzieht³³².

Selbstverständlich ist davon auszugehen, dass insbesondere im Altarbereich, aber auch an der Heiligen Strasse, noch viele weitere archaische Monumente errichtet worden sind³³³. Da im Rahmen dieser Arbeit jedoch der Ursprung der Heiligen Strasse untersucht werden soll, scheint es angebracht, nur diejenigen Monumente ausführlicher zu besprechen, die im Wesentlichen bis um die Mitte des 6. Jhs. v. Chr. fertiggestellt wurden und deren ursprüngliche Lage sich heute noch nachweisen lässt³³⁴. Durch ein solches Vorgehen lässt sich deutlich erkennen, dass die besonders prominenten Weihgeschenke, wie der ‚südliche Koloss‘ und der Isches-Kuros, aber auch die ‚Clubhäuser‘ oder auch ‚Tempel‘ als Weihgeschenke an der Heiligen Strasse errichtet wurden. Vergleicht man diesen Befund mit demjenigen der gleichzeitig erbauten ‚Nordsüdstrasse‘, so lässt sich feststellen, dass dort vor allem kleinere, gleichförmig in einer Reihe aufgestellte Weihgeschenke errichtet wurden. Demnach ist es höchst wahrscheinlich, dass die Heilige Strasse von Beginn weg den anderen Strassen im Heiligtum übergeordnet war³³⁵. Die Heilige Strasse wurde damit zum repräsentativen Zugang ins Heiligtum, auf welchen die eindruckvollsten Weihgeschenke ausgerichtet wurden. Dass man diese zu Beginn möglichst nahe am Altarplatz errichtete, wo sich die Heilige Strasse mit der ‚Nordsüdstrasse‘ kreuzte, versteht sich von selbst. Auf diese Weise konnten die Monumente auch Besuchern, die über die ‚Nordsüdstrasse‘ ins Heiligtum gelangten, eindrucklich vor Augen geführt werden und waren gleichzeitig vom Altar aus noch zu erkennen. Dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass die repräsentativsten Monumente in erster Linie auf die Heilige Strasse ausgerichtet waren. In diesem Sinne verlor der ‚Südweg‘ seine Bedeutung als ‚Weihgeschenkstrasse‘. Er diente von nun an in erster Linie den Kulthandlungen und sicherte weiterhin den Zugang zum Meer. Der repräsentative

325 Kyrieleis 1980, 345.

326 Eine genaue Datierung der beiden Reihen von Weihgeschenkbasen steht noch aus. Die Torusproportionen der Kesselträger werden von Isler 1978, 28 Anm. 31 mit einigen Säulenbasen des äusseren Säulenrings des ‚Rhoikostempels‘ verglichen, mit dem Hinweis, dass die Mehrzahl der Säulenbasen des Tempels gedrungener Proportionen aufweisen. Kienast 1992a, 196 präzisiert leider nicht, zu welcher Reihe von Weihgeschenkbasen der westliche Kesselträger südlich des Eingangs zu zählen ist. Der genaue Verlauf der archaischen ‚Nordsüdstrasse‘ und die anzunehmenden durchgehenden Basenreihen zwischen dem Eingang und den Basenreihen nördlich des ‚Tempels A‘ sind bisher archäologisch nicht nachgewiesen. Vgl. dazu Kyrieleis 1980, 345.

327 Zu den Kesselträgern vgl. Isler 1978, 27–31.

328 In diesem Sinne auch Kienast 1992a, 196; Kienast 2007, 203.

329 Vgl. dazu Buschor 1930, 44. 70; Ziegenaus 1957, 109. Neben einem Einzelfundament fand sich zudem ein Bronzekessel. Kienast 2007, 203 Anm. 15 erwägt in diesem Zusammenhang, ob nicht auch die Kultbildbasis des Tempels C (vgl. dazu Ziegenaus 1957, 119 Abb. 1; 145 Abb. 9), als Weihgeschenkbasis der Ostseite der ‚Nordsüdstrasse‘ zu verstehen ist.

330 Vgl. dazu Kyrieleis 1980, 345f. mit Abb. 13. Dasselbe gilt für den westlichen Bereich der ‚Nordsüdstrasse‘, zwischen der Nordtortrabe und der Basenreihe nördlich des ‚Tempels A‘.

331 Zum ‚Tempel D‘ vgl. Ziegenaus 1957, 125–129. 150f.; Kyrieleis 1978, 390; Kyrieleis 1980, 345; Kyrieleis 1981, 108; Kienast 1985; Sinn 1985.

332 Vgl. dazu und zu einer weiteren in diesem Bereich freigelegten Mauer, die eventuell noch in die erste Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. zu datieren ist, Kyrieleis 1978, 391.

333 Vgl. dazu etwa Buschor 1930, 42–48; Ziegenaus 1957, 145 Abb. 9 Taf. 9; Walter 1990, 135–152 und o. S. 23 Anm. 85. Wie dort erwähnt, zählte Schleif 1933, 217 alleine für das Vorgelände des Tempels rund 140 Monumente. Zu den einst im Heraion von Samos aufgestellten Kuroi und Korai vgl. Freyer-Schaenburg 1974 und Meyer – Brüggemann 2007, 78–82 Nr. 166–196; 192–198 Nr. 277–295 und jetzt umfassend Franssen 2011, 45–138.

334 Vgl. dazu Kienast 2007, 204 Abb. 1.

335 Anders Kienast 1992a, 198: „Eine solche Anordnung der Basen lässt aber auch erkennen, dass die Nordsüdstrasse zumindest ursprünglich der heiligen Strasse keineswegs untergeordnet war.“

Zugang zum Heiligtum ist jetzt eindeutig in der Heiligen Strasse zu erkennen. Erst ab dem zweiten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. scheint man auch im südlichen Temenos vermehrt wieder Weihgeschenke errichtet zu haben – entlang des ‚Südweges‘ und entlang der ‚Weihgeschenkstrasse‘, die südlich am ‚Rhoikostempel‘ und am Altar vorbeiführte³³⁶.

Die archaische Heilige Strasse von Ephesos – Verlauf, Ausstattung und Datierung

Die Existenz einer archaischen Heiligen Strasse von Ephesos ist unmittelbar an die Lokalisierung der ‚griechischen Stadt‘³³⁷, d. h. der archaisch-klassischen Siedlung von Ephesos gekoppelt, welche in der Forschung fast einhellig am Ayasuluk oder in der Ebene beim Artemision lokalisiert wird³³⁸ (Taf. 5). Wie an anderer Stelle bereits ausführlich dargelegt, ergibt sich für die Interpretation der archäologischen und literarischen Quellen eine bessere Ausgangslage, wenn diese als eindeutige Indizien für eine Lokalisierung des archaisch-klassischen Ephesos im Bereich der hellenistisch-römischen Stadtanlage gedeutet werden³³⁹ (Taf. 5). Insbesondere ist eine um die Mitte des 6. Jhs. v. Chr. errichtete und archäologisch bisher vom Ostende des ‚Staatsmarktes‘ bis in den östlichen Teil der Tetragonos Agora nachgewiesene Strasse, welche bis in das ausgehende 4. Jh. v. Chr. als Gräberstrasse diente und deren Verlauf bezeichnenderweise selbst bei der Planung und Ausführung des hellenistisch-römischen Stadtplanes unangetastet blieb, als Heilige Strasse und nicht als Fernstrasse nach Pygela (Kuşadası) zu deuten³⁴⁰ (Taf. 5).

Erneut zur Frage nach der Lokalisierung der archaisch-klassischen Siedlung von Ephesos – Die historische Ausgangslage

Als die Siedlung Ephesos unter der Herrschaft des Tyrannen Pindaros (ca. 560 v. Chr.) stand, begann König Kroisos (ca. 560–547 v. Chr.) die Herrschaft des Lyderreichs auszudehnen³⁴¹. Kurz nach seiner Machtübernahme forderte er die Städte an der Westküste Kleinasiens und die dort regierenden Tyrannen auf, sich ihm zu unterwerfen³⁴². Als sich die Tyrannen weigerten, dieser Aufforderung nachzukommen, ergriff Kroisos die Initiative und zog zuerst, d. h. wohl kurz nach 560 v. Chr., gegen seinen Neffen Pindaros und belagerte die Akropolis der Siedlung³⁴³. Die ‚altionische Siedlung‘³⁴⁴ wurde – wie dies bereits J. Keil vorgeschlagen hat³⁴⁵ – in der Forschung lange in der Umgebung des römischen Stadions lokalisiert³⁴⁶. Eine Nutzung dieses Bereichs als Siedlungsgebiet lässt sich aufgrund des archäologischen Befundes bisher

336 Zur ‚Weihgeschenkstrasse‘ vgl. zusammenfassend Walter 1990, 123 Abb. 139; 135–152. 157 Abb. 169.

337 Die Bezeichnung für die archaisch-klassische Siedlung von Ephesos, wie sie seit der Machtübernahme des Königs Kroisos bis zur Neugründung des Lysimachos nach 300 v. Chr. bestand, ist wenig glücklich, einmal in die Fachliteratur eingeführt, jedoch unverzichtbar.

338 Muss 1994, 28; Karwiese 1995, 33f.; Hueber 1997, 34–38; Knibbe 1998, 81; Kraft u. a. 1999, 96 Abb. 3; Scherrer 1999, 382; Kraft u. a. 2000, 185f. 210f. mit Abb. 6; 218f. mit Abb. 10; Kraft u. a. 2001, 123 mit Taf. 5. 6; Scherrer 2001, 61; Groh 2006, 54; Scherrer – Trinkl 2006, 59. 261 mit Plan 3; Scherrer 2007, bes. 340; Bammer 2008b, 253; Kerschner u. a. 2008, bes. 123; Muss 2008b, 49. Deziert kritisch zu einer Lokalisierung der ‚griechischen Stadt‘ am Ayasuluk bzw. in der Ebene südlich des Artemisions äusserte sich bisher einzig Özyiğit 1988, 95f. Ähnlich auch Rubinstein 2004, 1072.

339 Vgl. daher zum Folgenden bereits Mohr 2007.

340 Vgl. dazu ausführlich u. S. 53–59.

341 Die wichtigste Quelle zu diesen Ereignissen bleibt Herodot's Lyder-Logos (Hdt. 1, 6–94). Zuletzt zusammenfassend zu König Kroisos mit der älteren Literatur DNP VI (1999) 858–860 s. v. Kroisos (P. Högemann). Für eine Diskussion der historischen Entwicklung vgl. Elliger 1992, 33–47; Knibbe 1998, 72–82 und Scherrer – Trinkl 2006, 261–267. Dabei gilt es zu beachten, dass das Datum der Eroberung von Sardeis durch den Achaimenidenkönig Kyros jüngst wieder in Diskussion geraten ist, womit auch das Jahr des Regierungsantritts von Kroisos unsicherer geworden ist. Vgl. dazu etwa DNP Suppl. 1 (2004) 83–87 s. v. Lydien (P. W. Haider); Cahill – Kroll 2005, 605–608, wobei die Eroberung von Sardeis hier lediglich zwei Jahre später, um 545 v. Chr. angesetzt wird.

342 Hdt. 1, 26.

343 Zu diesen Ereignissen vgl. Hdt. 1, 26; Polyain. 6, 50; Ail. var. 3, 26.

344 In der Fachliteratur existieren für die mythische Gründung des attischen Königssohnes Androklos mehrere Bezeichnungen: ‚altionische Siedlung‘, ‚ionische Siedlung‘, ‚Koressos-Siedlung‘ und ‚Androklos-Siedlung‘.

345 Keil 1922–1924; Keil 1926, 250–256; Keil 1929, 33–38.

346 Über die topographischen Begriffe Koressos, Tracheia usw. und die exakte Lage der Siedlung wurde in der Forschung lange kontrovers diskutiert. Für eine Übersicht zur Forschungsdiskussion um die Lage von Koressos vgl. Steskal 2001, 221–225. 231–234 und umfassend Kerschner u. a. 2008, 11–20 mit allen Belegen. Kontinuität voraussetzend, bezeichnete Koressos sowohl den mythischen Gründungsort von Ephesos als auch einen kaiserzeitlichen Wohnbezirk innerhalb der Stadt. Aufgrund der neuesten archäologischen Forschung ist der Ayasuluk als der ursprüngliche griechische Siedlungshügel und damit mit dem in den Quellen „Ephesos“ genannten Ort zu identifizieren. Koressos ist hingegen an der Nordwestflanke des Panayırdağ zu lokalisieren (Taf. 5). Die hier vorgeschlagene Lokalisierung der topographischen Begriffe Tracheia und Koressos folgt Scherrer 1999, 381–383; Scherrer 2001, 60f. mit Abb. 3, 1; Scherrer – Trinkl 2006, 59f. 261–264 mit Plan 3; Scherrer 2007, 327f.; Kerschner u. a. 2008, bes. 128. In diesem Sinne auch Knibbe 1998, 74–77. Ähnlich auch Engelmann 1991; Karwiese 1995, 19–27 mit Karte 1 jedoch mit wohl falscher Lokalisierung des Koressos-Hafens westlich des vom Panayırdağ vorspringenden Ausläufers nordwestlich des Stadions. Engelmann 1997 und Kraft u. a. 2000, 182–185 lokalisieren die ‚altionische Siedlung‘ im Nordosten des Panayırdağ, im Bereich des ‚Meterheiligtums‘.

nicht vor der zweiten Hälfte des 8. Jhs. v. Chr. nachweisen³⁴⁷. Deshalb tritt M. Kerschner mit guten Gründen für eine Lokalisierung der ‚altionischen Siedlung‘ am Ayasoluk ein. An dieser Stelle ist aufgrund der Keramikfunde von einer entsprechenden früheisenzeitlichen Siedlung auszugehen³⁴⁸. Zu Zeiten des Kroisos muss sich das Hauptsiedlungsgebiet von Ephesos aufgrund der literarischen Überlieferung hingegen im Bereich des römischen Stadions befunden haben³⁴⁹. Der Koressos-Hafen befand sich nordöstlich des späteren Stadions (*Taf. 5, Nr. 11*), während die Akropolis wohl auf der nördlichen Hügelkuppe des Panayırdağ, südöstlich des Stadions zu lokalisieren ist³⁵⁰ (*Taf. 5*). Die Siedlung lag vermutlich an den Hängen südöstlich und südwestlich des Koressos-Hafens (Umgebung des römischen Stadions) und auf einem vom Panayırdağ ehemals weit ins Meer vorspringenden Ausläufer nordwestlich des späteren Stadions (vom ‚Akropolishügel‘ oder Macellum bis zum ‚Felspaltempel‘).

347 In der bis zu 5 m hohen Auffüllschicht unter den Nutzungsniveaus des Vediumgymnasiums konnte Fundmaterial geborgen werden, das bis in spätgeometrische Zeit zurückreicht. Vgl. dazu Steskal – Ladstätter 2004, 248f. Nach Kerschner 2006, 367 Anm. 29 handelt es sich bei dem ältesten Fundstück um eine Vogelkotyle mit Mäanderhaken. Zu den geometrischen und archaischen Keramikfragmenten aus den neuen Grabungen von M. Steskal im Vediumgymnasium und dem Keramikbefund im Bereich von Koressos vgl. ausführlich Kerschner u. a. 2008, bes. 21–114. Die ältesten Stücke (GrK 1. 2. 4. 5. 31. 51) sind um die Mitte des 8. Jhs. v. Chr. zu datieren. Aufgrund des Fundspektrums ist nach Kerschner u. a. 2008, 114–116 davon auszugehen, dass das Gelände in der geometrischen und archaischen Epoche als Siedlungsgebiet genutzt wurde. Vgl. dazu die Rezension von V. Gassner, *Ancient West & East*, 11, 2012, 385–387.

348 Vgl. dazu ausführlich Kerschner 2006, bes. 366–369; Kerschner u. a. 2008, 120–122 mit allen Belegen. In diesem Sinne auch Büyükkolancı 2000; Büyükkolancı 2007. Bedenken äußert hingegen wieder Scherrer 2007, bes. 327–329, der sich die Frage stellt, ob auf dem Ayasoluk nicht doch eher nur eine Festung bestanden hat.

349 Dadurch erklärt sich letztlich auch die durch den archäologischen Befund bisher nicht nachweisbare Lokalisierung der frühesten ionischen Ansiedlung durch die literarischen Quellen im Bereich des Panayırdağ. Die Bezeichnungen ‚altionische Siedlung‘, ‚ionische Siedlung‘ und ‚Androklos-Siedlung‘ sollten aufgrund des archäologischen Befundes für diesen Siedlungsbereich jedoch vorerst keine Verwendung mehr finden. Vgl. dazu auch Scherrer 2007, 327: „Dagegen [gegen die Lokalisierung der ‚altionischen Siedlung‘] spricht allerdings die bei Herodot 1, 26 erzählte Geschichte vom sieben Stadien langen Seil, mit dem der letzte Tyrann der Stadt, Pindaros, die Mauer mit dem Heiligtum der Artemis Ephesia verbunden haben soll. Da die maximal mögliche Entfernung zwischen dem Heiligtum und der Siedlung auf dem Ayasoluk aber nur zwei bis drei Stadien beträgt, ist diese Identifikation abzulehnen, wenn man Herodot als verlässliche Quellen gelten lassen will. Andererseits ist klar, dass der Ayasoluk die strategisch beherrschende Stelle in der ephesischen Bucht einnahm und daher auch jede Nachfolgestadt von Apaša den Punkt zumindest militärisch besetzt halten musste.“

350 In der Folge als ‚Stadionhügel‘ bezeichnet.

Durch die militärische Intervention des Kroisos in die Defensive gezwungen, versuchte Pindaros die Stadt durch eine List vor ihrem drohenden Schicksal zu bewahren. Er empfahl, die Akropolis durch Seile mit dem heiligen Bezirk des Artemisions zu verbinden, um die Stadt auf diese Weise unter den Schutz der Göttin zu stellen³⁵¹. Diese List blieb in der Folge nicht völlig wirkungslos. Kroisos nahm zwar die Akropolis ein, verschonte jedoch die Stadt³⁵², u. a. auch deswegen, weil er dem Heiligtum durch ein Gelübde verpflichtet war³⁵³.

Die ‚Seilgeschichte‘ ist trotz des anekdotenhaften Charakters in mehrfacher Hinsicht von zentraler Bedeutung. Die Angabe von 7 Stadien (1300 m) zwischen der Stadt und dem Artemision bei Herodot³⁵⁴ entspricht einerseits ungefähr der heutigen Entfernung zwischen dem Artemision und der Nordwestflanke des Panayırdağ, womit die Deutung des ‚Stadionhügels‘ als Akropolis der seit spätgeometrischer Zeit bestehenden Ansiedlung untermauert wird³⁵⁵. Zum anderen gibt diese Geschichte einen klaren Hinweis darauf, dass die ‚altionische Siedlung‘ am Koressos *noch nicht* durch eine Heilige Strasse mit dem späteren Artemision verbunden war, weshalb diese in der Not mit einem Seil sichtbar gemacht werden sollte. Diese Feststellung stimmt letztlich auch mit dem archäologischen Befund überein. Der archäologisch bisher nachgewiesene Strassenabschnitt³⁵⁶ und die wohl in diesem Zusammenhang

351 Polyain. 6, 50.

352 FGrH 90 F 65 (Nikolaos von Damaskus). Ob in diesem Zusammenhang auch der Seiltrick eine gewisse Wirkung zeigte, muss offen bleiben, ist bei dem als sehr gottesfürchtig bekannten Kroisos jedoch nicht auszuschließen.

353 Hdt. 1, 26; Polyain. 6, 50 und Ail. var. 3, 26 beziehen sich wohl auf den ‚Stadionhügel‘, der als Akropolis stärker befestigt gewesen sein dürfte. Eine etwas andere, m. E. zu stark auf Kroisos bezogene Interpretation bei Muss 1994, 27f.

354 Hdt. 1, 26.

355 Vgl. dazu auch Karwiese 1995, 33; Kraft u. a. 2000, 184. 210f. mit Abb. 6 lokalisieren die ‚altionische Siedlung‘ und die Akropolis im Bereich des ‚Meterheiligtums‘, vor allem deswegen, weil sie die von Hdt. 1, 26 überlieferten sieben Stadien nicht als Angabe der Luftlinie zwischen Artemision und Akropolis, sondern als zu Fuss zurückgelegte Distanz verstehen; d. h. vom Artemision entlang der Küste bis zur ‚altionischen Siedlung‘ im Bereich des ‚Meterheiligtums‘. Dieser Einwand mag zwar durchaus berechtigt sein, jedoch folgt diese Distanzangabe bei Herodot unmittelbar auf die ‚Seilgeschichte‘. Daher kann man sich fragen, ob Herodot die sieben Stadien nicht doch auf das Seil bezieht und die Strecke damit als Angabe der Luftlinie zwischen Akropolis und Artemision zu verstehen ist.

356 Karwiese 1995, 27: „Die ältesten Funde, die bisher vom Prozessionsweg stammen, datieren aus dem 8. Jh., über das wir – ausser jetzt im Artemision – sonst offenbar nicht hinauskommen.“ Das Fundloch zwischen 1000 und 800 v. Chr. auf der vermuteten Akropolis und an der Prozessionsstrasse sei auf „[...] den bisherigen ungünstigen Fundzufall zurückzuführen [...]“. Vgl. jedoch Karwiese 1997a mit dem stratigraphischen Befund und bes. 308: „Jedenfalls scheint der Betrieb der Prozessionsroute nach den ältesten im Südorbereich angetroffen

angelegte Nekropole sind nicht vor die Mitte des 6. Jhs. v. Chr. zu datieren, sondern in der Zeit *nach* der Einnahme der Stadt durch König Kroisos. Die Machtübernahme durch Kroisos sollte für die Siedlung am Koressos nicht ohne Folgen bleiben, wie sich dies anhand der archäologischen und literarischen Quellen noch deutlich nachvollziehen lässt. Lokalisiert man die archaisch-klassische Siedlung im Bereich der hellenistisch-römischen Stadtanlage, lassen sich diese Quellen als bewusste Massnahme zur Schwächung des Einflusses lokaler Machthaber im Umland von Ephesos und zugunsten der Bildung eines politischen Machtzentrums im Sinne eines ‚Synoikismos‘ interpretieren. Bei einer Lokalisierung der archaisch-klassischen Siedlung in der Ebene beim Artemision ist man hingegen gezwungen davon auszugehen, „[...] dass der Synoikismos des Kroisos entweder nie in vollständiger Form verwirklicht worden war oder zumindest verschiedene Gruppen bald wieder in die früheren Wohngebiete zurückkehrten, wohl weil die Lage von Koressos und Smyrna bei natürlichen Meereshäfen für Fischer, Händler und andere Berufsgruppen Vorteile brachte“³⁵⁷.

Der archäologische Befund und die Bedeutung der Siedlung Smyrna

Als Indikatoren für eine am Ayasoluk bzw. in der Ebene beim Artemision liegende archaisch-klassische Siedlung lassen sich aus archäologischer Sicht bisher lediglich eine am Fuss des östlichen Hanges des Ayasoluk aufgefundene Grabreihe (*Taf. 5 Nr. 9; 6 a Nr. 7*), welche eine Belegung vom 7. bis zum 4. Jh. v. Chr. zeigt³⁵⁸, sowie Sarkophagbestattungen des 5. Jhs. v. Chr.³⁵⁹ unmittelbar nach dem Ausgang des zur byzantinischen Befestigung gehörenden ‚Tores der Verfolgung‘ (*Taf. 5 Nr. 6; 6 a Nr. 6*) anführen³⁶⁰. Obwohl

fenen Funden nicht vor dem späten 8. Jh. begonnen zu haben. Nach dem Evidenz-Ausschnitt im Südtor-Areal allerdings dürfte erst im 6. Jh. so etwas wie ein fester Weg entstanden sein.“

357 Scherrer 2007, 332. So auch Kerschner u. a. 2008, 123f. Zum ‚Synoikismos‘ des Kroisos vgl. auch Muss 1994, 28; Karwiese 1995, 33f.; Knibbe 1998, 81; Scherrer 1999, 381; Scherrer – Trinkl 2006, 267; Muss 2008b, 49 und u. S. 92f.

358 Die Nekropole liegt an der alten Hauptstrasse nach Izmir. Vgl. dazu İçten – Evren 1997. Zum Fundmaterial vgl. auch Scherrer – Trinkl 2006, 207.

359 Diese Sarkophage wurden bei Bauarbeiten in der Nähe der seit längerem bekannten mykenischen Bestattungen freigelegt. Dokumentation und Funde befinden sich im Efes Müzesi Selçuk. Vgl. dazu Scherrer – Trinkl 2006, 261 mit Anm. 9 mit Plan 3 (mykenische Bestattungen); Scherrer 2007, 331.

360 Die von Keil 1930, 34–38 erwähnten keramischen Funde aus einer Versuchsgrabung südlich des Artemisions können ebenso wenig als Hinweis auf eine in diesem Bereich zu lokalisierende Siedlung angeführt werden wie diejenigen von H. Brückner – W. W. Jungmann, Geologische Sondierungen, in: Karwiese 1996, 20f. und Kayan 1999, 375f., welche mittels geologischer Tiefenbohrungen geborgen wurden. Während

M. Kerschner und M. Büyükkolancı am Ayasoluk die Aufdeckung archaischer und klassischer Funde in teilweise grosser Menge gelang³⁶¹, kann dies für die Lokalisierung der ‚griechischen Stadt‘ kein entscheidendes Argument sein³⁶². Aus dem Gebiet der Siedlung am Koressos stammen hingegen nicht nur eine ganz beachtliche Funddichte spätgeometrischer, archaischer und klassischer Artefakte³⁶³, sondern auch

man bei den von J. Keil geborgenen Keramikfragmenten nicht über die klassische Zeit hinauskommt, ist es im Falle der Bohrungen unklar, ob diese nicht innerhalb der Temenosgrenze vorgenommen wurden und die keramischen Funde daher dem Artemision zuzuordnen sind. Vgl. dazu die Temenosgrenze bei Hueber 1997, 41 Abb. 48 sowie die Lage der Bohrpunkte bei H. Brückner – W. W. Jungmann, Geologische Sondierungen, in: Karwiese 1996, 21 Abb. 14 und Kayan 1999, Taf. 58 sowie auch Kerschner u. a. 2008, 128: „J. Keil konnte 1929 in zwei Sondagen auch eine Nutzung der Schwemmebene des Marnas südwestlich des Artemistempels im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. nachweisen. Angetroffen wurden Keramikschuttschichten, wobei offen bleiben muss, ob sie von einem Wohnviertel stammen, oder ob dieser Bereich noch (teilweise) zum Temenos des Artemisions gehörte.“ Zu diesen Funden vgl. auch Scherrer 2007, 329; Hueber 1997, 38; Scherrer 1999, 381 interpretieren diese Funde trotz fehlender architektonischer Überreste als Siedlungsbefunde, während die eigentliche ‚griechische Stadt‘ am Westhang des Ayasoluk vermutet wird. In diesem Sinne auch Kraft u. a. 2000, 185f. 210f. mit Abb. 6; 218f. mit Abb. 10 (Südhang); Kraft u. a. 2001, 123 mit Taf. 5. 6 (Südhang); Scherrer 2001, 60. Zur Lage der ‚griechischen Stadt‘ vgl. insbesondere Scherrer – Trinkl 2006, 261: „[...] Lage, Struktur und Ausdehnung der Stadt in dieser Zeit sind aber wegen der 6 m hoch über dem klassischen Niveau in der Ebene beim Artemision liegenden Schwemmschicht unbekannt. Lediglich einige Funde klassischer Zeit am Ostrand von Selçuk entlang der Ausfallstrasse nach Kuşadası und Magnesia, also ost-südöstlich und west-südwestlich des Artemisions, geben ungefähre Anhaltspunkte. Wie schon Strabons allgemein gehaltener Ausdruck, dass die Ephesier zur Zeit des Kroisos *von den Bergen herabgestiegen seien*, nahe legt, gehörte der Ayasoluk-Hügel jedenfalls nicht oder bestenfalls an seinem küstenseitigen Hang zum verbauten Stadtgebiet. Untersuchungen einiger Flächen im Übergangsbereich der Bergkuppe zu den beiden Hangseiten südlich der mittelalterlichen Zitadelle haben [...] nur vereinzelt klassische Streufunde erbracht.“ Karwiese 1995, 34 lokalisiert die ‚griechische Stadt‘ hingegen am Osthang des Ayasoluk.

361 Freundliche Mitteilung des ÖAI. Vgl. dazu auch Kerschner 2006, 367 mit Anm. 25; Kerschner u. a. 2008, 121f.

362 Auch bei diesen Funden lässt sich daher nicht ermitteln, ob sie im Zusammenhang mit dem unmittelbar benachbarten Artemision, der in der Ebene beim Artemision liegenden ‚griechischen Stadt‘ oder gar einer auf dem Ayasoluk liegenden archaisch-klassischen Siedlung zu interpretieren sind. So gehen beispielsweise Scherrer – Trinkl 2006, 261 davon aus, dass der Ayasoluk „[...] bestenfalls an seinem küstenseitigen Hang [...]“ zum verbauten Siedlungsgebiet gehörte.

363 Scherrer – Trinkl 2006, 263: „Ausgerechnet dieses Gebiet [der ‚altionischen Siedlung‘] weist aber auch eine ganz beachtliche Funddichte klassischer Artefakte auf.“ Vom ‚Stadionhügel‘ stammt beispielsweise eine um 470 v. Chr. zu datierende Terrakotta-Peploskore (Vetters 1980, 253 mit Taf. 2; Scherrer – Trinkl 2006, 263. 265 Abb. 237) und vom Embolos ein Urkundenrelief des späten 5. Jhs. v. Chr. (Strocka 1968–1971). Bei Grabungen und Surveys fanden sich u. a. beim ‚Lukasgrab‘, in der Umgebung des ‚Staatsmarktes‘, unter dem Hof des Vediusgymnasiums und unter den Hanghäusern am Embolos immer wieder Streufunde klassischer Zeit. Vgl. dazu Steskal – Ladstätter 2004, 248f.; Kratzmüller – Trinkl 2005; Scherrer –

in situ vorgefundene Befunde, welche auf eine Bauaktivität in archaischer Zeit schliessen lassen³⁶⁴. Neben der bereits erwähnten Gräberstrasse³⁶⁵ entwickelte sich an den Hängen über dem Koressos-Hafen seit dem mittleren 5. Jh. v. Chr., oder zumindest in dessen letztem Drittel, ein ausgedehnter Kultbezirk für verschiedene Gottheiten³⁶⁶ (Taf. 5 Nr. 13). Oberhalb dieses Kultbezirks verläuft eine in archaische Zeit bzw. um 500 v. Chr. datierte zweischalige Quadermauer in Emplektontechnik, welche bis zum Beginn der Hafenbucht führt³⁶⁷. Bei einem Survey konnte P. Scherrer im Jahre 1994 Mauerreste von Häusern sowie Stelenbettungen und eine Felsinschrift nachweisen, so dass sowohl eine Besiedlung als auch eine Kultausübung auf dem Nordostplateau des Panayırdağ nun gesichert sind³⁶⁸. Wie weit sich diese Siedlung nach Westen erstreckte, wurde bisher nicht untersucht. Ein Zusammenhang mit den spätgeometrisch-archaischen Funden im und um das Vediumgymnasium kann damit nicht direkt hergestellt werden. Insgesamt verdichtet sich aber das Bild von zumindest zwei seit spätgeometrischer Zeit im Bereich der hellenistisch-römischen Stadt existierenden Siedlungen, welche sich über die nordwestlichen bzw. südwestlichen Abhänge des ‚Stadionhügels‘ (Panayırdağ) bis zur Küste

hin erstreckten, wobei seit späarchaischer Zeit auch im Nordosten von einer Siedlungstätigkeit auszugehen ist³⁶⁹ (Taf. 5). So wurden im Jahre 1987 unter dem Westteil der Tetragonos Agora architektonische Überreste einer im späten 8. Jh. v. Chr. angelegten Siedlung entdeckt, welche infolge übereinstimmender Angaben bei Strabon³⁷⁰ heute fast einhellig als Siedlung Smyrna bei Ephesos identifiziert wird³⁷¹ (Taf. 5 Nr. 49). Während die archaische Zeit durch mindestens fünf grössere Bauphasen belegt ist, sind aus klassischer Zeit keine Wohnhäuser bekannt. Allerdings liegt genügend Material des 5. und 4. Jhs. v. Chr. vor, „[...] um einen kontinuierlichen Verlust von Keramik in der weiteren Umgebung und damit den prinzipiellen Fortbestand der Siedlung als gesichert annehmen zu dürfen“³⁷². Im mittleren bis späten 5. Jh. v. Chr. erfolgte an derselben Stelle der Bau von vier in den Boden eingelassenen viereckigen Becken sowie eines mindestens fünf Meter tiefen Brunnens. Dieser Komplex bestand bis in das erste Viertel des 4. Jhs. v. Chr. und diente gewerblichen Zwecken. Der im mittleren 6. Jh. v. Chr. feststellbare Abbruch der Wohntätigkeit wird daher als eine Aufgabe des meeresnahen Areals³⁷³ für Wohn-, nicht aber für weniger heikle Wirtschaftszwecke interpretiert³⁷⁴.

Wenn nun diese Siedlungsreste tatsächlich mit dem ‚alten‘ Smyrna zu identifizieren sind³⁷⁵, ergibt sich bei einer Lokalisierung des archaisch-klassischen Ephesos in unmittelbarer Nähe von Smyrna eine ganz andere und bessere Ausgangslage für die Interpretation der schriftlichen und archäologischen Quellen.

Trinkl 2006, 208; 267; Scherrer 2007, 330f. Zu den geometrischen, archaischen und klassischen Keramikfragmenten aus den neuen Grabungen im Vediumgymnasium und dem Keramikbefund im Bereich von Koressos vgl. umfassend Kerschner u. a. 2008.

364 Der von Özyiğit 1988, 95f. für die Stadtmauer vertretene chronologische Ansatz in klassische Zeit ist u. a. aus baupatologischen Gründen nicht zu halten. Vgl. dazu Marksteiner 1999; Scherrer 2001, 62f. mit Anm. 26.

365 Zur Heiligen Strasse vgl. u. S. 53–59.

366 Zum ‚Meterheiligtum‘ vgl. Keil 1915; Keil 1926, 256–261; Börker – Merkelbach 1979, 1–5 Nr. 101–109; Engemann u. a. 1980, 131–135 Nr. 1214–1227; Naumann 1983, bes. 214–229; Vermaseren 1987, 184–203; Scherrer 1995, 62; Büyükkolancı 1999; Heinzel 1999; Scherrer 1999, 383f.; Vikela 2001, bes. 108–111 mit Taf. 20, 3; Soykal-Alanyalı 2004; Scherrer – Trinkl 2006, 263. Eine Felsinschrift der Zeit um 400 v. Chr. markiert ein Heiligtum des Zeus Patroos (Börker – Merkelbach 1979, 2 Nr. 104), eine vielleicht erst um 300 v. Chr. datierende Stele nennt Zeus Patroos zusammen mit Apollon Patroos (Börker – Merkelbach 1979, 1 Nr. 102) und eine Inschrift des ausgehenden 5. Jhs. v. Chr. (?) gilt dem Zeus Mainalos (Scherrer 1999, 384; Scherrer – Trinkl 2006, 264 mit Anm. 43). Eine Gesamtvorlage unter Einschluss bisher unpublizierter Funde durch F. Soykal, Denkmäler des Kybele-Meterkultes in Ephesos (Wien 1998) liegt als Wiener Dissertation vor, die dem Verfasser nicht zugänglich war.

367 Die Datierung wurde mit Hilfe von Keramikfragmenten aus Probenodagen an der Mauer und auf dem Plateau hinter der Mauer gewonnen. Vgl. dazu Keil 1926, 261; Miltner 1958, 3 mit Abb. 1. Scherrer 1995, 62 datierte die Mauer in klassisch-hellenistische Zeit. Heute wird der als Wehrmauer angesprochene Befund allgemein in archaische Zeit datiert. Vgl. dazu Scherrer 1999, 384; Scherrer 2001, 60 mit Abb. 3, 4; Scherrer – Trinkl 2006, 59 mit Plan 1 Nr. 6. Eine systematische Aufnahme der wenigen sichtbaren Reste der Innenbebauung ist bisher noch nicht erfolgt. Vgl. dazu Scherrer – Trinkl 2006, 59 mit Anm. 10; Scherrer 2007, 328.

368 So Kerschner u. a. 2008, 116.

369 Während Scherrer 1999, 384 diese archäologischen Funde noch mit dem Koressos-Hafen in Verbindung brachte, gehen auch Scherrer – Trinkl 2006, 64. 264. 267 davon aus, dass an diesem Hafen in archaischer und klassischer Zeit wohl ohne siedlungschronologischen Unterbruch eine Siedlung existierte. In diesem Sinne auch Scherrer 2007, 332; Kerschner u. a. 2008, 124: „Es gibt somit keine Anzeichen, dass dieser Bereich des Panayırdağ von einer Absiedlung während der Herrschaft des Kroisos betroffen gewesen wäre.“ (M. Kerschner und M. Steskal).

370 Strab. 14, 1, 4.

371 Langmann 1989, 8; G. Langmann – P. Scherrer, Agora, in: Langmann 1993, 12–14; P. Scherrer, Agora, in: Karwiese 1994, 11–14; Scherrer 1995, 146–148; P. Scherrer, Agora, in: Karwiese 1997b, 5f.; Scherrer 1999, 385–387; Kerschner u. a. 2000; Kerschner 2003 und insbesondere die umfassende Publikation Scherrer – Trinkl 2006, 59–148. 165–267.

372 Scherrer – Trinkl 2006, 64.

373 Für den Verlauf der Küstenlinie in archaisch-klassischer Zeit in diesem Bereich vgl. Brückner 1997 bes. 44f.; Kraft u. a. 2005, 149–151; Kerschner u. a. 2008, Taf. 39. 47–51.

374 Zum Wechsel der hydrologischen Verhältnisse vgl. Scherrer – Trinkl 2006, 146–148.

375 Für eine Interpretation der schriftlichen Quellen zur Lage von Smyrna vgl. Scherrer – Trinkl 2006, 60. Hingegen ist für Kerschner 2006, 367 Anm. 28 „die von Langmann und Scherrer vertretene Identifizierung mit der von Strab. 14, 1, 4 erwähnten Siedlung Smyrna [...] nicht gesichert“. So immer noch Kerschner u. a. 2008, 118 Anm. 542.

Was die Siedlungsreste von Smyrna betrifft, soll an dieser Stelle Strabon zu Wort kommen:

„Dies sind die zwölf ionischen Städte. Hinzugekommen in den Ionischen Bund wurde späterhin noch Smyrna. Das geschah auf Betreiben der Ephesier: sie wohnten nämlich vor alters mit ihnen zusammen, in der Zeit als Ephesos auch Smyrna hiess und Kallinos gibt der Stadt gewissermassen diesen Namen wenn er in der Rede zu Zeus die Ephesier Smyrnäer nennt:

Der Smyrnäer erbarm dich [...]

Es gab auch eine Örtlichkeit in Ephesos die Smyrna hiess, wie Hipponax zeigt:

Und wohnen tat er hinter der Stadt in Smyrna, in

Der Gegend zwischen Tracheia und von Lepre Akte.

[...] Smyrna lag also bei dem heutigen Gymnasion hinter der damaligen Stadt und ‚zwischen Tracheia und Lepre Akte‘. Die Smyrnäer verliessen dann die Ephesier und zogen gegen den Ort an dem jetzt Smyrna liegt [...].³⁷⁶

Es ist auffällig dass Strabon Smyrna immer in einem Atemzug mit Ephesos nennt. Dadurch entsteht der Eindruck, dass Smyrna nicht mehr eine eigenständige Polis oder Kome darstellte, sondern folgerichtig im Zuge des ‚Synoikismos‘ unter Kroisos mit Ephesos/Koressos vereint wurde, welches sich bis dahin an den nordöstlichen und nordwestlichen Abhängen und auf dem Panayırdağ befand. Andernfalls bleibt die weitere Existenz eines unabhängigen Smyrna, bei gleichzeitigem ‚Synoikismos‘ der umliegenden Orte, nur schwer erklärbar. Wie nicht anders zu erwarten, hielten sich die ehemaligen Bewohner weiterhin an die alten Ortsnamen und Bezeichnungen der beiden ursprünglich unabhängigen Orte. Es kam zu einer Durchmischung, die sich nicht nur bei Strabon zu erkennen gibt, sondern sich auch in dem von Strabon zitierten Gedicht von Hipponax (ca. 540 v. Chr.) widerspiegelt. Kallinos (ca. 650 v. Chr.) dürfte sich allerdings auf das noch ‚unabhängige‘ Smyrna bezogen haben.

Strabon bezeichnet Smyrna zudem nicht als πόλις oder κόμη, sondern als τόπος³⁷⁷, welcher *ein Teil* von Ephesos war. Er beruft sich auf eine zeitgenössische Quelle, nämlich auf Hipponax, aus dessen Gedicht sich Smyrna ebenfalls nicht als unabhängige Polis oder Kome, sondern eben nur als ein Platz *hinter der damaligen Stadt* verstehen lässt. Das Zusammenleben und die Austauschbarkeit der Ortsbezeichnungen bei Strabon können erst durch eine solche

Interpretation wörtlich genommen und überhaupt verständlich werden. Damit bleibt in diesem Zusammenhang lediglich noch auf die Feststellung von Strabon einzugehen, Smyrna sei in den Ionischen Bund aufgenommen worden³⁷⁸. Dies setzt in jedem Fall die Existenz einer unabhängigen Polis Smyrna voraus. Strabon bezieht sich mit dieser Aussage allerdings nicht auf das ephesische, sondern auf das neugegründete Smyrna, das – nach Strabon – dem Bund erst später und auf Veranlassung ihrer ‚alten Mitbewohner‘, der Ephesier, beiträt.

Interpretiert man nun den archäologischen Befund von Smyrna – der Quelle folgend – als südlichstes Quartier (τόπος) von Ephesos, welches „[...] hinter der damaligen Stadt [...]“³⁷⁹ lag, so sind dort die südliche Stadtgrenze der griechischen Siedlung und der Beginn der Heiligen Strasse ausserhalb der Siedlung zu lokalisieren. Im Osten der Heiligen Strasse liegt in diesem Bereich – soweit ich sehe – die weiter im Norden nicht mehr angetroffene Nekropole und im Westen das südlichste ‚Quartier‘ der ‚griechischen Stadt‘. Interessanterweise wurde das Quartier im früheren bis mittleren 6. Jh. v. Chr. – und damit in etwa im Zeitraum der Machtübernahme des Kroisos – aufgegeben und erst später wieder für Wirtschaftszwecke benutzt. Im Wohnbereich scheint es gleichzeitig ebenfalls zu einer Umstrukturierung und Neuorganisation gekommen zu sein. Insbesondere entstand auf diese Weise am südlichen Rand der archaisch-klassischen Siedlung und im meeresnahen Areal eine Freifläche, bei welcher zumindest die Frage aufgeworfen werden muss, ob diese – wie zufälligerweise (?) die spätere Tetragonos Agora – aufgrund des zeitlichen Ansatzes und ihrer Lage nicht als Agora der archaisch-klassischen Siedlung zu deuten ist. Zudem fügt sich die Lage des Handwerkerquartiers am südlichen Rand der Siedlung und in unmittelbarer Nähe zu der hier beginnenden Nekropole³⁸⁰ einwandfrei in die übliche Konzeption archaischer Städte ein³⁸¹.

Die Evidenz der Heiligen Strasse

Archaische Strassentrassen konnten bisher im Bereich der Tetragonos Agora, unter dem oft als ‚Sockelbau‘ bezeichneten Westchalkidikum der *basilike stoa* sowie im Ostbereich des ‚Staatsmarktes‘ archäologisch nachgewiesen werden (Taf. 5). Im Bereich der Tetragonos Agora stiess man in einer 1986 geöff-

376 Strab. 14, 1, 4. Übersetzung nach Radt 2005, 6f.

377 Strab. 14, 1, 4.

378 Strab. 14, 1, 4.

379 Strab. 14, 1, 4. Übersetzung nach Radt 2005, 7.

380 Vgl. dazu u. S. 54f. 57f.

381 Vgl. dazu Lang 1996, 129–131 in Bezug auf Töpfereien, die meist ausserhalb der Stadtmauern lagen. Handwerkerquartiere in unmittelbarer Nähe zu einer Nekropole sind bis jetzt erst für geometrische und klassische Zeit bekannt. Vgl. dazu Lang 1996, 131 mit Anm. 845.

neten Sondage auf ein Stück einer mit Schotter verfestigten Strasse, deren Orientierung deutlich vom Raster des hellenistisch-römischen Stadtplanes abweicht³⁸². Östlich der Strasse wurden mehrere Gräber freigelegt, welche eine Belegung vom mittleren oder späten 6. bis zum ausgehenden 4. Jh. v. Chr. zeigen³⁸³. Die Strasse verläuft in diesem Bereich von Südosten nach Nordwesten.

Der weitere Verlauf der Strasse nach Norden ist archäologisch nicht eindeutig nachgewiesen. Sie dürfte jedoch in etwa dem Verlauf der vom Nordtor abgehenden Strasse gefolgt sein: „8,10 m vom Nordtor wurde ein 2 m breiter Schnitt angelegt. Er ergab nach Abhebung des spätantiken Pflasters mehrere Aufschüttungsstraten und Tonrohrleitungen, die den alten Bestand der Strasse bestätigen.“³⁸⁴

Südöstlich der Tetragonos Agora folgte die Strasse der Kuretenstrasse³⁸⁵ (Taf. 5). So konnte die archaische Nekropole bisher im unteren Embolosbereich („Auditoriumgrabung“)³⁸⁶ sowie im Bereich der ‚Kuretenhalle‘, an der Nordseite des unteren Embolos³⁸⁷,

nachgewiesen werden. Es handelt sich hierbei ohne Zweifel um die Fortsetzung der im Bereich der Tetragonos Agora festgestellten Nekropole. Zu den Gräbern kommt noch ein weiterer wichtiger Befund. Unter der Anschüttung der Freitreppe des späthellenistischen Rundsockels („Horologion“) wurden die Reste einer schräg von Nordwesten nach Südosten verlaufenden Mauer aus Kalksteinquadern freigelegt³⁸⁸. Es handelt sich dabei wohl um eine Art Hangbegrenzung der weiter südwestlich verlaufenden Strasse. Dass die Kuretenstrasse immer den Verlauf der archaischen Strasse respektiert hat, zeigt sich nicht nur an ihrer Lage innerhalb des sonst streng orthogonal ausgerichteten Stadtplans, sondern auch im Umstand, dass der Embolos weiterhin als Standort für Heroa und Grabmonumente ausgewählt wurde. Dies belegen die drei Heroa am Südwestende der ‚Neronischen Halle‘ und der im Osten gelegene Memmiusbau³⁸⁹ (Taf. 5 Nr. 33).

Die archaische Strassentrasse lässt sich in der Folge erneut im Bereich des Westchalkidikums der *basilike stoa* sowie im Osten des ‚Staatsmarktes‘ beobachten³⁹⁰ (Taf. 5 Nr. 29. 30). Die Strasse scheint sich im Bereich des Westchalkidikums der *basilike stoa* von ca. 3 m auf ca. 3,2–3,5 m im Ostbereich des ‚Staatsmarktes‘³⁹¹ verbreitert zu haben. Die archaische Strasse verlief demnach von der Kuretenstrasse quer über den ‚Staatsmarkt‘ weiter nach Südosten. Zudem wurden unter dem Westchalkidikum der *basilike stoa* und im Osten des ‚Staatsmarktes‘ – in diesem Bereich auf beiden Seiten der Strasse – ebenfalls archaische Gräber freigelegt³⁹².

Es dürfte sich hier um die Fortsetzung der bereits auf der Tetragonos Agora und dem unteren Embolos angetroffenen Nekropole handeln, d. h. diese Strasse war wohl zumindest bis in diesen Bereich ganz oder teilweise von Gräbern gesäumt³⁹³. Alle Gräber lassen

382 Vgl. dazu Vettters 1988, 93; Scherrer – Trinkl 2006, 151 mit Plan 6. Dieser Strassenzug darf nicht mit der von G. Langmann bereits 1977 (Vettters 1978, 269; Vettters 1979, 126) im selben Bereich (von der Westseite der Rückwand der vermutlichen hellenistischen Oststoa begrenzt) angeschnittenen Strasse verwechselt werden. Dieses Strassenstück wurde zwar immer wieder als archaisch bezeichnet (vgl. z. B. Knibbe – Langmann 1995, 53), spiegelt aber nach Scherrer – Trinkl 2006, 151 Anm. 559 wohl den geänderten Verlauf der hellenistischen Zeit wieder.

383 Vettters 1978, 269f.; Vettters 1979, 125f.; Vettters 1980, 256; Vettters 1982, 70; Karwiese 1995, 34; Knibbe – Langmann 1995, 53; Kerschner u. a. 2000, 47 und insbesondere Scherrer – Trinkl 2006, 149–164.

384 Vettters 1982, 70.

385 Das im Bereich der Celsusbibliothek angetroffene und von Vettters 1973, 181; Vettters 1974, 216; Vettters 1978, 269 in archaische Zeit datierte Strassenstück dürfte nach dem keramischen Befund hingegen erst in augusteische Zeit zu datieren sein. Vgl. dazu Scherrer – Trinkl 2006, 55 mit Anm. 272. Zum stratigraphischen Befund aus der Grabung im Bereich des Südtors der Tetragonos Agora vgl. Karwiese 1997a, 295–298. 307f. Zum weiteren Verlauf der Heiligen Strasse vgl. auch Scherrer – Trinkl 2006, 55. 154f. mit Plan 6.

386 Vettters 1978, 267; Vettters 1983, 115f.; Jobst 1983, 171–178; Karwiese 1995, 34; Knibbe – Langmann 1995, 52f.; Karwiese 1997a, 279 mit Abb. 17; 295–297. 307f.; Scherrer – Trinkl 2006, 149.

387 H. Thür, Prozessionsstrasse (Via Sacra) im Bereich Kuretenstrasse/Heroa/Hadrianstor, in: Karwiese 1996, 14; H. Thür – W. Pietsch, Bericht über die archäologischen Grabungen an der Kuretenstrasse 1996, in: Karwiese 1997b, 10; Thür 1999, 170. Eine in diesem Bereich aufgefundene Grube wird als archaische Grabgrube interpretiert. Nach H. Thür – W. Pietsch, Bericht über die archäologischen Grabungen an der Kuretenstrasse 1996, in: Karwiese 1997b, 10 liessen sich im Bereich der ‚Kuretenhalle‘ zwei archaische Gruben feststellen, eine ältere (die oben erwähnte Grabgrube?) sowie eine jüngere Lehmaufbewahrungsgrube. Es sei hier daher die Frage aufgeworfen, ob man diese ‚Lehmgrube‘ eventuell im Zusammenhang mit einem in diesem Bereich zu lokalisierenden Handwerkerquartier sehen könnte.

388 Vettters 1983, 116; Jobst 1983, 173–177.

389 Vgl. dazu auch Outschar 1990.

390 Vgl. dazu Eichler 1966, 11f.; Eichler 1967, 22–24; Langmann 1967; Eichler 1968, 83; Vettters 1972, 85; Vettters 1973, 177. Auch in diesem Bereich wurde die nicht näher beschriebene Strassenbegrenzung freigelegt.

391 Vettters 1973, 177: „Die Strasse war also in diesem Bereich [Westchalkidikum der *basilike stoa*], wie St. Karwiese vermutet, schmaler (etwa 3 m) als im SO-Teil des Staatsmarktes.“ Die Strasse dürfte in Analogie zu dem auf der Tetragonos Agora freigelegten Stück ca. 3,2 m breit gewesen sein.

392 Eichler 1966, 11f.; Langmann 1967; Eichler 1967, 22–24; Vettters 1971, 92f.; Vettters 1972, 85; Vettters 1973, 177; Knibbe 1972–1975, 20f.; Mitsopoulou-Leon 1972–1975; Börker – Merkelbach 1979, 5 Nr. 110; 8 Nr. 115; Özyiğit 1988; Karwiese 1995, 34; Knibbe – Langmann 1995, 52; Thür 1999, 170; Scherrer – Trinkl 2006, 55. 149.

393 Weitere Gräber wurden im Bereich der Hanghäuser (Fabrizii-Reuer 1993) und unter der südlichen Hanghausstrasse freigelegt (Vettters 1986, 97 mit Taf. 21). Im Bereich der Tetragonos Agora wurden zudem Funde von vorhellenistischen Gräbern in sekundärer Verwendung gemacht. Vgl. dazu Knib-

sich nach Form und Ausstattung den Bestattungssitten des kleinasiatischen Küstengebietes in archaischer Zeit zuordnen³⁹⁴. Die Strassentrassen wurden bis vor kurzem – ohne eine genauere Stratigraphie zu veröffentlichen – in archaische Zeit datiert³⁹⁵. Durch die Untersuchungen von St. Karwiese beim Südtor der Tetragonos Agora³⁹⁶ liegt nun zumindest für diesen Bereich eine genauere stratigraphische Untersuchung vor. So ist das ‚Stratum 1‘ im Bereich des Südtors der Tetragonos Agora, aus welchem die ältesten Funde stammen, ins 6. Jh. v. Chr. zu datieren³⁹⁷. Der von Mauern begrenzte Weg aus kleinen festgestampften Steinen³⁹⁸ wurde demnach wohl kurz vor der Mitte des 6. Jhs. v. Chr. angelegt³⁹⁹. Dieser Zeitraum wird durch die Datierung der frühesten Gräber bestätigt, deren Anlage entlang der Strasse um die Mitte des 6. Jhs. v. Chr. anzusetzen ist.

D. Knibbe und G. Langmann entwickelten aufgrund dieses Befundes die These einer uralten Ringnekropole, die bereits in archaischer Zeit einer Heiligen Strasse rund um den Panayırdağ folgte: „Die alte Ringnekropole wurde zum Vehikel der Ausdehnung ihrer [der Artemis] Macht, zu ihrer via triumphalis, die sie durch Altäre an „strategisch“ wichtigen Punkten sicherte. Der erste mag dort gestanden sein, wo sie, von ihrem Heiligtum am Ayasoluk kommend, den Rundweg an der Nordseite des Panayırdağ erreichte, der zweite (?) und wichtigste stand zweifellos bei der Triodos an der Abzweigung nach Ortygia, der dritte (?) schliesslich stand auf der Sattelhöhe zwischen Panayır- und Bülbüldağ [...]“⁴⁰⁰

Eine rund um den Berg verlaufende Heilige Strasse lässt sich erst für die römische Zeit nachweisen⁴⁰¹. Zu einem früheren Zeitpunkt wäre dieser Verlauf auch gar nicht möglich gewesen. Die Region nördlich des Panayırdağ war nämlich erst zu Zeiten der Späten Republik soweit verlandet, dass in diesem Bereich die

Anlage einer Strasse überhaupt möglich wurde⁴⁰². Zudem gibt es für die Anlage von frühen Gräbern im Norden, Osten und Süden bisher keine Beweise. Da sich die frühesten Gräber erst um die Mitte des 6. Jhs. v. Chr. datieren lassen, fehlt jeglicher Hinweis darauf, dass die Ephesier ihre Toten schon seit jeher an diesem Platz begraben hätten.

Abgesehen von der Tatsache, dass es weder für die oben aufgeführten Altäre noch für den skizzierten Verlauf der archaischen Heiligen Strasse einen archäologischen Nachweis gibt, lässt sich eine solche Sicht der Dinge – bei gleichzeitiger Lokalisierung der archaisch-klassischen Siedlung beim Artemision – auch nicht mehr mit der erst vor kurzem entdeckten archaisch-klassischen Nekropole östlich des Ayasoluk vereinbaren. Daher kommt P. Scherrer zum Schluss, dass man „[...] die bisherige Sichtweise einer Prozessionsroute als Begräbnisstrasse [...]“⁴⁰³ aufzugeben habe. Vielmehr wird die Gräberstrasse jetzt als Teil einer Fernstrasse von Ephesos nach Pygela (Kuşadası) interpretiert, von welcher an der Stelle des augusteischen Agora-Südtors eine Küstenstrasse abbog und am Westfuss des Panayırdağ in das Gebiet der Siedlung am Hafen Koressos bzw. der Tracheia führte⁴⁰⁴. Eine nach Pygela (Kuşadası) und weiter entlang der Küste nach Süden zum Panionion führende Fernstrasse lässt sich für archaisch-klassische Zeit jedoch ebenso wenig nachweisen wie der Beginn „[...]“ des von der (alten) Triodos westwärts nach Ortygia führenden Astes des Prozessionsweges⁴⁰⁵. Im Bereich des mit drei Bogen ausgestalteten Agora-Südtors (*Taf. 5 Nr. 49*) befand sich nämlich bis ungefähr zur Zeitenwende der „Dreiweg“ und der Beginn des Prozessionsweges nach Ortygia, dem legendären Geburtsort der Artemis und des Apollon⁴⁰⁶. Auch wenn die Existenz einer Strassengabelung im Bereich des augusteischen Agora-Südtors bereits in archaischer Zeit nicht auszuschliessen ist⁴⁰⁷, soll die im Bereich der Tetragonos Agora von Gräbern gesäumte Strasse als Teil einer Heiligen Strasse interpretiert werden, welche die an den nördlichen und südwestlichen Abhängen des ‚Stadionhügels‘ (Panayırdağ) und am Koressos-Hafen liegende archaisch-klassische Stadt des Kroisos mit

be – İplikçioğlu 1981/1982, 150 Nr. 170; Karwiese 1997a, 279 mit Abb. 17 (archaische Grabinschrift für Preychos); Alzinger 1966/1967, 71; Stročka 1977, 507–510 (archaischer Grablöwe); Börker – Merkelbach 1979, 6 Nr. 112; 12 Nr. 124 (klassische Grabinschriften). Für die genauen Fundorte vgl. Scherrer – Trinkl 2006, 149 Anm. 555.

394 Vgl. dazu zusammenfassend Philipp 1981; Scherrer – Trinkl 2006, 158–162.

395 Vgl. z. B. Veters 1971, 92f.: „Aus den oberen Straten wurden hellenistische Scherben, aus dem Strassenkörper archaische Keramikbruchstücke geborgen.“

396 Vgl. dazu Gassner 1997, 25–32; Karwiese 1997a.

397 Karwiese 1997a, 296f.

398 Eichler 1968, 83.

399 So auch Karwiese 1997a, 308; Scherrer – Trinkl 2006, 55. 151.

400 Knibbe – Langmann 1995, 11.

401 Knibbe – Langmann 1995; Knibbe – Thür 1995; Knibbe 1999; Thür 1999. Zum Verlauf der Prozessionsstrasse in hellenistisch-römischer Zeit vgl. insbesondere Groh 2006, 71f. mit Abb. 3. 10. 11. 19. 20.

402 Kraft u. a. 2000, 187: „The summation of sedimentary environmental and geomorphic data in stratigraphic section figure 9 and the map interpretation figure 10 in relationship to the ‚Feigengarten excavation‘ and the Artemision show that until the end of the late Roman Republic the only viable route of the Via Sacra from the Lysimachean city is via the southeast flank of Mount Pion [...]“

403 Scherrer 1999, 385.

404 Vgl. dazu ausführlich Scherrer – Trinkl 2006, 55. 149–151 mit Plan 6; Scherrer 2007, 331.

405 Knibbe – Langmann 1995, 53.

406 Vgl. dazu Knibbe 1981, 70–79; Thür 1989, 25f.; Knibbe 1998, 36f.; Scherrer – Trinkl 2006, 55. In Folge der Errichtung des Agora-Südtors wurde der „Dreiweg“ an die Stelle des (späteren) Hadrianstores verlegt.

407 In diesem Sinne Scherrer – Trinkl 2006, 55.

dem extraurbanen Artemision verband⁴⁰⁸. Eine solche Interpretation des archäologischen Befundes kann sich auf einen Vergleich mit den im selben zeitlichen und geographischen Horizont angelegten Heiligen Strassen auf Samos sowie zwischen Milet und Didyma stützen. Insbesondere deutete bereits die Interpretation aller anderen, in Bezug auf die Lokalisierung der archaisch-klassischen Siedlung von Ephesos relevanten archäologischen und literarischen Quellen in diese Richtung⁴⁰⁹.

In Übereinstimmung mit anderen Heiligen Strassen ist davon auszugehen, dass die Heilige Strasse von Ephesos an der Agora der archaisch-klassischen Siedlung ihren Anfang nahm, für welche vorstehend eine Lokalisierung im Bereich der späteren Tetragonos Agora vorgeschlagen wurde⁴¹⁰. Ebenso dürfte eine Verbindung zum Koressos-Hafen – der zu dieser Zeit ohne Zweifel ein wichtiger Ankerplatz war – bestanden haben (Taf. 5). Der Verlauf der Strasse vom Koressos-Hafen nach Süden lässt sich möglicherweise sogar aus den hellenistisch-römischen Strassenzügen rekonstruieren, wenn man dabei das Phänomen berücksichtigt, dass der Verlauf von Heiligen Strassen oft bis in römische Zeit respektiert und nur unwesentlich verändert wurde. So bietet sich als mögliche Alternative die ‚Plateia am Koressos‘ an, welche vom Gebiet des ehemaligen Koressos-Hafens direkt zur Tetragonos Agora führt, die wiederum von der archaischen Heiligen Strasse nachweislich gequert wurde (Taf. 5). Im Bereich der Celsusbibliothek bog die Strasse nach Südosten ab, indem sie dem Verlauf der Kuretenstrasse folgte und anschliessend quer über den ‚Staatsmarkt‘ weiter zum Artemision führte (Taf. 5). Die archaische Heilige Strasse hatte in diesem Bereich eindeutig den Charakter einer Gräberstrasse. Zur Nekropole, die unter der Tetragonos Agora freigelegt wurde, kommen weitere Bestattungen der vorlysimachischen Zeit im Bereich südlich der Agora, d. h. zwischen der Celsusbibliothek und der Kuretenstrasse. Weitere Gräber sind im Bereich der Hanghausgrabungen unter dem Westchalkidikum der *basilike stoa* am obersten Ende der Kuretenstrasse sowie in der Umgebung des ‚Staatsmarktes‘ zu finden.

Über den weiteren Verlauf und die Ausstattung der archaischen Heiligen Strasse ausserhalb der ‚griechischen Stadt‘ ist leider nichts bekannt. Dies gilt insbesondere für die Eintrittssituation in das Temenos so-

wie für deren Verlauf und die Ausstattung innerhalb des Artemisheiligtums. Die Grabungen im Bereich des Artemisions müssten zu diesem Zwecke auf das ganze Temenos ausgedehnt werden. Bis jetzt wurde in Ephesos und Umgebung sowie im Artemision interessanterweise nur wenig archaische Freiplastik aufgefunden⁴¹¹. Die bisher aus der Umgebung von Ephesos publizierten Fragmente von archaischen freiplastischen Werken⁴¹² lassen sich zudem nicht direkt mit der Heiligen Strasse oder dem Artemision in Verbindung bringen.

Der einzig mögliche weitere Verlauf der Heiligen Strasse vom ‚Staatsmarkt‘ führt – wie auch geologische und paläogeographische Untersuchungen bestätigen – „[...] across the delta-floodplain of the Marnas and Selinus Rivers skirting the Sacred Harbor and thence to the western entrance to the Artemision complex“⁴¹³. Die Heilige Strasse führte möglicherweise bereits im 6. Jh. v. Chr. am Osthang des Panayırdağ vorbei, wo sich dann folgerichtig spätestens seit dem 5. Jh. v. Chr. ein ausgedehnter Kultbezirk für verschiedene Gottheiten entwickelte⁴¹⁴ (Taf. 5 Nr. 13).

Den Endpunkt der Heiligen Strasse bildeten zweifellos der Altar und der Artemistempel, dessen Planung und Ausführung von Kroisos wohl bewusst gefördert wurde⁴¹⁵. Nach Plinius besass er 127 Säulen und Aussenmasse von 425 x 225 Fuss⁴¹⁶, also je nach Fussmass 130 x 70 m. Die einzigen Fragmente archaischer Freiplastik stammen aus den Ausgrabungen von J. T. Wood und D. G. Hogarth und liegen nur in einem unpublizierten Katalog des British Museum von C. A. Picón vor. Es handelt sich dabei um Hände und Beinfragmente von Koren und Kuroi sowie um Löwenköpfe. Ob diese entlang der Heiligen Strasse innerhalb des Temenos aufgestellt waren, lässt sich freilich nicht mehr ermitteln.

Aufgrund dieses Befundes ergibt sich m. E. ein klares Bild der Siedlungsstruktur: Infolge der militärischen Intervention des Königs Kroisos kam es zu einer Neukonzeption der in diesem Bereich bereits beste-

408 Auch Scherrer – Trinkl 2006, 55 gehen davon aus, dass diese Strasse „[...] auf das Artemision und die am Ostrand der ephesischen Bucht vorbeiführende Hauptstrasse von Sardes bzw. Smyrna nach Magnesia [...]“ zielte.

409 Zu der literarischen Überlieferung, welche ebenfalls auf eine Lokalisierung der archaisch-klassischen Siedlung im Bereich der hellenistisch-römischen Stadt hindeuten vgl. Mohr 2007, bes. 316–320.

410 Vgl. dazu o. S. 53.

411 Bis heute lässt sich kein Werk anführen, welches in die Zeit vor Kroisos datiert werden könnte. Auch die Bauplastik setzt erst mit seiner Regierungszeit ein.

412 Muss – Büyükkolancı 1988; Muss – Büyükkolancı 1999.

413 Kraft u. a. 2000, 187.

414 Scherrer – Trinkl 2006, 264f. interpretieren die archäologischen Quellen, d. h. die seit dem 4. Jh. v. Chr. im Bereich der ‚altionischen Siedlung‘ belegte Verehrung von Apollon Patroos, Zeus Patroos, Zeus Mainalos und Athena, als Zeichen dafür, dass dieses Gebiet als Rückbesinnungsort auf attische oder im weiteren Sinne griechische Traditionen diene und gewinnen daher aus den Quellen den Eindruck, „[...] als bildeten der *Koressoshafen* und die zugehörige Siedlung einen literarischen Topos für die den Griechen bzw. Athen gegenüber freundlich eingestellt Partei in Ephesos“.

415 Vgl. dazu u. S. 92f.

416 Plin. nat. 36, 21, 95–97.

henden Siedlungen. Die Akropolis und die Siedlung oberhalb des Koressos-Hafens auf dem ‚Stadionhügel‘ mussten aufgegeben werden, während das Stadtgebiet durch den ‚Synoikismos‘ – zumindest mit der Siedlung Smyrna – nach Süden erweitert wurde. Als Folge dieser Umstrukturierungen kurz vor oder um die Mitte des 6. Jhs. v. Chr. wurde auch die Heilige Strasse erbaut, welche von der Agora (?) im Bereich der späteren Tetragonos Agora in Richtung der im Süden liegenden Nekropole führte. Die Nekropole legte man dabei unmittelbar am Stadtrand, im Osten der Heiligen Strasse an. Im Westen der Strasse dürfte später das Handwerkerquartier angelegt worden sein. Die Nekropole folgte, wohl auch aufgrund der eher beschränkten Platzverhältnisse zwischen Panayırdağ und Bülbüldağ, der Heiligen Strasse nach Südosten. Die Gräber zeigen eine Belegung von der Mitte des 6. Jhs. v. Chr. bis ins 4. Jh. v. Chr. und können damit problemlos mit einer archaisch-klassischen Siedlung Ephesos/Smyrna im Bereich des Koressos-Hafens (nördlich und westlich des Panayırdağ) (Taf. 5) in Verbindung gebracht werden. Die Gräber unter der Tetragonos Agora weisen zudem eine in den lydischen Raum weisende Tumulusform auf. Das könnte darauf hinweisen, dass sich die Bewohner von Smyrna in der Nähe ihrer ehemals unabhängigen Siedlung bestatten liessen.

Diese Annahme gewinnt durch die Tatsache an Bedeutung, dass man diese Nekropole als diejenige der ‚griechischen Stadt‘ um das Artemision am Ayasoluk ansprach⁴¹⁷. So mag man sich fragen, weshalb die Ephesier ihre Toten so weit von ihrer Stadt entfernt und erst noch in unmittelbarer Nachbarschaft einer anderen Siedlung hätten begraben sollen, bei der es sich um die der allgemeinen Meinung nach unabhängige Polis Smyrna handelt. Es ist daher nicht weiter verwunderlich, dass die Nekropole aufgrund dieser Erklärungsschwierigkeiten sowohl Ephesos als auch Smyrna⁴¹⁸ – heute einzig Smyrna sowie weiteren

Dorf- und Streusiedlungen – zugewiesen wird, von denen eine Siedlung am Hang des Bülbüldağ oberhalb des ‚Staatsmarktes‘ lokalisiert wird⁴¹⁹. Geht man hingegen davon aus, dass die Nekropole unmittelbar am Stadtrand von Ephesos begann, wobei Smyrna das südlichste Quartier (τόπος) der Polis war, lässt sich dieser archäologische Befund problemlos erklären. Ebensovienig braucht man anzunehmen, dass der ‚Synoikismos‘ des Kroisos nicht alle Siedlungsplätze lückenlos erfasst hat, wie dies bisher angenommen wurde; oder dass bald darauf an den alten Siedlungsplätzen mit ihren Häfen und anderen natürlichen Vorteilen erneut Ansiedlungen entstanden⁴²⁰.

Die Lage der Nekropole am Osthang des Ayasoluk und der Sarkophagbestattungen unmittelbar ausserhalb des ‚Tores der Verfolgung‘ lässt sich tatsächlich durch die grosse Fernstrasse von Smyrna/Izmir nach Magnesia am Mäander erklären. So lässt sich diese Nekropole auch südlich des Artemisions verfolgen⁴²¹, wo die Strasse anscheinend auf ähnlicher Route wie heute die Eisenbahnstrecke entlangführte⁴²².

die Frage aufgeworfen, ob die ‚griechische Stadt‘ ihrer Meinung nach jetzt dennoch nicht beim Artemision lag. Auch die von Scherrer 1999, 385 getroffene Annahme, dass es sich bei der Nekropole im Bereich der Tetragonos Agora und derjenigen im Bereich des ‚Staatsmarktes‘ um zwei Nekropolen verschiedener Siedlungen gehandelt habe, vermag nicht einzuleuchten. So wurden alle Gräber entlang *einer* Strasse angelegt, wobei die archaischen Gräber am unteren Embolos und diejenigen im Bereich des Westchalkidikums der *basilike stoa* lediglich ca. 100 m voneinander entfernt liegen. Zudem behielt der Embolos bekanntlich bis in hellenistisch-römische Zeit seinen Charakter als Begräbnisstrasse. Auch wenn sich entlang des Embolos keine weiteren archaischen Gräber nachweisen liessen – die oben erwähnten Sondagen und Funde scheinen jedoch das Gegenteil anzudeuten – so lassen die enge räumliche Distanz und die absolut gleichen Bestattungsformen m. E. nicht auf zwei verschiedene Nekropolen zweier Siedlungen schliessen.

419 So Scherrer – Trinkl 2006, 267.

420 Vgl. dazu auch Scherrer – Trinkl 2006, 267: „Der für die Stadtgeschichte von Ephesos bisher als Fixpunkt angesehene Synoikismus des Kroisos scheint bei weitem nicht so lückenlos alle Siedlungsplätze erfasst zu haben, wie bisher angenommen, oder es entstanden bald darauf an den alten Siedlungsplätzen mit ihren Häfen und anderen natürlichen Vorteilen neuerlich Ansiedlungen. Verstärkt wird diese Befundung durch die kontinuierliche Fortführung der Bestattungen im Ostteil der Agora, am *Embolos* und am ‚Staatsmarkt‘, wobei die Ausdehnung der Nekropole die Benutzung durch weitere Dorf- oder Streusiedlungen nahe legt, von denen eine wohl am Hang des Preon (Bülbüldağ) oberhalb des ‚Staatsmarktes‘ zu lokalisieren ist.“ In diesem Sinne auch Scherrer 2007, 332; Kerschner u. a. 2008, 123f.

421 Für undatierte Felsgräber am Delikli Kaya vgl. die Karte von A. Schindler als Beilage in FiE 1 (Wien 1906). Spätarchaisch-frühklassische Gräber wurden zudem im Seitental dahinter, dem Ab-i-Hayat, aufgefunden (Özyiğit 1988) und vom Tavşantepe stammt ein unfertiger, von Erdemgil – Evren 1992 in spätklassisch-frühhellenistische Zeit datierter Grabblöwe, der wohl einem Grabbau an dieser Fernstrasse zuzuschreiben ist. Zu dieser Nekropole vgl. auch Scherrer – Trinkl 2006, 261.

422 Zum Verlauf dieser Fernstrasse vgl. Scherrer – Trinkl 2006, 261.

417 Vgl. dazu etwa Karwiese 1995, 34; Karwiese 1997a, 307f.; Knibbe 1998, 93.

418 Vgl. dazu Karwiese 1995, 34; Knibbe – Langmann 1995, 11. 53; Knibbe 1998, 77. 93. Die Konfusion erreicht ihren Höhepunkt in der Aussage von Knibbe – Thür 1995, 23: „Ältere Strassenführungen, die das Artemision in hellenistischer Zeit mit der lysimachischen Stadt und vorher mit ihren archaischen und klassischen Vorgängersiedlungen Smyrna (unter der hellenistisch-römischen Agora) und der zum Koressoshafen gehörigen Siedlung auf dem sog. Akropolishügel verbunden haben, sind mit Sicherheit anzunehmen, müssen jedoch etwa 30m südlicher, unmittelbar am Fuss des Panayırdağ verlaufen sein; leider unterbindet die moderne Asphaltstrasse jegliche archäologische Untersuchung in diesem Bereich. Konnte die archaische Prozessionsstrasse aus diesem Grunde ausserhalb der hellenistisch-römischen Stadt noch nirgends archäologisch festgestellt werden, so wurde sie sehr wohl innerhalb der Stadt, und zwar im südöstlichen Bereich der Agora und vor der Celsusbibliothek sowie im östlichen Bereich des ‚Staatsmarktes‘ durch Gräber archaischer Zeit nachgewiesen, die auf diese Strasse orientiert sind.“ An dieser Stelle sei daher

Der ursprüngliche Verlauf der Heiligen Strasse in östlicher Richtung sowie ihre bereits in archaischer Zeit grosse Bedeutung spiegeln sich noch deutlich in der Neuanlage der hellenistischen Stadt. Dazu kommt der Umstand, dass der Embolos weiterhin als Prozessionsstrasse sowie als Standort für Heroa und Grabmonumente diente⁴²³. Andernfalls wäre der Verlauf der archaischen Strasse kaum respektiert und ins ansonsten orthogonale Strassensystem eingefügt worden. Da die Nekropole entlang der Heiligen Strasse eine Belegung von der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. bis ins 4. Jh. v. Chr. zeigt, rundet sich damit das Bild einer archaisch-klassischen Siedlung im Bereich der hellenistisch-römischen Stadt ab. Ebenso dasjenige einer damit verbundenen Neukonzeption von Siedlung, Heiliger Strasse und Nekropole durch König Kroisos⁴²⁴.

Schliesslich spricht insbesondere auch die Lage des Koressos-Hafens aufgrund verkehrspolitischer und siedlungstechnischer Überlegungen für eine Lokalisierung der ‚griechischen Stadt‘ in unmittelbarer Nähe dieses Ankerplatzes. Ansonsten hätte sich der direkte und gemäss den Quellen wichtigste Zugang zum Meer nicht bei der Siedlung befunden⁴²⁵.

423 Der Grund für die Anlage der archaischen Heiligen Strasse von der Siedlung und dem Heiligtum weg liesse sich hingegen nur dann erklären, wenn man annimmt, dass der erst für römische Zeit belegbare Prozessionsweg nach Ortygia bereits in archaischer Zeit bestand und nach hunderten von Jahren plötzlich reaktiviert wurde. So Bammer – Muss 1996, 23 Text zu Abb. 18; Thür 1999, 170. Auch hier fehlt jedoch jeglicher Beweis dafür, dass es eine solche Verbindung nach Ortygia bereits in archaischer Zeit gegeben hat und wenn ja, ändert sich dadurch nichts an der oben angeführten Argumentation. Zudem scheint der Verlauf des bisher bekannten Abschnittes der archaischen Heiligen Strasse im Bereich der Tetragnos Agora einen weiteren Verlauf nach Norden anzudeuten. Die ursprüngliche Richtung der Heiligen Strasse nach Osten spiegelt sich weiter deutlich in der Neuanlage der hellenistischen Stadt. Der Verlauf der archaischen Strasse wurde respektiert und ins ansonsten orthogonale Strassensystem eingefügt. Von einer Abzweigung nach Ortygia ist hingegen auch für hellenistische Zeit nichts bekannt. In diesem Sinne wäre dann der archaische Prozessionsweg nach Ortygia in hellenistischer Zeit zu einer Heiligen Strasse geworden, durch die sie nach Hueber 1997, 42 „[...] demonstrativ an das Artemision gebunden“ war. Dasselbe ist nun jedoch aus guten Gründen bereits für die archaische Zeit anzunehmen, während es zu einer umfassenden Erweiterung des ‚Prozessionsnetzes‘ erst in römischer Zeit kam.

424 Vgl. dazu auch u. S. 92f.

425 Vgl. dazu auch Mohr 2007, 316f. Bezeichnenderweise lässt sich nach Scherrer – Trinkl 2006, 262 ein in der Nähe der archaisch-klassischen Siedlung beim Artemision liegender Hafen weder benennen noch präziser lokalisieren. Zur Problematik der Lokalisierung des nur bei Kreophylos von Ephesos (FGrH 417 F 1) genannten ‚Heiligen Hafens‘ vgl. Scherrer – Trinkl 2006, 262 Anm. 15; Scherrer 2007, 347; Kerschner u. a. 2008, 126. Hingegen geht Scherrer 2007, 340 mit Abb. 14 Nr. I davon aus, dass mit dem ‚Synoikismos‘ des Kroisos und der Errichtung der archaisch-klassischen Siedlung um das Artemision südwestlich derselben ein neuer, grosser Hafen erbaut wurde. Vgl. dazu hingegen Kerschner u. a. 2008, 125f.: „Während Keil auf-

Aus welchem Grund Kroisos die Siedlung von den günstigen Ankerplätzen im Westen und der damit strategisch besten Lage in das verlandende und überschwemmungsgefährdete Mündungsgebiet der umliegenden Flüsse hätte verlegen sollen (Taf. 5), wird in der Forschung denn auch nicht weiter angesprochen⁴²⁶.

Die Existenz eines nahen und gut gelegenen Hafens war für die Siedlung ohne Zweifel von zentraler Bedeutung. Dies umso mehr, weil Ephesos den Endpunkt eines Karawanenweges aus dem Osten bildete, mit dem auch ein Arm der persischen Königsstrasse zusammenfiel⁴²⁷. Der Seehandel und der Umschlag von Gütern dürfte demnach – neben dem reichen Hinterland und dem Artemision – ein wichtiger Faktor der ökonomischen Lebensgrundlage der Stadt gebildet haben⁴²⁸. Schliesslich sei in diesem Zusammenhang auf die Frage hingewiesen, ob der Koressos-Hafen in archaisch-klassischer Zeit überhaupt direkt vom Artemision oder von einer in diesem Be-

grund seines Grabungsbefundes von einer Verlandung der Schwemmebene südwestlich des Artemisions in klassischer Zeit ausgeht, nehmen Kraft, Kayan und Brückner hier die literarisch überlieferte Bucht des ‚Heiligen Hafens‘ an. Nach Auskunft von H. Brückner wurden jedoch in dem fraglichen Bereich der Keil'schen Fundstellen 1/29 und 2/29 keine ¹⁴C-datierten Bohrungen durchgeführt, die eine Verlandung des Gebietes im 4. Jahrhundert v. Chr. ausschliessen würden. Eine solche ist sogar laut Brückner durch den Küstenvorbau des Flusses Derbent (Marnas) wahrscheinlich. [...] Die bisherige Lokalisierung des ‚Heiligen Hafens‘ in dem Gebiet südwestlich des Artemistempels basiert somit nicht auf geologischen Fakten, sondern allein auf der Interpretation von Athenaios 8, 62, 361 (nach Kreophylos), dem zufolge sich der ‚Heilige Hafen‘ in der unmittelbaren Nähe der – ebenfalls bis heute nicht lokalisierten – Quelle Hypelaïos befand. Weitere Anhaltspunkte für die Lage des ἱερός λιμήν sind nicht bekannt. Seine Lokalisierung ist daher ebenso auch im Norden des Artemisions möglich.“ Interessant ist freilich die Anmerkung Kerschner u. a. 2008, 126 Anm. 604: „Eine Verwechslung des ‚Heiligen Hafens‘ mit dem Koressischen Hafen durch Kreophylos kann ebenfalls nicht ausgeschlossen werden.“ Dies würde dann die hier vertretene Lokalisierung der archaisch-klassischen Siedlung weiter untermauern.

426 Während früher die eigentliche ‚griechische Stadt‘ am West- oder Osthang des Ayasuluk vermutet wurde, wird heute davon ausgegangen, dass der eigentliche Wohnbereich in der Ebene des Artemisions lag. Karwiese 1995, 34 verweist zwar auf die siedlungstechnisch äusserst schlechte Lage im Mündungsgebiet des Marnas, was in gewisser Weise in direktem Gegensatz zu derjenigen von Karwiese 1995, 65 steht, wo er in Berufung auf den Lexikon-Artikel ‚Ephesos‘ von Stephanos von Byzanz festhält, dass die Stadt aufgrund ihrer tiefen Lage den winterlichen Überschwemmungen durch Kaystros und Marnas ausgesetzt gewesen sei. In dieser Textstelle ist m. E. eher ein Reflex der von Strab. 14, 1, 21 im Zusammenhang mit der Iysimachischen Neugründung überlieferten ‚Überschwemmungsgeschichte‘ zu erkennen.

427 Casson 1959, 179; RE Suppl. XII (1970) 270 s. v. Ephesos (D. Knibbe).

428 So auch Zabehlicky 1999, 480. Die grosse Bedeutung des ephesischen Hafens für Gesandtschaftsreisen und Gütertausch unterstreichen auch Scherrer – Trinkl 2006, 262 mit Anm. 14; Scherrer 2007, 332.

reich liegenden Siedlung her zugänglich war. Das Meer dürfte zu dieser Zeit nämlich bis an den nord-östlichen Ausläufer des Panayırdağ gereicht haben⁴²⁹, hinter welchem der gut geschützte Hafen lag (Taf. 5). Der Hafen wäre somit einzig von der Siedlung westlich des späteren Stadions direkt zugänglich gewesen, während die Verbindung zum Artemision durch die Heilige Strasse im Süden und Osten des Berges gewährleistet war (Taf. 5).

Die archaische Heilige Strasse von Milet nach Didyma – Verlauf, Ausstattung und Datierung

Die rund 20 km⁴³⁰ lange Heilige Strasse von Milet nach Didyma⁴³¹ wurde wohl kurz nach der Mitte des 6. Jhs. v. Chr., spätestens aber um 530/20 v. Chr. angelegt⁴³²

(Taf. 7. 8. 10. 11). Die Errichtung dieser Prozessionsstrasse war Teil einer grösseren Umstrukturierung des archaischen Siedlungsbereiches, für welche zu Beginn der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. die versumpften südlichen Ausläufer des ‚Löwen-Hafens‘ durch grosse Aufschüttungen trockengelegt wurden⁴³³. Durch diese Massnahme konnte auch das Areal nördlich des sich aus einzelnen gewachsenen Siedlungskernen (Streusiedlung) zusammensetzenden Siedlungsgebietes⁴³⁴ für eine grossflächige Nutzung erschlossen werden. Spätestens seit diesem Zeitpunkt dürfte die Agora von Milet in diesem Areal südlich des ‚Löwen-Hafens‘ zu lokalisieren sein⁴³⁵ (Taf. 8). Im Zuge dieser Neuorganisation Milets kam es zu einer Monumentalisierung des Delphinions um 530/20 v. Chr.⁴³⁶ (Taf. 9 a). Das Delphinion war das zentrale Polisheiligtum von Milet. In dessen Südhalle, deren Aussenwände den Kultkalender der Polis trugen, erkennt A. Herda das Vereinshaus der Molpoi und das Prytaneion der Stadt – das ‚Molpon‘. Der Bau der Heiligen Strasse, welche beim Delphinion an der Agora ihren Ausgang nahm⁴³⁷, war daher zentraler Bestandteil der Begründung eines urbanen Zentrums in Milet in der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. Mit der Errichtung der Heiligen Strasse lässt sich zudem eine einheitliche Planung als

429 Vgl. dazu Kraft u. a. 2000, 210f. mit Abb. 6 (Archaic shoreline); 218f. mit Abb. 10.

430 Da die Strecke noch nicht vermessen wurde, sind genaue Angaben noch nicht verfügbar. Vgl. dazu Ehrhardt – Weiss 2011, 218 mit Anm. 6.

431 Die Heilige Strasse von Milet nach Didyma ist nicht nur durch die archäologische Forschung (vgl. zuletzt Schneider 1987; Herda 1996; Herda 2006, bes. 175–178, 259–265, 282–285, 289f., 293–295, 309–315, 327–332, 343–350, 371–385) sehr gut erschlossen, sondern auch durch ein Kultgesetz, die ‚Molpoi-Satzung‘ (vgl. dazu zuletzt umfassend Herda 2006 mit der weiteren Literatur). In diesem Kultgesetz, dessen Kerntext sich bis in das 6. Jh. v. Chr. zurückverfolgen lässt (Beginn der Aisymnetai-Liste um 537/36 oder 522/21 v. Chr.) werden sowohl die Vorbereitungen und die Durchführung der jährlichen Neujahrsprozession der Milesier festgelegt, als auch die Stationen vom ‚Heiligen Tor‘ bis zum Eintritt ins Heiligtum von Didyma aufgelistet. Vgl. dazu umfassend Herda 2006, 15–20 (Datierung des überlieferten sowie des spätarchaischen Kerntextes), 259–385 (Verlauf der Heiligen Strasse aufgrund der in der ‚Molpoi-Satzung‘ erwähnten Prozessionsstationen unter Einschluss des archäologischen Befundes). Aufgrund dieses in Bezug auf Heilige Strassen ausserordentlichen Publikationsstandes stellen die folgenden Ausführungen zum archäologischen Befund der archaischen Heiligen Strasse von Milet nach Didyma eine summarische Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse dar, welche sich im Gegensatz zu den Darstellungen von Schneider 1987; Herda 2006 als eine zusammenhängende Verlaufsbeschreibung der Heiligen Strasse in archaischer Zeit versteht. Weiterführende Überlegungen konnten dabei insbesondere durch die Berücksichtigung der archaischen Siedlungs- und Nekropolenbefunde formuliert werden. Die Heilige Strasse von Milet nach Didyma wird in der erwähnten Kultsatzung als ὁδὸς πλατεῖα bezeichnet, wobei dann für die Zeit um 200 v. Chr. auch die Bezeichnung als Heilige Strasse überliefert ist. Vgl. dazu o. S. 15.

432 Vgl. dazu die Untersuchungen und Sondagen der Grabungen der Jahre 1906 und 1907 (Didyma 1941, 156–160 mit Taf. 87 Z 692; Taf. 232 F 695–696; Taf. 236 F 693–694; Taf. 237 F 730–731) und die neueren Forschungen von K. Tuchelt und P. Schneider seit 1975 zum Verlauf der Heiligen Strasse (vgl. dazu Tuchelt 1980, 102–121; Tuchelt 1984, 214–240; Schneider 1987, 117–129; Tuchelt 1987a; Tuchelt u. a. 1989, 143–147, 215 mit Anm. 151; Schneider 1990a; Schneider 1990b; Tuchelt 1991, 8f., 26–31, 34–36, 38–40, 61–64; Didyma 1996, 238 mit Anm. 244 und umfassend Herda 2006, 371–385 mit allen Belegen). In diesen Sondagen liessen sich insgesamt vier verschiedene Strassenanlagen übereinander nachweisen (Strasse I bis IV).

Die erste fassbare ‚gebaute‘ Strasse IV ist nach dem Keramikbefund in die zweite Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. zu datieren und blieb bis ans Ende des 4. Jhs. v. Chr. nahezu unverändert in Benutzung. Ein älterer Weg konnte archäologisch bisher nicht nachgewiesen werden. Vgl. dazu Herda 2006, 371 mit Anm. 2629.

433 Vgl. dazu und einer in diesem Bereich liegenden sehr frühen, wahrscheinlich chalkolithischen Besiedlung vorläufig Herda 2005, 253–257 mit der weiteren Literatur. Zu Beginn des 3. Jts. v. Chr. stieg der Meeresspiegel an und es bildete sich der angesprochene versumpfte Ausläufer einer Meeresbucht. Vgl. dazu auch Niemeier 2007.

434 Zur geometrischen und archaischen Siedlungsstruktur von Milet vgl. Heilmeyer 1986; Lang 1996, 62f., 73, 198–217; Müller-Wiener 1986; Kenzler 1999, 86f.; Herda 2005, 280; Senff 2007.

435 Zur Frage nach der Lokalisierung der Agora von Milet in geometrischer und archaischer Zeit vgl. ausführlich Herda 2005, 272–280 mit der weiteren Literatur.

436 Zum archaischen und klassischen Delphinion und dessen Bedeutung vgl. ausführlich Herda 2005 mit der weiteren Literatur und u. S. 81, 83. Der Kult des Apollon Delphinios lässt sich aufgrund archäologischer Funde an der Stelle des spätarchaischen Delphinions nach Herda 2005, 250, 290 bis an den Beginn des 6. Jhs. v. Chr. zurückverfolgen. Wo der frühere Kult stattfand, muss vorerst offen bleiben. Zur Geschichte des Apollon-Delphinios-Kults vgl. zusammenfassend Herda 2005, 286–290 mit der weiteren Literatur. Zur Position des *aisymnetes* in Milet bereits im 7. Jh. v. Chr. vgl. o. S. 35.

437 Obwohl der Ausgangspunkt der Heiligen Strasse in der ‚Molpoi-Satzung‘ nicht erwähnt wird, geht auch Herda 2005, 291; Herda 2006, 259f. davon aus, dass dieser beim Delphinion zu suchen ist. Zum einen war das Delphinion das politische Zentrum der Polis und zum anderen bot die Agora genügend Platz für die Sammlung und Formierung der Prozessionsteilnehmer. Er wendet sich damit zu Recht gegen die Vermutung von Gödecke 1986, 235, dass sich die Prozessionsteilnehmer erst beim ‚Heiligen Tor‘ formiert haben.

Streifenstadt mit rechtwinkligem Strassenraster⁴³⁸ sowie die damit einhergehende Ausgestaltung der öffentlichen und sakralen Räume mit repräsentativen Monumentalbauten beobachten. Neben der Errichtung des Tempels der Artemis Kithone auf dem Kalabaktepe und weiterer Sakralbauten in der Stadt Milet und ihrer Chora⁴³⁹, gilt es hier neben dem Delphinion das ebenfalls um 530/20 v. Chr. errichtete ‚Lager- und Werkstattgebäude‘ im Norden der Agora zu erwähnen. Dieses Gebäude wird von den Ausgräbern aufgrund des Fundes eines Amphorenlagers sowie von Werkstattabfällen als Teil eines in erster Linie kommerziell genutzten Gebäudes interpretiert⁴⁴⁰.

Der Verlauf der Heiligen Strasse im Stadtgebiet von Milet ist für die archaische Zeit ungeklärt (Taf. 8). Von einer Anbindung der Heiligen Strasse an den nördlich der Agora liegenden ‚Löwen-Hafen‘ ist auszugehen. Von dieser Stelle konnten die Prozessionsteilnehmer nicht nur über die Heilige Strasse nach Didyma gelangen, sondern auch über den Seeweg zum ca. 3 km nördlich von Didyma gelegenen Hafen Panormos (Taf. 7). Von dort führte eine Wegverbindung bereits im 7. Jh. v. Chr. nach Didyma⁴⁴¹. Der hypothetisch angenommene Strassenabschnitt zwischen dem ‚Löwen-Hafen‘ und der Agora dürfte jedoch kaum ein Bestandteil der Heiligen Strasse gewesen sein, da sich die Prozession als geordneter Festzug höchstwahrscheinlich auf der Agora beim Delphinion formiert hat. In der Folge führte die Heilige Strasse von der Agora wohl in gerader Linie durch die Stadt bis zum ‚Heiligen Tor‘⁴⁴² (Taf. 8).

438 Aufgrund des exakt rechtwinkligen Umrisses und derselben Ausrichtung des späarchaischen Delphinions und eines weiteren, wohl gleichzeitig errichteten Baukomplexes, des ‚Lager- und Werkstattgebäudes‘, welche zugleich den äusseren Umriss der Agora im Norden und Westen festlegten, geht Herda 2005, 281–285 davon aus, dass das zugehörige Strassennetz Teil einer einheitlichen Planung archaischer Zeit war und die ‚hippodamische‘ Erneuerung des Stadtplans in den Jahren 479/78 v. Chr. zumindest in den nördlichen Stadtteilen die archaische Planung fortsetzte. Zum Stadtplan von Milet vgl. Weber 2007.

439 Vgl. dazu zusammenfassend Niemeier 1999, bes. 394–409.

440 Vgl. dazu Kleiner – Müller-Wiener 1972, 55–64 bes. 64; W. Voigtländer, Die Grabung westlich des Buleuterion in Milet, in: Müller-Wiener 1982, 17–25; Müller-Wiener 1986, 103; Lang 1996, 205. 216f. Demgegenüber vermutet R. Senff nach Herda 2005, 281 Anm. 176 „[...] mit guten Argumenten eine Nutzung als kleine Wohneinheiten mit Hofbereichen“.

441 Vgl. dazu u. S. 62.

442 Für die Zeit zwischen dem Beginn des Wiederaufbaus der Stadt um 479 v. Chr. und dem Ende des 4. Jhs. v. Chr. liegen ebenso zwei Rekonstruktionsvorschläge vor wie für den Zeitraum vom Ende des 4. Jhs. v. Chr. bis zum 4. Jh. n. Chr. Vgl. dazu und für eine vorläufige Rekonstruktion des Verlaufs der Heiligen Strasse in archaischer Zeit Schneider 1987, 102–105 mit Abb. 1; Herda 2005, 279 Abb. 29 und die einzelnen Rekonstruktionsvorschläge zusammenfassend Herda 2006, 260 mit Anm. 1845 mit Abb. 12–14. Vgl. dazu auch Weber 2007. Bei der Suche nach der archaischen Strasse gilt es zu berücksichtigen, dass beim Wiederaufbau der Stadt seit dem Jahre 479 v. Chr. sowie bei der Errichtung von späteren Bauten deren Verlauf berücksichtigt worden sein dürfte, da eine Heilige

Ausserhalb des Stadtgebietes wurde die Heilige Strasse durch die Forschungen von Th. Wiegand und P. Schneider zur Topographie des Strassenverlaufs in weiten Teilen wiederaufgefunden⁴⁴³. Unmittelbar ausserhalb des ‚Heiligen Tors‘ wurde die Strasse „[...] auf etwa 300 m Länge [...]“⁴⁴⁴ in Richtung Südosten untersucht. Neben Fragmenten archaischer Keramik wurden in diesem Bereich Grabanlagen aus hellenistischer bis spätantiker Zeit zu beiden Seiten der Strasse freigelegt⁴⁴⁵. Ein weiteres kurzes Stück des Strassendamms ist zudem ca. 230 m östlich des Kazar Tepe zu Tage getreten⁴⁴⁶.

Die archaische Nekropole von Milet ist bislang nur partiell lokalisiert. Es ist jedoch anzunehmen, dass sie seit der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. ca. 800 m südlich des ‚Heiligen Tors‘ entlang der Heiligen Strasse lag⁴⁴⁷ (Taf. 8). Die Heilige Strasse von Milet hatte demnach auch den Charakter einer Gräberstrasse. Da in der archaischen Nekropole bis dato keine älteren Funde als aus dem 6. Jh. v. Chr. zutage gekommen sind, ist in Betracht zu ziehen, dass die Lage am ‚Heiligen Tor‘ und an der aus der Stadt ins Umland führenden Heiligen Strasse sogar erst der ausschlaggebende Grund war, dort die Grabbezirke mächtiger Führungsgeschlechter Milets anzulegen⁴⁴⁸. Bezeich-

Strasse nicht ohne weiteres verlegt oder überbaut werden konnte. Vgl. dazu Schneider 1987, 104: „Der sich gegen das Stadtraster so spreizende Grundriss der Faustinathermen nimmt an seiner Ostseite Rücksicht auf die schmale Gasse, an der auch das römische Heroon und der Dionysostempel liegen. Es drängt sich der Eindruck auf, als habe hier nicht eine der unbedeutendsten Strassen, die Milet überhaupt aufzuweisen hat, der Thermenanlage im Osten Einhalt geboten, sondern möglicherweise eine Strasse, die noch in römischer Zeit nicht ohne weiteres verlegt oder überbaut werden konnte.“ Höpfer – Schwandner 1994, 20f. mit Abb. 12. 13 setzen hingegen die von ihnen für den 478 v. Chr. neu konzipierten ‚hippodamischen‘ Stadtplan Milets hypothetisch rekonstruierte 44,10 m breite ‚Feststrasse‘, welche sich vom ‚Löwen-Hafen‘ bis zum ‚Heiligen Tor‘ erstreckt haben soll, mit der in der ‚Molpoi-Satzung‘ erwähnten ὁδὸς πλατεῖα gleich. Zum Stadtplan von Milet vgl. Weber 2007. Zur Frage, ob die Heilige Strasse von Milet nach Didyma auch innerhalb des Stadtgebietes die Bezeichnung ὁδὸς πλατεῖα trug vgl. Herda 2006, 260f. mit Anm. 1847f.

443 Milet 1929, bes. 6–13; Schneider 1987. Vgl. dazu auch Gödecken 1986 und ausführlich unter Einbezug der Verlaufsbeschreibung in der ‚Molpoi-Satzung‘ Herda 2006, 261–385.

444 Milet 1929, 9 (Th. Wiegand).

445 Milet 1929, 9; Schneider 1987, 105f.; Forbeck – Heres 1997, 47–49.

446 Vgl. dazu Forbeck – Heres 1997, 47–49; Gödecken 1986, 236–238 mit Abb. 7a meint vor allem aufgrund der Lage einiger (nicht datierter) Brunnen den Verlauf der Heiligen Strasse rekonstruieren zu können. Vgl. dazu auch Schröder u. a. 1995, 244 mit Abb. 45 und kritisch Didyma 1996, 239 Anm. 254.

447 Zu der archaischen Nekropole von Milet vgl. Mellink 1964, 162; Kleiner 1968, 124–127; Milet 1968, Südblatt; Philipp 1981, 149f. 158; Müller-Wiener 1986, 104; Barletta 1987, 245; Müller-Wiener 1988, 253–278 und unter Einbezug der Grabungstagebücher der Jahre 1901 und 1903 Forbeck – Heres 1997.

448 Vgl. dazu auch Forbeck – Heres 1997, 51: „Auch für Milet zeigt sich, dass als Voraussetzung für das Entstehen einer grossen

nenderweise wurde am Kazar Tepe das bekannte Löwengrab entdeckt, das in die zweite Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. datiert und aufgrund seiner aufwendigen Ausstattung (Dromos, Grabkammer) im Besitze einer bedeutenden ‚Familie‘ aus Milet gewesen sein muss⁴⁴⁹.

Von der Nekropole führte die Strasse weiter nach Süden, vermutlich über das heutige Dorf Akköy zum Aufstieg auf die ‚Stefania-Höhen‘, das antike ἸΑκκρον⁴⁵⁰ (Taf. 7). Vom nördlichen Bergrand erstreckt sich die ausgedehnte Hochebene „Kokkinólakka“, auf der es merkwürdigerweise zwei Trassen der Heiligen Strasse gibt. Diese gehören wohl verschiedenen Bauperioden an⁴⁵¹. Am südlichen Ende dieser Hochebene liegt der bekannte archaische Kultbezirk⁴⁵² (Taf. 9 b).

Nekropole die Frequentierung, d. h. die Wichtigkeit einer Strasse anzusehen ist. So deutet die geringe Funddichte an, dass der Heiligen Strasse vor der Mitte des 6. Jhs. v. Chr. diese Bedeutung nicht zukam. Sieht es doch eher so aus, als würde das Löwengrab ein Signal setzen wollen, die nun ausgebauten Strasse, dort wo möglich, vermehrt zur Anlage von Gräbern zu nutzen.“

449 Berlin, Antikensammlung Inv. 1790. 1897. Zum Löwengrab vgl. umfassend Forbeck – Heres 1997 mit der weiteren Literatur. Obwohl davon auszugehen ist, dass die dortigen Funde eine Grabkammer krönten (vgl. dazu Forbeck – Heres 1997, 20) gilt es hier eine Überlegung von Philipp 1981, 150 zu erwähnen. Da beide Löwen gleich ausgerichtet sind, geht sie – sofern die Löwen nicht zwei verschiedenen Grabbauten zuzuordnen sind – eher von einer Aufstellung entlang der Heiligen Strasse aus: „Die Haltung der Löwen selbst lässt ja ihre Funktion nicht erkennen. Ein dritter, jetzt im Louvre befindlicher Löwe wurde bereits im 19. Jh. im Nekropolengebiet gefunden und ist ebenfalls nur vermutungsweise als Grablöwe anzusehen.“ Der Eingang zur Nekropole wäre demnach durch die Aufstellung freiplastischer Löwen (zum dritten Löwen in Paris, Louvre vgl. Gabelmann 1965, 91–95. 120 Nr. 127) ähnlich monumental ausgestaltet worden wie die Strasse zum Letoon auf Delos mit der Löwenterrasse, wobei bei dieser bekanntlich von einer erst sekundären Aufstellung der Löwenskulpturen – jedoch bereits im 6. Jh. v. Chr. – auszugehen ist. Eine solche Rekonstruktion muss jedoch fraglich bleiben. Zum einen wurden die Löwenskulpturen im Bereich der Nekropole aufgefunden und zum anderen lässt sich eine solche Aufstellung von Tierskulpturen entlang einer Heiligen Strasse bisher lediglich in Verbindung mit der monumentalen Ausgestaltung von Prozessionsstrassen in das Temenos eines Heiligtums vermuten. Die Möglichkeit, dass der Austritt der Heiligen Strasse aus dem Stadtgebiet bzw. ihr Eintritt in die Nekropole als ähnliche Durchlässe zu rekonstruieren sind, bleibt damit freilich weiterhin gegeben.

450 Der Verlauf der Strasse lässt sich zwischen dem ‚Heiligen Tor‘ und dem Aufstieg zum ἸΑκκρον nicht genau verfolgen. Vgl. dazu Schneider 1987, 105f.; Didyma 1996, 1–3; Herda 2006, 289. Zu dem auch in der ‚Molpoi-Satzung‘ erwähnten ἸΑκκρον vgl. ausführlich Herda 2006, 261–265. Noch vor dem Aufstieg zum ἸΑκκρον ist die zweite in der ‚Molpoi-Satzung‘ erwähnte Prozessionsstation „bei Dynamis“ zu lokalisieren, von der sich bis heute jedoch keine Reste gefunden haben. Zur Bedeutung dieser Prozessionsstation vgl. ausführlich Herda 2006, 289–293.

451 Vgl. dazu Schneider 1987, 106–109; Didyma 1996, 3–5.

452 Vgl. dazu ausführlich Schneider 1987, 106–109; Tuchelt u. a. 1989; Tuchelt 1991, 40–50; Didyma 1996 und zusammenfassend Herda 2006, 329f. 347–349 mit allen Belegen. Zu den widersprüchlichen Angaben zum Zerstörungszeitpunkt des Kultbezirkes vgl. Herda 2006, 330 Anm. 2354. Der Zerstö-

Es handelt sich dabei um ein von Mauern umgebenes Temenos von rund 90 m auf 40 m Seitenlänge, dessen Begrenzung der Hanglage folgt. Unmittelbar an der Ostseite dieses ummauerten Kultplatzes führt die Heilige Strasse vorbei. Dieses Temenos wurde im dritten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. eingerichtet und besteht aus einem grösseren südwestlich und einem kleineren nordöstlich gelegenen Bereich. Der terrassierte Bereich im Norden bildet ein Geviert, das im Nordwesten von Fundamentresten einer 23 m langen Halbkreisbasis, im Nordosten von einem Breithaus – dem ‚Ostbau‘ – und im Südosten oberhalb der Heiligen Strasse von einer 27,5 m langen, ehemals über 3 m hohen Terrassenmauer aus Kalksteinquadern begrenzt wird. Nördlich der Halbkreisbasis liegt ein Felssporn, der zu einem höher gelegenen Hangabschnitt überleitet, auf dem sich ehemals ein Antebau mit Vorplatz und ein kleiner Bau mit Feuerstelle befanden. Auf der Halbkreisbasis waren ursprünglich ca. 15 männliche und weibliche Sitzstatuen, auf der Terrassenmauer sechs Sphingenstatuen aufgestellt⁴⁵³. Aufgrund ihrer Platzierung auf der über 3 m hohen Terrassenmauer oberhalb der Heiligen Strasse, drängte sich für K. Tuchelt ein Vergleich mit der Löwenterrasse von Delos auf⁴⁵⁴. Dieser Kultbezirk ist als Heiligtum einer einflussreichen milesischen Hetairie bzw. eines milesischen *genos* zu interpretieren, welche bzw. welches sich an einer besonders prominenten Stelle an der Heiligen Strasse ein eigenes kleines Heiligtum geschaffen hatte⁴⁵⁵.

Unterhalb der grossen Terrassenmauer mit den Sphingenskulpturen wurde die Heilige Strasse auf einer Länge von 35 m freigelegt⁴⁵⁶. Die gut erhaltene, hangseitig gelegene Hälfte der Strasse wird durch eine Platte des Kalksteinfelsens gebildet. Die als Teil des Strassendamms benutzte Felsplatte endet südlich des Kultbezirkes an einem vortretenden Grat des

rungszeitpunkt lässt sich ausschliesslich anhand des Keramikbefundes datieren. Während die Ausgräber zuerst von einem früheren Zerstörungszeitpunkt ausgingen, argumentieren Th. Schattner und K. Tuchelt in der Abschlusspublikation Didyma 1996, bes. 215f. 238. 240 für eine Datierung der spätesten Keramik – fast ausschliesslich unverzierte Gebrauchsgefässe mit langen Laufzeiten der Typen – in die zweite Hälfte des 4. Jhs. v. Chr. Herda 2006, 330 Anm. 2354 hält zu Recht fest, dass die lange Nutzung des Heiligtums von ca. 200 Jahren damit in einem Widerspruch zu der von Tuchelt u. a. 1989, 208 getroffenen Feststellung steht, dass der Erhaltungszustand von Dachziegeln und Skulpturen darauf hinweist, „[...] dass der Zeitraum der Nutzung erheblich kürzer gewesen sein muss als der von der sekundären Zerstörung bekannte, mehrere Jahrhunderte dauernde Prozess“.

453 Vgl. dazu Bumke 2004, 95–100.

454 Tuchelt 1991, 46.

455 Vgl. dazu ausführlich Herda 2006, 343–349 mit der weiteren Literatur und u. S. 89. Zur prominenten Lage des Ortes vgl. etwa Didyma 1996, 237f.; Herda 2006, 346: „[...] auf halber Strecke nach Didyma an dem Punkt des Weges, von wo das Orakelheiligtum zuerst sichtbar wird [...]“.

456 Vgl. dazu Didyma 1996, 4f.

Berghanges. Dort ist die Strasse in einer Biegung tief in den Felshang eingeschnitten. Die Erosionskante der Felsschicht liegt ungefähr in der Mitte der Strasse. Die weitgehend zerstörte talseitige Hälfte der Heiligen Strasse war hinter einer Stützmauer aufgeschüttet. Entlang des Hanges wird die Strasse von zwei Mauerzügen begrenzt, welche zwei unterschiedlichen Bauperioden angehören. Bei der Errichtung der Terrassenmauer des Kultbezirks drängte sich die Sicherung des hangseitig gelegenen Strassenrandes auf. Auch wenn diese bauliche Massnahme zweifellos im Zusammenhang mit der Errichtung des Kultbezirks im dritten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. zu sehen ist, ergibt sich daraus nicht notwendigerweise, dass die Heilige Strasse und der Kultbezirk zum selben Zeitpunkt erbaut wurden⁴⁵⁷. Möglicherweise bestand die Heilige Strasse bereits vorher. Sofern die untere Stützmauer bündig mit der Strasse abschloss, hatte sie eine Breite von 6,4 m. Rekonstruiert man dieselbe als Brüstungsmauer, dann hatte die Strasse lediglich eine Breite von 5,3 m.

Die Heilige Strasse führte von der Kultstätte auf der Passhöhe am Westabhang einem engen Einschnitt folgend von der Hochebene „Kokkinólakka“ ins Tal⁴⁵⁸ (Taf. 7). Am südlichen Ende dieses Tals liegt ein weiterer antiker Bezirk, in dessen Bereich mehrere fragmentierte Sitzstatuen archaischer Zeit aufgefunden wurden und der wohl als das im Kultgesetz genannte Nymphenheiligtum identifiziert werden kann⁴⁵⁹. Es handelt sich um ein ausgedehntes Quellheiligtum, welches weiträumig von einer Umfassungsmauer eingefasst wurde. Ca. 400 m südlich des Nymphenheiligtums befindet sich unterhalb der Heiligen Strasse eine weitere antike Terrasse⁴⁶⁰.

Der weitere Verlauf der Heiligen Strasse lässt sich vorerst an der Westseite des von der Hochebene „Kokkinólakka“ herabführenden Tales beobachten. Ca. 950 m südlich des Quellbezirks wechselt die Heilige Strasse auf die Ostseite der daran anschliessenden Talebene und führt von dort zur Hafenbucht Panormos⁴⁶¹ (Taf. 7). Der Hafen wurde wohl nicht direkt durch die Heilige Strasse erschlossen, sondern durch eine Stichstrasse, welche den Hafen mit der Heiligen Strasse verband⁴⁶² (Taf. 7). Eine Strasse, welche das Apollonheiligtum mit der Hafenbucht Panormos verband, muss bereits vor der Errichtung der Heiligen Strasse bestanden haben. Der Hafen von Panormos war schon vor der Errichtung der Heiligen Strasse ein wichtiger Anlaufpunkt, um das Orakelheiligtum in Didyma besuchen zu können⁴⁶³.

Auf dem 3,1 km langen letzten Stück der Heiligen Strasse zwischen dem Hafen Panormos und dem Apollonheiligtum von Didyma lagen laut der ‚Molpoi-Satzung‘ insgesamt drei Stationen, deren Lage bis heute unbekannt ist⁴⁶⁴. Der Verlauf und die Ausstattung der Heiligen Strasse unmittelbar vor ihrem Eintritt in das Temenos des Apollonheiligtums sind insbesondere durch die Beschreibung von W. Gell bekannt, dessen Beobachtungen im Gelände heute noch nachvollziehbar sind⁴⁶⁵. Gemäss diesen Beobachtungen führte die Heilige Strasse ca. 2 km nordwestlich des Apollonheiligtums über eine kleine

Heilige Strasse einen grösseren Bach überquerte. Vgl. dazu umfassend Herda 2006, 302–310. Nach A. Herda ist der einzige Kandidat ein Bach, der von Osten kommend beim antiken Heiligtumshafen Panormos, dem heutigen Ort Mavişehir, ins Meer mündet. Die Aufstellung eines Hermesmales im Heiligtum des Kelados weist möglicherweise zudem darauf hin, dass sich das Heiligtum an einer Wegekreuzung befand. Gödecken 1986, 249 mit Anm. 127 zieht daher die Möglichkeit in Betracht, dass die aus dem Innern der Halbinsel in südwestliche Richtung führende Heilige Strasse hier mit einer von Norden nach Süden verlaufenden Küstenstrasse zusammentraf. Vgl. dazu auch u. S. 62 mit Anm. 463, wonach davon auszugehen ist, dass die Heilige Strasse in einiger Entfernung östlich von Panormos verlief und mit dem Hafen durch eine Stichstrasse verbunden war.

461 Vgl. dazu Schneider 1987, 116f.

462 Vgl. dazu Milet 1929, 11 und Schneider 1987, 117f.; Herda 2006, 309f. mit Anm. 2204.

463 In diesem Sinne auch Herda 2006, 349f.; Hdt. 1, 157–159 berichtet im Zusammenhang mit der Unterwerfung der Lyder durch die Achämeniden von einer Abordnung der Polis Kyme, die das Orakel in Didyma befragen will. Dabei wird die Lage des Heiligtums folgendermassen beschrieben (Hdt. 1, 157): „Aber die Bewohner dieser Stadt beschlossen, zunächst bei dem Gott in Branchidai um Rat nachzufragen. Dort gab es nämlich ein uraltes Orakel, das alle Ionier und Aioler zu befragen pflegten. Dieser Ort liegt im Gebiet von Milet, landeinwärts vom Hafen Panormos.“ Übersetzung nach Feix 2000/2001, 147.

464 Zu der Station „beim Phyllos“ und derjenigen „beim Keraïtes“ vgl. Gödecken 1986, 249f.; Schneider 1987, 119 mit Anm. 59 und ausführlich Herda 2006, 311–325 mit der weiteren Literatur.

465 Vgl. dazu Schneider 1987, 118–124.

457 In diesem Sinne Didyma 1996, 238: „Nach den Beobachtungen zur Gleichzeitigkeit von Baumassnahmen an dem unterhalb vorbeiführenden Strassenabschnitt mit einer hangseitigen Stützmauer und der Errichtung der Terrassenmauer, aber auch nach der Wahl des Geländes auf der Passhöhe ist ein Zusammenhang des Strassenbaues mit der Gründung unseres Bezirks wahrscheinlich.“ (K. Tuchelt). Ebenso geht Herda 2005, 291 davon aus, dass die Heilige Strasse wohl bald nach der Mitte des 6. Jhs. v. Chr. errichtet wurde.

458 Zum Verlauf der Heiligen Strasse vom ἹΑκρον bis nach Didyma vgl. auch die von Lohmann 2007a, Taf. 42 publizierte Epochenkarte der Milesischen Halbinsel mit allen archaischen Siedlungsplätzen und Fundstellen. Lohmann 2007a, 388 Anm. 138: „Da der Verlauf der ‚Heiligen Strasse‘ in den bisher vorgelegten Veröffentlichungen stets nur auf der Grundlage der Wilski-Karte dargestellt ist [...] wurde sie 1999 im Zuge des Milet-Survey für die neue Archäologische Karte der Milesia (AKMI) mittels GPS in voller Länge durchgemessen.“

459 Vgl. dazu bereits Milet 1929, 3; Schneider 1987, 110–115; Bumke u. a. 2000 und umfassend Herda 2006, 293–302 mit allen Belegen.

460 Vgl. dazu Schneider 1987, 116. Nach der Station an der Felsquelle bei den Nymphen zog die Prozession gemäss der ‚Molpoi-Satzung‘ zu der Station weiter, welche mit dem Ausdruck παρ’ Ἐρμῇ ENKEΛΛΑΟ bezeichnet ist. Da in der Person des Kelados wohl ein Fluss(gott) zu erkennen ist, dürfte das Heiligtum des Kelados an einer Stelle zu erwarten sein, wo die

Steigung. Ca. 700 m nordwestlich des Heiligtums war die Prozessionsstrasse von hellenistisch-römischen Grabbauten gesäumt.

Ca. 550 m nordwestlich des Apollonheiligtums beginnt jener Abschnitt, von welchem die zahlreichen Skulpturenfunde der bekannten ‚Branchiden‘ stammen (Taf. 11). Diese zeigten sich nach B. Fehr⁴⁶⁶ dem Griechen als „[...] Darstellungen von hochrangigen und einflussreichen Mitgliedern einer mit dem Apollonkult von Didyma verbundenen Speisegemeinschaft, die in Anknüpfung an (den) ehrwürdigen frühgriechischen Brauch im Sitzen zu tagen pflegte“⁴⁶⁷. Für die nichtgriechischen Heiligtumsbesucher handelte es sich bei den ‚Branchiden‘ dagegen um Standbilder mächtiger Potentaten, die gleich den Monarchen in ihrer Heimat im Habitus des Thronenden wiedergegeben waren⁴⁶⁸.

In diesem Bereich muss die letzte Prozessionsstation vor den „Türen von Didyma“ gelegen haben, bei der es sich gemäss der ‚Molpoi-Satzung‘ um die Standbilder des Chares handelt⁴⁶⁹. Bereits 1857 entdeckten die Engländer C. T. Newton und B. Spackman bei Grabungen an der Heiligen Strasse, ca. 550 m nordwestlich des Apollontempels die Marmorstatue eines sitzenden Mannes⁴⁷⁰. Die Stifterinschrift weist die Statue als Chares – Sohn des Klesis – den Gebieter über Teichiossa aus, welcher diese Statue dem Apollon weihte. Die Statue ist nach ihrem Stil und nach dem Duktus der Inschrift wohl noch in das zweite Viertel des 6. Jhs. v. Chr. zu datieren. Der Aufstellungskontext dieser Statue und von insgesamt 16 weiteren bis heute entdeckten Sitzbildern sowie von zwei Löwenkulpturen, welche allesamt ins 6. Jh. v. Chr. zu datieren sind,

ist nicht der ursprüngliche⁴⁷¹. Ein Vergleich der von Milet nach Didyma führenden Heiligen Strasse mit ägyptischen Tempelstrassen – wie z. B. die Strasse der widderköpfigen Sphingen zum Amuntempel in Karnak – wird daher, wie im Falle der Löwenterrasse auf Delos, hinfällig. Damit bleibt freilich weiterhin die Möglichkeit gegeben, dass die sekundäre Aufstellung der archaischen Statuen vom Vorbild ägyptischer Tempelstrassen inspiriert wurde⁴⁷².

Da in der ‚Molpoi-Satzung‘ als letzte Prozessionsstation vor „den Türen von Didyma“ die Standbilder des Chares genannt werden, ist ein ähnlicher Aufstellungskontext wie im Heiligtum auf dem ἹΑκρον für das Sitzbild des Chares und zumindest für einige der mit ihm entlang der Heiligen Strasse aufgefundenen Sitzbilder von Männern und Frauen, also in einem an die Heilige Strasse angrenzenden archaischen Kultbezirk für Apollon, durchaus als die wahrscheinlichste Lösung anzunehmen⁴⁷³. Da die Suche nach den Resten eines Kultbezirkes für die Χαρέω ἀνδριάντες bis jetzt erfolglos verlief, ist der Versuch einer genaueren Rekonstruktion dieser ‚marmornen Ahnengalerie‘ aussichtslos⁴⁷⁴. Die an der Prozessionsstrasse sekundär aufgestellten Sitzbilder stellen zudem keine einheitliche chronologische Gruppe dar. Diese könnte also auch sukzessive in einem oder mehreren Kultbezirken an Heiliger Strasse oder aber z. T. auch innerhalb des Apollonheiligtums aufgestellt worden sein⁴⁷⁵. Dennoch gibt es konkrete Anhaltspunkte, welche darauf schliessen lassen, dass die Statue des Chares ursprünglich innerhalb des Apollonheiligtums aufgestellt war, bevor sie mit oder kurz nach der Errichtung der Heiligen Strasse ausserhalb des Temenos – möglicherweise in einem eigenen Kultbezirk – aufgestellt wurde⁴⁷⁶. Dieser Frage soll nachstehend noch etwas genauer nachgegangen werden.

Die Annahme von H. Gabelmann, dass die Löwenkulpturen an der Heiligen Strasse in „[...] ägypti-

466 Fehr 2006.

467 Fehr 2006, 64.

468 Fehr 2006, 65. Vgl. dazu auch u. S. 88f.

469 Vgl. dazu umfassend Herda 2006, 327–347. 349f. mit allen Belegen.

470 Zusammen mit der Statue des Chares (London, British Museum Inv. B 278) wurden bis heute insgesamt 17 andere Sitzbilder und zwei Löwenkulpturen entdeckt. Zur Entdeckungsgeschichte vgl. Tuchelt 1970, 15–49. Zur Statue des Chares vgl. Tuchelt 1970, 78–80 K 47; 144–147. 210; Herda 1995a, 123–127; Bumke 2004, 101f. und ausführlich Herda 2006, 327–338 mit allen Belegen. Neben der Statue des Chares wurden 12 männliche Sitzfiguren (Tuchelt 1970, 74–76 K 43; 77f. K 46; 80f. K 48; 81f. K 49; 82 K 50; 82f. K 51; 83f. K 52; 84f. K 53; 85f. K 54; 87f. K 57; 89f. K 59), vier weibliche Sitzfiguren (Tuchelt 1970, 76f. K 45; 88f. K 58; 90f. K 60; 92f. K 63) sowie zwei Löwen (Tuchelt 1970, 93 f. K 66; 96 K 69) gefunden. Bereits 1902 wurde der ‚Prophet‘ gefunden (vgl. dazu Tuchelt 1970, 86f. K 55). Zwei Statuen (K 50 und K 53) sind heute verschollen. Für die Aufbewahrungsorte der übrigen Skulpturen vgl. Tuchelt 1970. Eine übersichtliche Zusammenstellung der Datierungsvorschläge findet sich bei Herda 2006, 327 Anm. 2336 (Statue des Chares). 331 Anm. 2359 (Zusammenstellung aller Skulpturen). Für eine Rekonstruktion der Fundsituation bei W. Gell und C. T. Newton vgl. auch Schneider 1987, 119–125.

471 Zu der erst sekundären Aufstellung der archaischen Sitzstatuen am Rande der Heiligen Strasse bei Didyma und dem Vergleich mit ägyptischen Tempelstrassen vgl. o. S. 12 mit Anm. 12.

472 Der Zeitpunkt der Neuaufrichtung der Sitzbilder entlang der Heiligen Strasse lässt sich nicht genauer eingrenzen. Vgl. dazu u. S. 88f. und Herda 2006, 331f.

473 Nach der Entdeckung des archaischen Kultbezirks auf dem ἹΑκρον nehmen Gödecken 1986, 234. 251 Anm. 142; Schneider 1987, 125f.; Tuchelt u. a. 1989, 187. 212 Anm. 136; Didyma 1996, 233f. für die Statue des Chares und einige der anderen entlang der Heiligen Strasse entdeckten Sitzbilder von Männern und Frauen einen ähnlichen Aufstellungskontext wie dort an. Nach Didyma 1996, 239 befanden sich die Χαρέω ἀνδριάντες bei der in der ‚Molpoi-Satzung‘ erwähnten Prozessionsstation „beim Kariites“. Vgl. dazu auch Herda 2006, 327–347.

474 Herda 2006, 330 mit Anm. 2357.

475 Herda 2006, 331.

476 Vgl. dazu ausführlich u. S. 88f.

scher Tradition [...]“⁴⁷⁷ aufgestellt waren, wurde von K. Tuchelt mit guten Gründen zurückgewiesen⁴⁷⁸. Es ist hingegen nicht auszuschliessen, dass aufgrund der Weihinschrift eine der oben erwähnten Löwenkulpturen – die Weihung der Söhne des Python⁴⁷⁹ – *innerhalb* des heiligen Bezirks und bereits *vor* der Errichtung der Heiligen Strasse zwischen Milet und Didyma, an der durch das Heiligtum führenden Strasse aufgestellt war⁴⁸⁰.

Der Strassenverlauf der archaischen Strasse ist insbesondere im Bereich nördlich des ‚Artemisheiligtums‘ durch Sondagen weitgehend geklärt⁴⁸¹ (Taf. 10. 11). Es handelt sich in diesem Bereich um einen mit Randsteinen eingefassten und mit Lehm befestigten Schotterweg, der rund 6,40 m breit war⁴⁸². Die Heilige Strasse führte dabei am ‚Artemisheiligtum‘⁴⁸³ vorbei, welches sich im Bereich einer ‚Felsbarre‘ auf der west-

lichen Strassenseite anschliesst (Taf. 10. 11). Die hier vorbeiführende Heilige Strasse wurde auf einer Länge von ca. 90 m freigelegt⁴⁸⁴. Ziel von Heiliger Strasse und Prozession dürfte wohl der archaische Altar des Apollon-Didymeus gewesen sein, wobei die Gleichsetzung mit dem archaischen ‚Rundbau‘ vor der Ostfront des hellenistischen Apollontempels immer noch diskutiert wird⁴⁸⁵ (Taf. 10. 11).

Die genaue Ausdehnung des Apollonheiligtums ist weder für die archaische⁴⁸⁶ noch für die spätere Zeit⁴⁸⁷ bekannt⁴⁸⁸. Ebenso wird die Wegführung für den letzten Abschnitt der Heiligen Strasse zwischen dem Abbruch der trajanischen Pflasterung und dem ‚Rundbau‘ in der Forschung kontrovers diskutiert (ca. 120 m)⁴⁸⁹ (Taf. 10. 11). So ist der Verlauf der Heiligen Strasse zwischen dem ‚Artemisheiligtum‘ und dem ‚Rundbau‘ (ca. 220 m) durch künftige Grabungen noch zu verifizieren. A. Herda favorisiert in diesem Zusammenhang mit guten Gründen den Rekonstruktionsvorschlag, welcher auf die französischen Ausgräber B. Haussoullier und E. Pontremoli zurückgeht⁴⁹⁰. Demnach führte die Heilige Strasse – wohl bereits in archaischer Zeit – zwischen der Nordostecke des Apollontempels und der Terrassenmauer bei Treppe 5 der Ostterrasse hindurch auf den Tempelvorplatz mit dem Altar⁴⁹¹ (Taf. 10. 11). Über die Ausstattung der

477 Gabelmann 1965, 86.

478 Tuchelt 1970, 212f.

479 London, British Museum Inv. 281. Zu dieser Löwenkulptur vgl. Tuchelt 1970, 93f. K 66.

480 Dies gilt auch für das antithetische Gegenstück zu der Weihung der Söhne des Python, welches im Gebiet des Tempels gefunden wurde (vgl. dazu Tuchelt 1970, 94f. K 67). In diesem Sinne auch Tuchelt 1970, 212f. mit Anm. 101; Herda 2006, 331 Anm. 2360. Diese beiden Löwen werden in der Forschung zwischen 600 und 575 v. Chr. datiert. Vgl. dazu Akurgal 1961, 276 (Beginn des 6. Jhs. v. Chr.); Gabelmann 1965, 87 (570–560 v. Chr.); Tuchelt 1970, 94f. 171 (um 600 v. Chr.). Obwohl davon auszugehen ist, dass bereits vor der Errichtung der Heiligen Strasse eine Wegverbindung vom Hafen Panormos zum Apollonheiligtum existierte, ist – wie im Falle der Statue des Chares – nicht anzunehmen, dass die beiden Löwen ausserhalb des Temenos aufgestellt waren. Eine Aufstellung von Tierbildnissen in Verbindung mit einer Toranlage lässt sich im Falle der Heiligen Strasse von Samos zwar vermuten (vgl. dazu o. S. 43 sowie die Bemerkungen zu den im Bereich der archaischen Nekropole von Milet aufgefundenen Löwenkulpturen o. S. 60f.). Wie bei der Weihung der Söhne des Python handelt es sich auch bei den auf den Pylonen an der Heiligen Strasse von Samos aufgestellten Tierskulpturen um Weihgeschenke, welche gewissermassen ‚innerhalb‘ des Temenos errichtet wurden. Damit lässt sich freilich nicht ausschliessen, dass die beiden Löwen an dem bereits vor dem Bau der Heiligen Strasse existierenden Weg antithetisch aufgestellt wurden. Zu der Weihung der Söhne des Python vgl. Haider 2004, 460f., der jedoch ebenfalls davon ausgeht, dass die beiden Löwen ausserhalb des Temenos, an der Heiligen Strasse aufgestellt waren. So auch Özgan 1978, 132.

481 Vgl. dazu o. S. 59 Anm. 432. Zur Datierung der Strassen III–I vgl. Herda 2006, 372 mit allen Belegen.

482 Nach Schneider 1987, 128f., bezeichnete ein grosser, runder Kalksteinblock, der unmittelbar am östlichen Rand der archaischen Strasse liegt, den Eingang zum archaischen Didyma. Dieser Stein wird von P. Schneider daher als Grenzstein des Heiligtums interpretiert. Vgl. dazu hingegen Schneider 1990b, 23. 26: „Ebenfalls archaisch muss ein auf der Ostseite *in situ* gefundener runder Kalksteinblock datiert werden, den eine flache kreisförmige Einarbeitung an seiner Oberseite wahrscheinlich als Rundbasis für eine Weihgeschenkssäule ausweist. Möglicherweise hatte er zusätzlich auch die Funktion eines ‚Grenzsteines‘.“ Vgl. dazu auch Herda 2006, 257 Anm. 1827 mit der Literatur.

483 Zur Lage des inschriftlich überlieferten Artemisions vgl. Bumke 2006; Furtwängler 2009, 8.

484 In diesem Abschnitt flankierten Hallenbauten die Heilige Strasse, deren früheste nachweisbare Bauphasen ins 1. Jh. v. Chr. datiert werden können (vgl. dazu Tuchelt 1980, 103–121; Tuchelt 1984, 195–214). Zu neuen geophysikalischen Untersuchungen in diesem Bereich vgl. Filges u. a. 2002, 81–84. Zu dem östlich der Heiligen Strasse auf dem ‚Taxiarchis-Hügel‘, knapp 200 m nordwestlich des Apollontempels, vermuteten archaischen Heiligtum vgl. Filges u. a. 2002, 84–104 und Furtwängler 2009, 9 mit Anm. 13.

485 Zum Altar des Apollon-Didymeus und der umstrittenen Identifizierung mit dem ‚Rundbau‘ vgl. umfassend Herda 2006, 356–370, welcher den ‚Rundbau‘ – wie schon die ersten Ausgräber vermuteten – als Überrest des archaischen Altars des Apollon-Didymeus interpretiert. Gegen eine Gleichsetzung des archaischen ‚Rundbaus‘ hingegen etwa Fehr 2006, 61–63 mit Anm. 38–40; Tuchelt 2007, 401.

486 Zum Grenzstein, welcher die Nordgrenze des archaischen Heiligtums dargestellt haben soll, jedoch ebenso als Weihgeschenksträger interpretiert werden könnte vgl. o. S. 64 Anm. 482.

487 Vgl. dazu und zum ca. 370 m vom Apollontempel entfernt liegenden ‚Strassentor‘ (Taf. 10. 11), welches als die nördliche Grenze des Heiligtums in hellenistischer oder römischer Zeit angesprochen wurde Herda 2006, 373 Anm. 2640. Dieser Befund ist wahrscheinlich bereits in archaische Zeit zu datieren.

488 Allgemein zum Apollonheiligtum von Didyma im 7. und 6. Jh. v. Chr. vgl. Tuchelt 2007.

489 Vgl. dazu umfassend Herda 2006, 373–384.

490 Haussoullier 1902, 156; Pontremoli – Haussoullier 1904, 47f. Vgl. dazu Herda 2006, 374–384.

491 Vgl. dazu Furtwängler 2009, 9: „Aus der Standlage der Basis [für einen Sieger beim penteterischen Fest der Didymäen] geht somit hervor, dass gerade an dieser Stelle die Strassen-Trasse in hellenistischer Zeit zumindest eine Knick Richtung SO macht und somit direkt auf die spätklass./hellenistische Terrasse vor dem Tempel orientiert ist, woraus sich nun endgültig erklären lässt, weswegen der Abstand zwischen [dem]

Heiligen Strasse innerhalb des Temenos lassen sich bis jetzt keine gesicherten Aussagen treffen. Immerhin fanden B. Haussoullier und E. Pontremoli während ihrer Grabungen auf der Nordseite des Tempels, nahe der Nordostecke, archaische Bau- und Freiplastik, welche sie mit der Randbebauung der Heiligen Strasse in Zusammenhang brachten⁴⁹². Ebenso dürften einige der innerhalb des Apollonheiligtums aufgefundenen Fragmente von Kuroi, Korai, Manteljünglingen, Kesselträgern, Opferträgern, Löwen usw.⁴⁹³ an der Prozessionsstrasse aufgestellt worden sein. Die Heilige Strasse dürfte daher – wie die Heilige Strasse von Samos – innerhalb des Temenos, noch bevor sie den Tempelvorplatz erreichte, von statuarischen Weihungen flankiert gewesen sein. Auf der Südseite des archaischen Hofheiligtums säumten aneinander gereihte, höhenabgestufte Hallenbauten den Kernbau des Heiligtums von Westen nach Osten⁴⁹⁴. Diese Hallen haben wohl nicht nur als Unterstand für Weihgeschenke und für Zuschauer gedient. Zugleich könnten sie – wie etwa die Südhalle im Heraion von Samos – für die Durchführung von Versammlungen und Festbanketten genutzt worden sein. B. Fehr stellt sich in diesem Zusammenhang sogar die Frage, ob die Stifter der ‚Branchiden‘ oder deren Nachkommen im archaischen Tempel des Apollon an dessen heiligem Feuer bzw. Herd zu zeremoniellen Mahlzeiten zusammengekommen sind; „[...] vielleicht in einem archaischen Vorgänger des sog. Zweisäulensaales im hellenistischen Tempel?“⁴⁹⁵

Die Heilige Strasse von Athen nach Eleusis und der Panathenäenweg – Eine Bestandaufnahme

Die Heilige Strasse von Athen nach Eleusis

Die Bearbeitung der Prozession von Athen nach Eleusis und die Aufarbeitung des archäologischen Befundes zu dieser Heiligen Strasse in archaischer Zeit stellt ein problematisches Unterfangen dar⁴⁹⁶, da insbesondere eine eingehende stratigraphische Untersuchung der archaischen Strassentrasse – soweit ich sehe – bis jetzt nicht vorliegt. Eine Wegverbindung zwischen Athen und Eleusis hat es aber wohl bereits seit dem späten 8. Jh. v. Chr. gegeben, so dass die unter der Südost-Ecke der kleinen Propyläen in Eleusis freigelegten Reste eines Weges durchaus in diese Richtung interpretiert werden können⁴⁹⁷. Die Existenz einer polisgemeinschaftlichen Prozession von Athen durchs attische Umland nach Eleusis ist damit jedoch noch keineswegs nachgewiesen. Zwar werden die Mysterien bereits im zwischen 650 und 550 v. Chr. zu datierenden Demeterhymnos erwähnt, aber konkrete Hinweise auf eine Prozession werden darin bezeichnenderweise nicht gegeben⁴⁹⁸. Eindeutige archäologische und literarische Indizien, welche für eine Einführung der polisgemeinschaftlichen Prozessionen sprechen, ergeben frühestens ein Datum in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr.⁴⁹⁹.

Auch wenn hier nicht weiter auf den Mysterienkult einzugehen ist⁵⁰⁰, so stellt sich aufgrund des speziellen Charakters der Mysterien dennoch die grundlegende Frage, worauf die eminent wichtige Bedeutung der Prozession nach Eleusis für die gesamte athenische Polisgemeinschaft zurückzuführen ist⁵⁰¹.

Stufenbau des jüngeren Didymaion an dessen NO-Ecke und der Terrassenmauer so eng gefasst worden war. Es handelt sich also um die Trasse des alten[...] Prozessionsweges, der aus kultischer Tradition auch in spätklassischer und hellenistischer Zeit beibehalten worden war.“ Zum östlichen Tempelvorplatz und der Datierung der Terrassenanlage vgl. Furtwängler 2009, 3f.

492 Vgl. dazu Pontremoli – Haussoullier 1904, 48. 188f. 197 mit Taf. 17–20. Ablehnend hingegen Tuchelt 1970, 35f. Im Bereich des ‚Nordgrabens‘ wurden 1896 ein Gorgo- und Löwenrelief, ein liegender Löwe sowie das Haupt eines Löwenkolosses geborgen. Vgl. dazu Tuchelt 1970, 96f. K 70; 97f. K 71; 105–107 K 82.

493 Tuchelt 1970, 50–130 (Katalog noch Typen geordnet mit Fundort); Meyer – Brüggemann 2007, 84f. Nr. 214–222; 185–189 Nr. 246–264.

494 Zu der um 570/60 v. Chr. errichteten ‚Südwesthalle‘ und einer weiteren, etwas tiefer gelegenen Halle vgl. Tuchelt 2007, 398f. mit Abb. 6 und insbesondere Furtwängler 2009, 1f. Zu der Datierung und der Rekonstruktion des archaischen Apollontempels (Tempel II), dessen Baubeginn um 570/60 v. Chr. angesetzt werden kann vgl. Gruben 2001, 398; Fehr 2006, 62f. mit Anm. 38. 53; Herda 2006, 359 Anm. 2566 und insbesondere Furtwängler 2009, 4–7.

495 Fehr 2006, 63.

496 Für eine diachrone Aufarbeitung der archäologischen Befunde zur Heiligen Strasse von Eleusis und deren Verlauf vgl. umfassend Ficuciello 2008, bes. 126–136.

497 Vgl. dazu o. S. 12 Anm. 15.

498 Vgl. dazu o. S. 27f.

499 Hingegen interpretiert Sourvinou-Inwood 1997; Sourvinou-Inwood 2003 die archäologischen und literarischen Quellen dahingehend, dass der in Eleusis seit dem späten 8. Jh. v. Chr. ausgeübte athenische Poliskult „[...] became mysteric and eschatological in the early sixth century [...]“. (Sourvinou-Inwood 2003, 27).

500 Zu den Mysterien in Eleusis vgl. etwa Mylonas 1961; Clinton 1988; Burkert 1990; Clinton 1993; Graf 1995, 94–101; Graf 1996, 61–65; Sourvinou-Inwood 1997; DNP VIII (2000) 611–615 s. v. Mysteria (F. Graf); Sourvinou-Inwood 2003.

501 Vgl. dazu etwa Graf 1996, 63, welcher im Gegensatz „[...] of the Mysteries proper [...] the procession of the *hieria*, which also means of the Eleusinian sacred officials and related Athenian priests“ als „[...] a highly collective affair, intended for the benefit of all Athens“ bezeichnet. Vgl. dazu etwa auch Sourvinou-Inwood 2003, 26: „The Eleusinian cult was, from the beginning, an important agricultural, „central polis“ cult – in which the worshipping group encompassed the whole polis – located in the periphery; it was ritually and mythologically connected with the centre and helped articulate symbolically polis territory, the integration of the periphery. Its agricultural

Diese Bewandnis spiegelt sich beispielsweise in der Tatsache, dass die Prozession nach Eleusis in zwei Zügen erfolgte⁵⁰²: als erstes wurden in einem ‚polisgemeinschaftlichen‘ Festzug die *hiera* von den Priestern, Epheben und Magistraten nach Eleusis geleitet und erst am darauffolgenden Tag begaben sich die *mystai* auf der Heiligen Strasse nach Eleusis. Zudem kontrollierte gemäss der Athenaion Politeia der *archon basileus* die Mysterien zusammen mit zwei Vertretern des Demos sowie mit je einem Vertreter der Hetairien der Kerykes und der Eumolpidae (den *epimeletai*)⁵⁰³ und laut Andokides war die *boule* damit beauftragt, sich am Tag nach den Mysterien im athenischen Eleusinion zu treffen, um die Feierlichkeiten zu besprechen und deren Durchführung zu überprüfen⁵⁰⁴.

Die ‚grossen Mysterien‘⁵⁰⁵ fanden jährlich im Frühjahr statt, vom 15. bis zum 21. Boedromion. In einer vorbereitenden Zeremonie wurden bereits am 14. Boedromion die *hiera* von der Priesterschaft und unter Geleit der athenischen Epheben in das athenische Eleusinion gebracht. Das athenische Eleusinion⁵⁰⁶ ist südöstlich der Agora am Panathenäenweg zu lokalisieren (Taf. 12 b). Nach M. M. Miles ist in diesem Demeterheiligtum bereits vor der Mitte des 7. Jhs. v. Chr. von einer kontinuierlichen Kulttätigkeit auszugehen, da die Depots des 7. Jhs. v. Chr. auch Material des späten 8. Jhs. v. Chr. enthielten⁵⁰⁷. Die ersten baulichen Reste gehen hingegen auf die erste Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. zurück, als die ‚obere Terrasse‘ mit einer Temenosmauer abgestützt wurde⁵⁰⁸.

Der 19. Boedromion war der Tag der grossen Prozession nach Eleusis, welche nach der literarischen Überlieferung auf der Agora begann. Die Frage ist jedoch, wo die Agora im früharchaischen Athen zu lokalisieren ist. So wird die ‚Alte Agora‘ heute zu meist am nordöstlichen Akropolishang verortet⁵⁰⁹.

and poliadic aspects are correlative with Eleusis' location in an especially fertile area and at the live frontier with Megara."

502 Vgl. dazu grundlegend Clinton 1988, 70. Zustimmend Sourvinou-Inwood 1997, 144f. Vgl. dazu hingegen auch Graf 1996, 62f., der die Annahme von zwei unterschiedlichen Prozessionen an zwei verschiedenen Tagen zwar nicht ausschliesst, jedoch von „[...] two different ways of going from Athens to Eleusis [...]“ (Graf 1996, 62) spricht. Vgl. dazu auch DNP VIII (2000) 614 s. v. *Mysteria* (F. Graf).

503 Aristot. Ath. pol. 57, 1. 2. Vgl. dazu auch u. S. 77.

504 And. 1, 111. Vgl. dazu auch u. S. 77f.

505 Die ‚kleinen Mysterien‘ wurden im Frühjahr in Agrai am Ilissos vor den Toren Athens abgehalten und bereiteten wohl auf die ‚grossen Mysterien‘ vor.

506 Vgl. dazu Miles 1998.

507 Vgl. dazu Miles 1998, 16–18.

508 Vgl. dazu Miles 1998, 25–28.

509 Aufgrund eines epigraphischen Fundes im Jahre 1980 gelang es Dantas 1983 das Aglaureion am Ostabhang der Akropolis zu lokalisieren, in dessen unmittelbarer Nähe von Paus. 1, 18, 3 das Prytaneion und von der Aristot. Ath. pol. 3, 5 weitere vorsolonische Amtsgebäude lokalisiert werden. Eine solche Lokalisierung passe zu der von den Ausgräbern der ‚Klassi-

Im Gebiet der ‚Klassischen Agora‘ sei dagegen erst im 6. Jh. v. Chr. eine Aussparung als ‚öffentliche‘ Zone erfolgt⁵¹⁰. Einwände gegen die Existenz einer ‚Alten Agora‘ wurden insbesondere von E. Kistler formuliert, welche in der Forschung jedoch weitgehend unrezipiert blieben⁵¹¹. Er wies dabei auf den Umstand hin, dass das einzig durch die literarische Überlieferung bekannte Bild einer ‚Alten Agora‘ auf Fiktionen einer mündlichen Überlieferung sowie auf verfassungsgeschichtlichen Entwicklungsmodellen beruht⁵¹². Insbesondere spricht der archäologische Befund keineswegs gegen die Annahme, dass im ebenen Bereich im Nordwesten der Agora bereits seit dem späten 8. Jh. v. Chr. eine Freifläche bestand⁵¹³.

Das Gelände, auf welchem die ‚Klassische Agora‘ liegt, wird im Süden durch den Areopaghügel, im Westen durch den Kolonos Agoraios und im Norden durch das Flüsschen Eridanos begrenzt (Taf. 12). Die Hänge des Areopags fielen zum Flussbett des Eridanos ab und gingen in eine Ebene mit nur geringem

schen Agora‘ gewonnenen Erkenntnis, dass dieses Gelände noch im 7. Jh. v. Chr. mit Wohnbauten belegt gewesen sei, wie sich dies aus den vorhandenen Brunnenschächten als Indikatoren ehemaliger Häuser ergebe. In diesem Sinne Robertson 1986, bes. 159–168; Camp 1989, 37–39; Robertson 1992, 43–48; Shear 1994; Schnurr 1995a; Schnurr 1995b; Camp 2001, 32; Papadopoulos 2003; Schmalz 2006; Ficuciello 2008, 214f. 220. Vgl. dazu auch Hoepfner 2006, bes. 12–16 mit Abb. 11 wo sich jedoch auch im Bereich der ‚Klassischen Agora‘ für geometrische Zeit ein ‚Treffpunkt‘ eingezeichnet findet.

510 Solonische Zeit: Thompson 1940, 8–15; Camp 1989, 42; Hölscher 1991, 363; Hoepfner 2006, 16. Peisistratidische Zeit: von Steuben 1989; Ficuciello 2008, 220. Kleisthenische Zeit: Shear 1994. Heute wird allgemein davon ausgegangen, dass die Aussparung der Freifläche um 600 v. Chr. anzusetzen ist, die architektonische Ausstattung hingegen in peisistratidische Zeit. Vgl. dazu insbesondere Camp 1989, 42; Hölscher 1991, 363; Hoepfner 2006, 16. Vgl. jedoch auch Camp 2001, 32: „Other areas of Athens grew as well under the tenure of Peisistratos and his sons. North of the Acropolis the Agora, the great square destined to become the civic center and birthplace of democracy, was first laid out. The creation of this public space, replacing what had been a domestic quarter and burial ground in the eighth and seventh centuries, occurred during Peisistratos' reign, and the first public buildings were erected nearby.“

511 Kistler 1998, 162–176. Vgl. dazu auch d'Onofrio 2001, 263f. und bereits Kolb 1981, 20–25, für den die Existenz einer anderswo gelegenen ‚Alten Agora‘ weder literarisch glaubwürdig bezeugt noch irgendwie archäologisch fassbar ist. Zudem sei die Verlegung einer Agora für keine Polis der archaischen und klassischen Zeit belegt. Ablehnend auch Kenzler 1999, 107 Anm. 6: „Es spricht jedoch nichts für die Annahme einer Verlegung der Agora aus einem anderen Teil der Stadt in den ebenen Bereich im Nordwesten der Akropolis. Da hier auch schon in vorsolonischer Zeit eine Freifläche, wenn auch mit kleinem Umfang, bestanden hat, sollte die Agora schon immer in diesem Bereich gelegen haben.“ Skeptisch auch Welwei 1992a, 216.

512 Vgl. dazu ausführlich Kistler 1998, 163–168.

513 Interessanterweise ist diese Freifläche auch bei Hoepfner 2006, 13 Abb. 11 bereits für die geometrische Zeit eingezeichnet, obwohl er die Existenz der ‚Alten Agora‘ nicht weiter bestreitet.

Gefälle über. Diese Fläche wurde erst seit geometrischer Zeit zu Siedlungszwecken genutzt, wobei zunächst noch von über das gesamte Areal verstreuten Wohnbauten auszugehen ist⁵¹⁴. In spätgeometrischer Zeit bildete sich im Zentrum ein Siedlungskern. An den Randzonen des lockeren Siedlungsgebietes im Süden, am Südostabhang des Kolonos Agoraios und am nordwestlichen Fuss des Areopags wurden Nekropolen eingerichtet.

Bereits im ausgehenden 8. Jh. v. Chr. änderte sich dieses topographische Bild umfassend⁵¹⁵: Während die Brunnenanlagen im Zentrum der ebenen Fläche ausser Betrieb gesetzt und dieses Gebiet offensichtlich nicht mehr als Wohnbereich genutzt wurde, lässt sich für das im Süden angrenzende Gelände mit Wohnbauten genau das gegenteilige Vorgehen beobachten. Noch im ausgehenden 8. Jh. v. Chr. wurde entlang des Kolonos Agoraios und damit entlang der neu geschaffenen Freifläche ein von Norden nach Süden verlaufender Weg angelegt⁵¹⁶ (Taf. 12).

Die im Bereich der ‚Klassischen Agora‘ in den Boden eingelassenen Brunnenschächte sowie die Zusammensetzung des Schuttmaterials aus der ersten Hälfte des 7. Jhs. v. Chr. deutet E. Kistler überzeugend im Sinne der Begründung eines ‚frühen‘ Versammlungsplatzes auf dem Gelände der späteren Agora im ausgehenden 8. Jh. v. Chr.⁵¹⁷ In diesem Zusammenhang wurden zugleich auch Wohnzonen im Westen und Süden definiert. Den Bewohnern der Siedlungen, welche sich rund um die Akropolis gruppierten, diente der Versammlungsplatz für kult- und speisegemeinschaftliche Treffen. Das von E. Kistler skizzierte Bild lässt sich gut mit der oben beschriebenen Formierung komplexer organisierter Sozialverbände verbinden. Ähnlich wie die Akropolis wäre dann auch dieser Versammlungsplatz als intergruppaler Treffpunkt einzelner Hetairien eines Siedlungsverbandes zu interpretieren.

Mit dem Panathenäenweg oder Dromos verlief eine der wichtigsten Strassen diagonal über diesen Versammlungsplatz zur Akropolis (Taf. 12). In der Forschung wird dieser Weg als eine der ältesten Wegverbindungen bezeichnet⁵¹⁸. Dieser Weg dürfte aufgrund der zum Entstehungszeitpunkt der Agora geäusserten Feststellungen kaum vor dem Ende des 8. Jhs. v. Chr. angelegt worden sein⁵¹⁹. In der Nordwestecke der Agora traf der Weg auf mehrere Strassen, so dass sich hier eine der wichtigsten Kreuzungen des späteren Stadtgebietes herausbildete⁵²⁰ (Taf. 12). Die bereits erwähnte Strasse des 8. Jhs. v. Chr. entlang des Kolonos Agoraios teilte sich in der Südwestecke des Platzes und stellte auf diese Weise eine Verbindung zum Bereich zwischen Areopag, Nymphenhügel und der Pnyx, jedoch auch zum südlichen und südwestlichen Stadtgebiet sicher. Diese beiden Arme wurden von einer von Osten nach Westen verlaufenden Strasse gekreuzt, die an der Südseite der Agora am Hang des Areopags entlanglief und in der Südostecke des Platzes wiederum auf den Panathenäenweg traf. Dieser Weg dürfte ebenfalls bereits gegen Ende des 8. Jhs. v. Chr. angelegt worden sein, da das Nordostende des um 700 oder 650 v. Chr. errichteten Hauses A und die Brunnen O 12:1, O 12:2 sowie Q 12:2 ungefähr eine Flucht von Ost nach West angeben, die nicht ganz rechtwinklig zum von Norden nach Süden verlaufenden Weg entlang des Kolonos Agoraios zu liegen kommt⁵²¹.

Im Zusammenhang mit der Heiligen Strasse nach Eleusis bzw. der Einführung der polisgemeinschaftlichen Prozessionen ist nun insbesondere der Umstand von zentraler Bedeutung, dass in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. nicht nur das athenische Eleusinion durch die Errichtung einer Peribolosmauer architektonisch ausgestaltet wurde. Zugleich wurden im Bereich der ‚Klassischen Agora‘ und im Bereich des Panathenäenweges, über welchen man vom Eleusinion auf die Agora gelangte, bis in die Mitte des 6. Jhs. v. Chr. insgesamt 17 Brunnen verfüllt. M. M. Miles geht deshalb davon aus, dass der Panathenäenweg zu diesem Zeitpunkt ausgebaut wurde⁵²². Unabhängig von der Frage nach der Existenz einer ‚Alten Agora‘ ist da-

514 Vgl. dazu Kistler 1998, 168f.; Kenzler 1999, 106.

515 Vgl. dazu Kistler 1998, 169–171.

516 Thompson 1940, 106; Thompson – Wycherley 1972, 193. Zur sogenannten West Road vgl. auch Ficuciello 2008, 154–156, 220–222.

517 Während die Ausgräber der Agora die Möglichkeit, dass die Brunnenanlagen auch für den ‚öffentlichen‘ Gebrauch bestimmt gewesen sein könnten, kategorisch ausschliessen, konnte Kistler 1998, 171–176 aufzeigen, dass zum einen nie mehr als zwei bis drei Brunnenschächte gleichzeitig in Betrieb waren und noch im dritten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. im Nordosten der Agora Löcher zur Sicherung von Wasservorräten in den Boden eingetieft wurden. Die Zusammensetzung des Schuttmaterials, mit welchem die Schächte verfüllt wurden – Keramik, Terrakotten und Tieropferferrückstände – lässt nicht auf eine Provenienz aus einem Haushalt, als vielmehr auf Kultfeiern auf der Agora schliessen, bei denen Tiere geopfert und gemeinsam verspeist wurden.

518 Vgl. etwa Thompson – Wycherley 1972, 192: „Of the incoming roads the most important and probably also the earliest was that which led in from the Dipylon. This was the Dromos or Street of the Panathenaia.“

519 Anders Müller 1996, 153f.: „Der sogenannte Panathenäenweg, der sich seit prähistorischer Zeit in mehr oder weniger gleichem Verlauf nordwestlich der Akropolis erstreckte, war eine alte Verkehrsader, die die Verbindung der Stadt sowohl mit der eleusinischen Ebene als auch nach Norden und zur Peloponnes ermöglichte.“

520 Vgl. dazu Thompson – Wycherley 1972, 192f. Zur Nordwestecke der Agora vgl. Ficuciello 2008, bes. 226–228.

521 Vgl. dazu Thompson 1940, 3–8; Shear 1994, 228f.; Kistler 1998, 169f. mit Anm. 55 und Ficuciello 2008, bes. 187–190.

522 Miles 1998, 26f. Vgl. dazu auch Ficuciello 2008, 139.

mit für die erste Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. von einem nicht unwesentlichen Ausbau der ‚öffentlichen‘ Bereiche Athens auszugehen. Neben der Erweiterung der Agora und der Errichtung der Peribolosmauer des athenischen Eleusinions stellte auch die Planung und Errichtung der Strassen nach Eleusis und auf die Akropolis als Prozessionsstrassen einen aufwendigen Ausbau des öffentlichen Raumes dar⁵²³. Die aus dem archäologischen Befund gewonnenen Indizien deuten darauf hin, dass wichtige Elemente der infrastrukturellen Voraussetzung für die Einführung der grossen polisgemeinschaftlichen Prozessionen nach Eleusis und auf die Akropolis in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. geschaffen wurden. Zu welchem Zeitpunkt die ersten ‚öffentlichen‘ Gebäude am Westrand der Agora errichtet wurden, wird heute kontrovers diskutiert. Es handelt sich dabei um die Gebäude C, D, E und F, wobei der früheste Bau, das Gebäude C, noch im ersten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. errichtet wurde⁵²⁴. Diese Gebäude wurden von den Ausgräbern durchwegs als ‚öffentliche‘ Gebäude gedeutet. U. Kenzler interpretiert dagegen mit guten Gründen alle Gebäude als private Wohnbauten⁵²⁵. Neben dem Umstand, dass für die ‚Frühzeit‘ eine Unterscheidung zwischen einem privaten und einem ‚öffentlichen‘ Gebäude nur schwer nachvollziehbar ist, sei hier diesbezüglich lediglich darauf hingewiesen, dass es damals auch zu einer weiteren Verstetigung der sakral-politischen Führungsämter kam. Ein kausaler Zusammenhang scheint daher sehr wahrscheinlich.

Wie gesagt stellte der Ausgangspunkt der Heiligen Strasse nach Eleusis in archaischer Zeit die Agora dar (Taf. 12). Von dort führte die Heilige Strasse zum ‚Heiligen Tor‘, eine Anlage, welche im Zusammenhang mit dem weit über die vorpersische Stadtgrenze⁵²⁶ hinausgeschobenen Mauerring des Themistokles steht. Im 6. Jh. v. Chr. ist hingegen das ‚Heilige Tor‘ – falls es zu diesem Zeitpunkt bereits existierte – unmittelbar ausserhalb des ‚vorpersischen‘ Peribolos nordwestlich der Agora zu lokalisieren (Taf. 12 a). Die Existenz einer athenischen Stadtmauer im 6. Jh. v. Chr. lässt sich bisher archäologisch nicht nachweisen. Aufgrund des oben angesprochenen Ausbaus des

‚öffentlichen‘ Raumes in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. und der literarischen Überlieferung geht jetzt V. Capozzoli davon aus, dass die Errichtung der athenischen Stadtmauer am ehesten in das zweite Viertel des 6. Jhs. v. Chr. anzusetzen ist und sich diese entlang des nördlichen Randes der Agora erstreckte⁵²⁷.

Interessant erscheint die Errichtung von zwei unmittelbar benachbarten Torbauten in themistokleischer Zeit, indem unmittelbar östlich des ‚Heiligen Tores‘ der Panathenäenweg durch das Dipylon-Tor in die Stadt hineinführte (Taf. 12 a). Bereits G. Gruben stellte sich daher die berechnete Frage, ob dies nicht darauf hinweisen könnte, dass der Verlauf der beiden Strassen bereits auf die ‚vorpersische‘ Zeit zurückgeht: „Eine derartige, nach fortifikatorischen und ökonomischen Gesichtspunkten widersinnige Anlage von zwei Toren in nur 60 m Abstand erklärt sich nur aus der Voraussetzung, dass hier beiderseits des Eridanos zwei ältere, ihrer kultischen Bedeutung wegen sanktionierte Strassen verliefen, die auch ein Themistokles zusammenlegen nicht wagen durfte.“⁵²⁸ Da die südliche, parallel zum Panathenäenweg verlaufende Strasse erst in nachklassischer Zeit angelegt wurde⁵²⁹, ist diese Aussage dahingehend zu relativieren, dass sich die von der Agora herkommende Heilige Strasse im 6. Jh. v. Chr. im Bereich der späteren Tore teilte⁵³⁰. Der südliche Weg führte nach Eleusis, der nördliche hingegen bis zur Akademie, wo sich eine attische Hetairie bereits im späten 8. Jh. v. Chr. ein ‚Festlokal‘ zur Verehrung eines Vorfahren (Heroenkult) eingerichtet hatte⁵³¹.

In der Folge durchquerte die Prozession auf der Heiligen Strasse den Kerameikos (Taf. 12 a). Die Heilige Strasse nach Eleusis hatte in diesem Bereich demnach den Charakter einer Gräberstrasse. Der berühmte Kuroskopf vom Dipylon⁵³² sowie die von W.-D. Niemeier publizierten Skulpturen (zwei Löwen, eine

523 Vgl. dazu auch Hoepfner 2006, 16: „Der Agora-Platz im Nordwesten der Akropolis, den wir heute Neue Agora nennen, [...] war zur Zeit der Tyrannen um 600 v. u. Z. zunächst als freier Platz angelegt worden, weil in der schnell wachsenden Stadt für die religiösen Feste wie die neu organisierten Panathenäen eine grosse Fläche nötig wurde, auf der sich das Volk aus Athen und Attika versammeln konnte.“

524 Zum archäologischen Befund vgl. etwa Thompson 1940; Thompson – Wycherley 1972, 25–29; Camp 1989, 42–46; Hölscher 1991, 364; Kenzler 1999, 270–277; Camp 2001, 32–35.

525 Kenzler 1999, 270–277. In diesem Sinne auch Hoepfner 2006, 16. Das Gebäude F wird in der Forschung immer wieder als „[...] palace or headquarters for the tyrants“ (Camp 2001, 35) gedeutet.

526 Thuk. 1, 93.

527 Persönlich Auskunft von V. Capozzoli. Dieser schlägt zwei mögliche Rekonstruktionen des Mauerverlaufes vor, nördlich oder südlich des Eridanos. Vgl. dazu vorläufig Capozzoli 2012. Die von V. Capozzoli verfasste Dissertation, die dem Verfasser nicht zugänglich war, wird bezüglich dieser Frage von grossem Interesse sein. Für eine aktuelle Rekonstruktion des Verlaufs der archaischen Stadtmauer vgl. Müller 1996, 159 Abb. 2; Hoepfner 2006, 14 Abb. 12; Ficuciello 2008, 211. 226. Zur archaischen Stadtmauer Athens vgl. etwa auch Judeich 1931, 120–124; Vanderpool 1974; Lauter-Bufé – Lauter 1975; Müller 1996, 158. Vgl. hingegen Papadopoulos 2008, 31, der zum Schluss gelangt, „[...] that there was no Archaic enceinte separate from the fortifications of the Acropolis and Pelargikon“.

528 Gruben – Vierendeel 1964, 415.

529 Vgl. dazu Thompson – Wycherley 1972, 108. 192; Hoepfner 2006, 14 Abb. 12; Ficuciello 2008, 126–129.

530 Vgl. dazu auch die Überlegungen von Ficuciello 2008, 129.

531 Vgl. dazu Mazarakis Ainian 1997, 140–143; Mazarakis Ainian – Alexandriou 2011 mit der Literatur.

532 Athen NM 3372. Vgl. dazu Floren 1987, 251; Meyer – Brügge-mann 2007, 201 Nr. 304 mit der weiteren Literatur.

Sphinx und ein neuer Kuros)⁵³³ mögen dabei einen guten Eindruck davon geben, in welch eindrücklicher Weise sich das Repräsentationsbedürfnis einzelner Hetairien seit dem Beginn des 6. Jhs. v. Chr. auch im Grabkontext niederschlug und veränderte⁵³⁴. Ob diese frühesten Grabkuroi ein Indiz dafür sind, dass die Heilige Strasse nach Eleusis bereits im frühen 6. Jh. v. Chr. errichtet wurde, lässt sich leider (noch) nicht endgültig bestimmen⁵³⁵.

Der weitere Verlauf der Heiligen Strasse, die an ihr errichteten Monumente und die zahlreichen Heiligtümer, an welchen der rund 20,5 km⁵³⁶ lange Weg nach Eleusis vorbeiführte, sind durch die Zusammenfassung der archäologischen Ausgrabungen von J. Travlos⁵³⁷ und durch die Angaben bei Pausanias⁵³⁸ bekannt (*Taf. 13*). Von den Monumenten und den Heiligtümern, die Pausanias entlang der Heiligen Strasse gesehen und beschrieben hat, konnten durch archäologische Ausgrabungen bisher nur die wenigsten identifiziert werden. Pausanias nennt etwa das Grab des Anthemokritos, eines kurz vor dem Beginn des Peloponnesischen Krieges in Megara ermordeten Herolds sowie dasjenige des Molottos, eines Feldherrns des 4. Jhs. v. Chr. und diejenigen anderer prominenter Athener⁵³⁹.

Die erste Prozessionsstation ausserhalb der Stadt war ein Heiligtum der Demeter und der Kore, wo möglicherweise auch Athena und Poseidon verehrt wurden⁵⁴⁰. Diese Stelle markierte den Standort des Hauses des Phytalos, der dort einst die wandernde Demeter empfangen hatte. Mit Sicherheit wurde das Heiligtum der Aphrodite mit in den Fels eingemeisselten Nischen zum Aufstellen der Weihgaben identifiziert⁵⁴¹. Von diesem Ort führte die Heilige Strasse zum Koumoumouros-See (*Taf. 13*), welcher zusammen mit einem anderen, westlich davon liegenden Gewässer in der Antike Rhetoï genannt wurde und dessen Wasser der Demeter heilig war⁵⁴². Rund einen Kilometer vor dem eleusinischen Heiligtum wurde der Kephissos überquert. Die Reste der unter Hadrian über den Fluss erbauten Brücke wurden im Jahre 1950 systematisch ausgegraben⁵⁴³. Es folgte

der Palast des Krokon, eines Sohnes des Triptolemos und Ahne der Krokonidai, welche die Aufgabe hatten, den *mystai* je eine Wollschleife um das linke Handgelenk und um die Knöchel zu binden⁵⁴⁴. Nahe Eleusis wurde schliesslich das Grab des Eumolpos, des Ahnen der Eumolpidai passiert⁵⁴⁵. Diese Hetairie stellte den Oberpriester in Eleusis, den *hierophantes*. Archäologisch lassen sich diese Kultstätten allerdings nicht fassen. Sie lassen jedoch – worauf unten noch zurückzukommen sein wird – deutlich den Einbezug bzw. die Bezugnahme von Heroenkulten verschiedener Hetairien in einen gemeinschaftlich organisierten Poliskult erkennen.

Im Gebiet zwischen der Brücke über den Kephissos und dem eleusinischen Heiligtum wurden in den Jahren 1973 und 1974 zwei grosse Abschnitte der wohl zumindest in klassische Zeit zurückreichenden Heiligen Strasse freigelegt. Die Strasse hat in diesem Bereich eine Breite von rund 5 m und wird an beiden Seiten von Mauern eingefasst⁵⁴⁶.

Ziel der Heiligen Strasse war das eleusinische Heiligtum, für welches in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. von einer umfassenden Umstrukturierung auszugehen ist⁵⁴⁷. Die ‚Tempelerrasse‘ wurde beträchtlich nach Süden und Osten erweitert, um darauf einen länglichen Tempel von 14 x 24 m zu errichten. An der Rückseite lag ein Adyton, das als ‚Anaktoron‘ bis in römische Zeit bestehen blieb. Der Eingang in diesen ‚Megaronbau‘, in das ‚solonische Telesterion‘ lässt sich archäologisch nicht nachweisen. Aufgrund der Lage des Adytos und der von Norden zum Haupteingang des Heiligtums und zum Tempel hinführenden Heiligen Strasse⁵⁴⁸, muss dieser jedoch auf der nördlichen Schmalseite zu suchen sein⁵⁴⁹. Damit wird zugleich deutlich, dass das Heiligtum eindeutig auf eine von Athen ankommende Prozession ausgerichtet wurde⁵⁵⁰. Nach J. Travlos wurde zu Beginn des 6. Jhs. v. Chr. auch das ‚Heilige Haus‘ zerstört und ein kleiner, 4,5 x 5 m grosser Tempel errichtet⁵⁵¹. Wie A. Mazarakis Ainian aufzeigen konnte, ist von einer Zerstörung des ‚Heiligen Hauses‘ gegen Ende des 7. Jhs. v. Chr. auszugehen. Die Datierung des kleinen, megaronartigen Baus an den Beginn des 6. Jhs. v. Chr. ist hingegen

533 Niemeier 2002.

534 Vgl. dazu u. S. 90. Zu den im Kerameikos gefundenen Grabkuroi und -korai vgl. Meyer – Brüggemann 2007, 100f. 108–111. 114f. 201–204 Nr. 304–318.

535 Vgl. dazu auch u. S. 90.

536 Nach Travlos 1988, 177 beläuft sich die Wegstrecke zwischen dem Zwölfgötter-Altar auf der Agora und dem Eingang zum Heiligtum in Eleusis auf 20,5 km.

537 Travlos 1988, 177–190 mit der weiteren Literatur.

538 Paus. 1, 36, 3–38, 6.

539 Paus. 1, 36, 3–37, 3.

540 Paus. 1, 37, 2. Vgl. dazu Graf 1996, 63; Sourvinou-Inwood 1997, 147–149 und u. S. 86.

541 Paus. 1, 37, 7. Travlos 1988, 177 mit der weiteren Literatur.

542 Paus. 1, 38, 1.

543 Vgl. dazu Travlos 1988, 178 mit der weiteren Literatur.

544 Paus. 1, 38, 2. Vgl. dazu Graf 1996, 63.

545 Paus. 1, 38, 2. 3.

546 Vgl. dazu Travlos 1988, 178 mit der weiteren Literatur.

547 Vgl. dazu die zusammenfassende Darstellung von Travlos 1988, 92f. und insbesondere Sourvinou-Inwood 1997, 136–140; Valdés Guía 2002, 203–231 mit der weiteren Literatur.

548 Vgl. dazu Sourvinou-Inwood 1997, 137; Kokkou-Vyridi 1999, bes. 28–31.

549 So auch Travlos 1988, 115 Abb. 125. Vgl. dazu auch Mylonas 1961, 68 und Sourvinou-Inwood 1997, 136.

550 Zur unklaren Situation der Gestalt des Heiligtums im späten 8. und 7. Jh. v. Chr. vgl. o. S. 28.

551 Vgl. dazu Travlos 1988, 93.

keineswegs gesichert, sondern könnte auch um die Mitte des 7. Jhs. v. Chr. angesetzt werden⁵⁵².

Unabhängig von diesen Fragen ist für das frühe 6. Jh. v. Chr. von einer grosszügigen Umgestaltung und Erweiterung des eleusinischen Heiligtums auszugehen. Dies wiederum fügt sich gut zu der aus dem archäologischen Befund erschlossenen Errichtung der Heiligen Strasse nach Eleusis und zu der damit verbundenen Einführung der polisdienstlichen Prozessionen in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr.

Der Panathenäenweg

Die Panathenaia⁵⁵³ waren das wichtigste polisdienstliche Fest Athens⁵⁵⁴. Während heute in der Forschung über das für die grossen Panathenaia überlieferte Gründungsdatum, 566/65 v. Chr., weitgehend ein Konsens besteht, werden einzelne Teilaspekte der frühen Panathenaia noch diskutiert. So etwa über die Bedeutung des Namens, über den mythischen Gründer (Erechtheus oder Theseus) sowie über die historische Person, welcher die Reorganisation von 566/65 v. Chr. zuzuschreiben ist (der Archon Hippokleides oder der zukünftige Tyrann Peisistratos). Zudem über das während den Feierlichkeiten stattfindende Wettkampfprogramm oder in welchem Masse das Vorgängerfest (die Athenaia?) die neu gegründeten Feierlichkeiten beeinflusst hat⁵⁵⁵. Für die vorliegende Untersuchung sind diese Fragen jedoch von untergeordneter Bedeutung.

Es wurde bereits ausgeführt, dass die Athener Akropolis seit dem 8. Jh. v. Chr. als zentraler, intergruppaler Begegnungs- und Kommunikationsort einer elitären Schicht zu interpretieren ist. Damit konnten die Eliteangehörigen aus den attischen Kleingemeinschaften und des athenischen Siedlungsverbandes sowie Gastfreunde aus benachbarten Regionen regelmässig im Rahmen des Festkalenders der auf der Akropolis 'wohnhafte' Gottheiten miteinander 'ins Gespräch' kommen. Bei dieser Gelegenheit dürften

nach Auskunft des archäologischen Befundes auch bereits Agone durchgeführt worden sein⁵⁵⁶. In diesem Sinne kommt auch J. Neils zum Schluss, dass die kleinen Panathenaia (die Athenaia?) zweifellos bereits vor dem Jahre 566/65 v. Chr. existierten: „[...] its main components were incorporated into a grander festival, which was enlarged and made into a penteteric event based on the Olympian and Pythian Games. The evidence from the earliest Panathenaic prize amphoras and their imitations demonstrates the high probability of inspiration from and modeling after these earlier festivals in terms of athletic and equestrian competitions, the presentation of a robe to the goddess, and also perhaps tripods as prizes in the horse race.“⁵⁵⁷

Epigraphisch lässt sich die Institutionalisierung der Panathenaia im Jahre 566/65 v. Chr. möglicherweise anhand der problematischen ‚dromos-Inschrift‘ fassen, welche auf der Athener Akropolis aufgestellt worden war⁵⁵⁸. Die Inschriftenstele wurde von den *hieropoioi* auf die Akropolis geweiht, welche gemäss dem Inschriftentext den *dromos* errichtet und den *agon* für Athena eingerichtet haben. In der Forschung wird diese Inschrift zumeist in das Jahr 566/65 v. Chr. datiert. Falls diese Annahme stimmt und die Wörter *dromos* und *agon* korrekt mit „Rennbahn“ und „Wettkampf“ übersetzt werden, kann davon ausgegangen werden, dass für die Durchführung der Panathenaia bereits im Jahre 566/65 v. Chr. ein sakral-politisches Gremium verantwortlich war und zu den Feierlichkeiten mindestens ein Laufwettbewerb gehörte⁵⁵⁹.

Aufgrund der zur Verfügung stehenden archäologischen und literarischen Quellen dürfte zumindest die Errichtung des monumentalen Panathenäenweges auf die Akropolis bzw. die Einführung der polisdienstlichen Prozessionen anlässlich der Panathenaia als gesichert gelten. Wie oben ausgeführt, wurden im Bereich des Panathenäenweges bis in die Mitte des 6. Jhs. v. Chr. insgesamt 17 Brunnen verfüllt⁵⁶⁰. Im zweiten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. wurde auf der Akropolis in der Achse der späteren Mnesikleischen Propyläen zudem eine rund 9–11 m breite und

552 Vgl. dazu Mazarakis Ainian 1997, 152f.

553 Eine umfassende diachrone Studie von S. Müller zu den Panathenaia und dem Panathenäenweg liegt jetzt als Heidelberger Dissertation vor, welche dem Verfasser nicht zugänglich war. Vgl. dazu vorläufig Müller 1996.

554 Zum Panathenäenfest im Allgemeinen vgl. etwa Leacock 1900, bes. 1–14, 41f. 44f.; Pfuhl 1900, 3–33; Deubner 1932, 22–35; RE XVIII 3 (1949) 458–489 s. v. Panathenaia (L. Ziehen); Parker 2005, 252–269; Sourvinou-Inwood 2011, 263–311. Zur ikonographischen Darstellung der Panathenaia, welche bezeichnenderweise im zweiten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. einsetzt vgl. u. S. 73f.

555 Vgl. dazu etwa Davison 1958; Robertson 1985; Tracy 1991; Neils 1992a; Robertson 1992, 90–119; Parker 1996, 89–92; Neils 2007; Anderson 2003, 174–177 schlägt vor, dass die Feierlichkeiten bis in die Zeit des Kleisthenes ‚Athenaia‘ genannt wurden.

556 Vgl. dazu o. S. 31.

557 Neils 2007, 50. Zu den kleinen Panathenaia vgl. etwa Tracy 2007 mit der weiteren Literatur.

558 Raubitschek 1949, 350–353 Nr. 326. Vgl. dazu auch die beiden etwas jüngeren Inschriften Raubitschek 1949, 353–356 Nr. 327; 357f. Nr. 328. Vgl. dazu auch Kyle 1993, 26–28 und Neils 2007, 41 mit Anm. 3.

559 In diesem Sinne Neils 2007, 41. Vgl. hingegen etwa Stahl 1987, 247f. mit Anm. 75. Zu dieser Inschrift vgl. umfassend Ficuciello 2008, 35–37.

560 Vgl. dazu o. S. 67. Zum Panathenäenweg vgl. Judeich 1931, 184f.; Travlos 1971, 422–428; Thompson – Wyckley 1972, 192–194; Müller 1996; Miles 1998, 26f. und umfassend Ficuciello 2008, 136–153.

80 m lange Rampe errichtet⁵⁶¹, um damit die für die grossen polgemeinschaftlichen Prozessionen als *événements en public* nötige infrastrukturelle Voraussetzung zu schaffen⁵⁶². Bezeichnenderweise setzen zu diesem Zeitpunkt auch die bildlichen Reflexe auf ein polgemeinschaftliches Prozessionswesen in der attischen Vasenmalerei ein⁵⁶³.

Der Ausgangspunkt des Panathenäenweges lag in archaischer Zeit noch nicht im Bereich des am Beginn des 4. Jhs. v. Chr. errichteten Pompeions zwischen Dipylon und ‚Heiligem Tor‘ (Taf. 12), da sich eine kontinuierliche Nutzung dieses Areals erst für die Zeit um 420 v. Chr. nachweisen lässt⁵⁶⁴. In archaischer Zeit dürfte sich der grösste Teil der Festprozession – wie in allen anderen bisher behandelten Beispielen – anlässlich der Panathenaia auf der Agora formiert haben. Dafür spricht nicht nur der auf der Agora vorhandene notwendige Raum, sondern indirekt auch die literarische Überlieferung. So berichtet Thukydides im Rahmen seiner Schilderung des Tyrannenmordes im Jahre 514 v. Chr., dass Hippias im Kerameikos einen Teil des Festzuges geordnet habe, während sich sein Bruder Hipparchos beim Leokoreion aufgehalten habe⁵⁶⁵. Als einer der Mitwisser auf Hippias zutrat um diesen anzusprechen, glaubten sich die Verschwörer verraten, so dass sie durch die Tore in die Stadt eilten, um sich wenigstens noch an Hipparchos rächen zu können.

Die Stadtmauer verlief in archaischer Zeit am ehesten entlang der Nordseite der Agora, welche für die einzelnen Teile des Festzuges durch einen Torbau (?) über die Heilige Strasse nach Eleusis bzw. über den Panathenäenweg von der Akropolis her zu erreichen war⁵⁶⁶ (Taf. 12 a). Im Bereich der Nordwestecke der Agora, innerhalb der Stadtmauer, dürfte dann das

von Thukydides und in der Athenaion Politeia erwähnte Leokoreion zu lokalisieren sein⁵⁶⁷.

Durch diese Ausführungen wird zugleich deutlich, dass die Heilige Strasse nach Eleusis in archaischer Zeit einzig die Verlängerung des Panathenäenweges auf die Akropolis oder umgekehrt darstellt. In diesem Sinne ist im Falle von Athen für die archaische Zeit zwischen zwei verschiedenen Abschnitten *einer* Prozessionsstrasse zu unterscheiden; der Heiligen Strasse von der Agora nach Eleusis und dem Panathenäenweg von der Agora auf die Akropolis. Diese Feststellung ist auch insofern von Bedeutung, als dass sich dadurch die Errichtung der Heiligen Strasse nach Eleusis in die erste Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. weiter bestätigen lässt. Nämlich indem der Abschnitt des Panathenäenweges zwischen der Agora und dem athenischen Eleusinion auch anlässlich der Prozessionen nach Eleusis genutzt wurde. Die Möglichkeit, dass der Bau der Heiligen Strasse nach Eleusis bereits vor der monumentalen Ausgestaltung des Panathenäenweges in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. anzusetzen ist, bleibt damit freilich gegeben. Insbesondere verdichtet sich das Bild einer umfassenden (Um)strukturierung und Ordnung des intergruppalen Stadtraumes in der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. weiter. Mit der Einführung der polgemeinschaftlichen Prozessionen nach Eleusis und auf die Akropolis, der damit einhergehenden Anlage der Heiligen Strasse bzw. des Panathenäenweges, dem Ausbau der Agora, der Errichtung der Peribolosmauer des athenischen Eleusinions sowie der Erstellung der archaischen Stadtmauer ergibt sich ein sinnvolles und bedeutsames Ganzes.

Über eine allfällige, direkt mit der Einführung der grossen Panathenäen verbundene weitere Institutionalisierung der sakral-politischen Führungsämter lassen sich nur einige allgemeine Aussagen treffen. Wie bereits erwähnt, lassen sich durch die ‚dromos-Inschrift‘ mit den *hieropoioi* möglicherweise bereits für die Jahre um 566/65 v. Chr. sakral-politische Führungspositionen fassen, welchen bei der Durchführung der Panathenaia eine Schlüsselrolle zufiel. Inwiefern der *archon basileus* bei der Organisation und Durchführung der Panathenaia-Prozession beteiligt war, lässt sich nicht endgültig beantworten⁵⁶⁸. Er dürfte in den Kult der Athena Polias jedoch involviert gewesen sein, indem er gemäss der Athenaion Politeia alle Fackelläufe beaufsichtigte. Also auch denjenigen der Nachtfeier (Pannychis) am Morgen

561 Vgl. dazu Vanderpool 1974. Bei der Errichtung der Rampe wurde ein Haus zerstört, welches aufgrund der Keramikfunde im zweiten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. aufgegeben wurde. Vgl. dazu auch Camp 2001, 31; Neils 2007, 41f.; Santi 2010, 49–53; Capozzoli 2012, 96f. mit Anm. 116–118.

562 In diesem Sinne etwa auch Neils 2007, 42: „[...] and a great procession necessitated convenient and enlarged access to the Akropolis“.

563 Vgl. dazu u. S. 73f.

564 Vgl. dazu Müller 1996, 155–157; Ficuciello 2008, 151f. mit der weiteren Literatur. Eine Nutzung dieses vom Eridanos durchflossenen und sumpfigen Areals wurde erst durch eine in den Jahren nach 430 v. Chr. erfolgte Aufschüttung möglich. Um 420 v. Chr. wurden unter dem nördlichen Teil des Hofes des Pompeions zahlreiche Pfostenlöcher in den Untergrund gehauen. Diese Pfostenlöcher sowie die Zusammensetzung der keramischen und organischen Funde (Rinderknochen) deuten zweifellos darauf hin, dass in diesem Bereich von der Errichtung von temporären Bauten – insbesondere von Zelten – sowie periodischen Festmahlzeiten auszugehen ist.

565 Thuk. 6, 57. Vgl. dazu auch Thuk. 1, 20 und Aristot. Ath. pol. 18, 3, derzufolge sich Hippias auf der Akropolis aufgehalten haben soll. Vgl. dazu bereits Judeich 1931, 121; Lauter-Bufé – Lauter 1975, 4.

566 Zum Verlauf und der Datierung der archaischen Stadtmauer vgl. o. S. 68 mit Anm. 527.

567 Vgl. dazu Müller 1996, 157–160 und insbesondere Valdés Guía 2002, 5–18 mit der weiteren Literatur.

568 Während Müller 1996, 161 davon ausgeht, „[...] dass auch dieses [das Fest der Panathenaia] eigentlich der Zuständigkeit des Archon Basileus unterlag“, meint Burkert 2011, 86, „[...] dass der *Basileus* mit den Kulte[n] der Akropolis, mit Athena Polias und Erechtheus gerade nichts zu tun hatte [...]“.

vor der grossen Prozession der Panathenaia, mit dem das Feuer für die Altäre auf der Akropolis neu eingeholt wurde⁵⁶⁹. Ebenso überwachte er wohl die Anfertigung und möglicherweise auch die Übergabe des neuen Peplos, den Athena Polias bzw. ihr hölzernes Kultbild anlässlich der Panathenaia erhielt⁵⁷⁰. Das ‚Amtslokal‘ des *archon basileus*, die Stoa Basileios/Basileia, lässt sich archäologisch seit dem Ende des 6. Jhs. v. Chr. an der Nordwestecke der Agora fassen. Dies lässt sich gut mit der literarischen Überlieferung verbinden, wonach sich das ‚Amtslokal‘ des *archon basileus*, das ‚Boukolion‘ bis in die Zeit der kleisthenischen Reformen an der ‚Alten Agora‘ befunden haben soll⁵⁷¹. Einen Hinweis auf die Existenz einer ‚Alten Agora‘ ist damit freilich nicht gegeben, insbesondere weil der alte ‚Amtssitz‘ des *archon basileus* bis heute nicht identifiziert werden konnte.

Über die bereits angesprochene monumentale Rampe erreichte die Prozession schliesslich das polisgemeinschaftliche Heiligtum auf der Akropolis. Über den Verlauf des archaischen Panathenäenweges sowie die direkt an den Trasserändern des Weges errichteten Monumente lassen sich keine konkreten Aussagen treffen. Den Endpunkt des Weges wird wohl der Altar dargestellt haben. Auf die baugeschichtlichen und chronologischen Probleme der frühen Tempelbauten soll hier nicht weiter eingegangen werden⁵⁷²; vielmehr gilt es die abschliessende Publikation der langjährigen Forschungsarbeiten von M. Korres abzuwarten. Für den Zeitpunkt der Errichtung des Panathenäenweges sind in Bezug auf die monumentale Ausstattung der Akropolis zwei Feststellungen be-

sonders zentral⁵⁷³. Neben statuarischen Weihungen wie die Reihe der bekannten Marmorkoren⁵⁷⁴ wurden vom 2. Viertel des 6. Jhs. v. Chr. bis in die ersten beiden Jahrzehnte des 5. Jhs. v. Chr. in rascher Folge mehrere Schatzhäuser errichtet⁵⁷⁵, welche – wie bereits ihre Vorgängerbauten⁵⁷⁶ – als polyfunktionale Schatz-, Kultgeräte- und Banketräume einzelner Elitegruppierungen zu interpretieren sind⁵⁷⁷: „Die

569 Aristot. Ath. pol. 57, 1. Vgl. dazu Kyle 1992, bes. 96; Herda 2006, 236 mit Anm. 1672. Der *archon basileus* ist eventuell auf einem Glockenkrater aus dem Umfeld des Peleus-Malers (Cambridge, Arthur M. Sackler Museum Inv. 1960.344, ca. 430/20 v. Chr.) dargestellt, wie er die siegreichen Läufer am Altar der Aphrodite und des Eros am Nordabhang der Akropolis empfängt. Vgl. dazu Neils 1992b, 178f. Nr. 50.

570 Vgl. dazu Herda 2006, 236 mit Anm. 1674 mit allen Belegen. Dort auch der Hinweis auf die in der Forschung kontrovers diskutierte Frage, ob es sich bei der langgewandeten Figur auf dem Parthenon-Ostfries, welche den Peplos in Empfang nimmt, um den *archon basileus* handelt.

571 Für eine Quellensammlung zur Stoa Basileios/Basileia vgl. Wycherley 1957, 21–25 Nr. 4–23. Zum archäologischen Befund der Stoa vgl. Shear 1994, 228. 237–241 und auch Valdés Guía 2002, 5–18.

572 Zum frühgeometrischen/spätgeometrischen Tempel für Athena Polias und der Existenz eines spätgeometrischen Tempels für Athena Parthenos vgl. Scholl 2006, 15–27; Santi 2010, 67–72. 80–84. Für eine Zusammenfassung und eine Zusammenstellung der Literatur zu den hoch- und spätarchaischen Tempelbauten auf der Akropolis vgl. Scholl 2006, 29f. mit Anm. 112f. Zu den Vorgängerbauten des hochklassischen Parthenon vgl. vorläufig Korres 1997. Dort wird der archaische Parthenon (‚Urparchenon‘ = ‚H-Architektur‘) in die Zeit der Einrichtung der Grossen Panathenäen, um 570 v. Chr. datiert. Vgl. dazu auch Scholl 2006, 23 mit Anm. 88 und jetzt insbesondere Santi 2010, 93–149 mit der weiteren Literatur.

573 Vgl. dazu stellvertretend etwa auch Neils 2007, 41f.: „Scholars have noted the flurry of new construction at this time [um 566/65 v. Chr.] on the Akropolis: a large Doric peripteral temple (Hekatompedon or Old Athena Temple) with sculpted limestone pediments was constructed; the cult of Athena Nike was established on the bastion; and a wide ramp some ninety by eleven meters was erected as a grand new approach to the citadel. This building activity has naturally been associated with the founding of the Greater Panathenaia; a grander festival demanded a more august home for the goddess' cult statue, competitive events contributed to the popularity of Nike (Victory), and both large-scale building and a great procession necessitated convenient and enlarged access to the Akropolis. The earliest marble dedications by wealthy Athenians, such as life-size korai and the Moschophoros, appear in the decade 570–560, and elaborate black-figure vases with new iconography are dedicated on the refurbished Akropolis. The importance of athletics in Athens ca. 560 is demonstrated, for instance, by marble grave stelai set up in the Kerameikos with finely carved images of athletes.“ Zum archaischen Heiligtum der Athena Nike auf der Akropolis, wo wohl bereits seit dem frühen 7. Jh. v. Chr. von einer Kulttätigkeit auszugehen ist vgl. Scholl 2006, 36–41. Vgl. dazu auch Santi 2010, 53–58.

574 Zu den auf der Athener Akropolis gefundenen Koren vgl. umfassend Meyer – Brüggemann 2007, 13–63. Vgl. dazu auch u. S. 91. Den ca. 75 Koren stehen nur wenige auf der Akropolis gefundene männliche Statuen gegenüber. Zu diesen vgl. Meyer – Brüggemann 2007, 166f. Nr. 169. 170 und jetzt umfassend zu den Statuenfunden von der Akropolis Franssen 2011, 139–313.

575 Vgl. dazu umfassend Scholl 2006, 30–36; Santi 2010, 151–227. Die in der Hekatompedon-Inschrift (IG I³ Nr. 4 Frgt. B) genannten τὰ οἰκήματα τὰ ἐν τῷ ἐκατόμπεδῳ wurden schon früh mit Recht als Schatzhäuser interpretiert, ohne dass ihre Standorte bis heute genauer lokalisiert werden könnten. Zahlreiche Architekturtile aus Poros (vgl. dazu etwa auch Knell 1990, 1–9; Klein 1991; Parker 1996, 70f.) sowie etwa zwanzig Ton- und Marmordächer (vgl. dazu auch Buschor 1929; Buschor 1933a; Travlos 1971, 62 Abb. 72–77; Vlassopoulou 1990; Ohnesorg 1993, 13–20 [fünf Marmorsimen aus der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr.]. 44 [korinthische Giebelsima-, Antefix- und Traufsimmafragmente aus dem späten 6. Jh. v. Chr.]. 62–67. 141f. [ein lakonisches Marmordach und weitere archaische Marmordachteile]; Winter 1993, 204–232) sind diesen polyfunktional genutzten Bauten zuzuschreiben. Ebenso ist die um 540–530 v. Chr. zu datierende Lyon-Kore (Athen, Akropolismuseum Inv. 269 und Lyon, Musée des Beaux-Arts) als Stützfigur in einem architektonischen Zusammenhang zu interpretieren. Vgl. dazu Scholl 2006, 34f. mit Anm. 129 mit der Literatur.

576 Zu den Vorgängerbauten vgl. o. S. 25f.

577 Bezeichnenderweise sind neben den Schatzhäusern etwa auch Bankett- oder Priesterhäuser epigraphisch belegt. Zu den Banketräumen auf der Akropolis in archaischer und klassischer Zeit vgl. Hellström 1988; Hölscher 2001; Scholl 2006, 33. Vgl. dazu hingegen Santi 2010, 219–227: „La tipologia architettonica dei piccoli edifici in poros dell' Acropoli sembra dunque escludere una funzione di sale da banchetto; del resto, almeno nei casi degli edifici A ed A₂, le strutture non dovevano raggiungere dimensioni tali da permettere la collocazione di *klinai* lungo le pareti. Inoltre gli *oikoi* ateniesi presentavano una facciata distila *in antis* o tetrastila – tristila *in antis* nel caso dell'edificio B – una trabeazione di tipo dorico, sime marmo-

stattliche Anzahl und die nach den Resten der Architektur und der Bauplastik beachtliche Qualität hoch- und späarchaischer Schatzhäuser legt in der Tat den Gedanken an die konkurrierende Repräsentation der bedeutenderen Eupatridengeschlechter Athens nahe. Kein Platz im archaischen Athen war besser geeignet, Alter, Reichtum und Bedeutung einer aristokratischen Familie durch besonders aufwendig inszenierte Weihungen eindrucksvoller zu demonstrieren. Nur ein Schatzhaus garantierte die dauerhafte Präsenz bestimmter besonders kostbarer Weihgaben oder führte durch die öffentliche Zurschaustellung einer beständigen Akkumulation weiterer Votive die über Generationen geübte Eusebeia eines alten Genos allen Heiligtumsbesuchern vor Augen.⁵⁷⁸

Im weiteren wurden bereits zu Beginn des 6. Jhs. v. Chr. im Kerameikos die ersten monumentalen Grabkuroi aufgestellt⁵⁷⁹. Etwa zwanzig Jahre später beginnt die Errichtung der Reihe der hohen attisch-archaischen Grabstelen⁵⁸⁰. In diesem Sinne kann man in Bezug auf die Votivtätigkeit mit A. Scholl tatsächlich von einem regelrechten Paradigmawechsel in der aristokratischen Statusrepräsentation seit dem Ende des 7. Jhs. v. Chr. sprechen⁵⁸¹. Interessanterweise lässt sich dieser – zumindest auf der Akropolis und im Heraion von Samos – direkt mit der Errichtung der Heiligen Strasse verbinden. Die Errichtung der ersten monumentalen Grabkuroi zu Beginn des 6. Jhs. v. Chr. im Kerameikos könnte daher ein Indiz dafür sein, dass die Heilige Strasse bzw. die poligemeinschaftlichen Prozessionen nach Eleusis zu diesem Zeitpunkt eingerichtet wurden⁵⁸². Offensichtlich ging mit der Errichtung von Heiligen Strassen bzw. der Einführung poligemeinschaftlicher Prozessionen auf Samos und in Athen eine Veränderung der Repräsentation und Affirmation des eigenen Status der einzelnen He-

tairien einher. Denn die intragruppale bedeutenden Repräsentationsformen – etwa Heroenkulte, Bankette oder Begräbniszeremonien – wurden auf eine signifikante Weise dem ‚neuen‘ intergruppalen, d. h. poligemeinschaftlichen Rahmen, wie er seit dem frühen 6. Jh. v. Chr. entstand, ‚angepasst‘. Darauf gilt es unten noch ausführlicher zurückzukommen.

Zur Ikonographie poligemeinschaftlicher Prozessionen seit dem frühen 6. Jh. v. Chr.

Mit Ausnahme der oben erwähnten wenigen Beispiele des späten 8. und 7. Jhs. v. Chr., welche möglicherweise bereits als Darstellungen von ‚Prozessionen‘ interpretiert werden könnten⁵⁸³, beginnt die Darstellung von ‚poligemeinschaftlichen‘ Prozessionen in der attischen Vasenmalerei⁵⁸⁴ bezeichnenderweise um 570 v. Chr., welche sich dann bis ins 4. Jh. v. Chr. fortsetzt⁵⁸⁵. Dabei lässt sich ab dem dritten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. ein quantitativer Anstieg der Häufigkeit der Darstellungen von Prozessionszügen feststellen, die im letzten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. ihren Gipfel erreicht. Danach, im ersten Viertel des 5. Jhs. v. Chr., erscheint das Thema seltener. Erst im späten 5. Jh. v. Chr. lässt sich ein Wiederaufleben der Darstellung von Prozessionen beobachten – nun allerdings nicht mehr auf Vasen, sondern auf Weihreliefs, auf denen auch die Ikonographie deutlich einheitlicher gehalten ist als zuvor auf den Vasen⁵⁸⁶.

Im Gegensatz zu den spätgeometrischen und protoattischen Prozessions-Darstellungen wird im 6. Jh. v. Chr. nicht mehr nur eine bestimmte Personengruppe gezeigt, welche die ‚Prozession‘ bzw. das Opfer ‚stellvertretend‘ für eine Gemeinschaft vollzieht. Vielmehr ist die jetzt gemeinschaftliche Teilnahme von einzelnen Personen und Gruppen einer Polis an den Prozessions- und Opferzügen deutlich zu erkennen⁵⁸⁷,

ree e frontoni, caratteristiche mai osservate nella tipologia costruttiva degli *hestiatoria*, soprattutto nelle attestazioni cronologicamente più vicine alle strutture ateniesi. A livello architettonico più stringente sarebbe semmai il confronto con i *thesauroi* con i quali però, come abbiamo visto, non è possibile stabilire alcuna equazione. L'idea che i sei edifici in poros dell'Acropoli possano essere stati piccoli templi o *naïskoi* appare la più probabile.“ (Santi 2010, 225). Während Scholl 2006, 36 als mögliche Stifter der Schatzhäuser auf den Rat der 400, die Person des Tyrannen und vor allem wohlhabende Athener, am ehesten Aristokraten verweist, gehören für Stahl 1987, 245 Anm. 60 die zwischen 570 und 550 v. Chr. auf der Akropolis errichteten Schatzhäuser „[...] möglicherweise noch in den Zusammenhang des aristokratischen Stasis-Wettbewerbs [...]“. Die gefundenen Reste des Giebelschmucks lassen Bezüge zum Athena- und Heraklesmythos erkennen. Beide Mythen sind eng mit Peisistratos verbunden.“ Vgl. dazu auch Zschietzschmann 1934; de Libero 1996, 97 mit Anm. 322.

578 Scholl 2006, 36.

579 Vgl. dazu o. S. 68f.

580 Vgl. dazu Richter 1961; Jeffery 1962; Floren 1987, 281–290; Scholl 2006, 121 mit Anm. 553.

581 Scholl 2006, bes. 121f.

582 Vgl. dazu auch u. S. 90.

583 Vgl. dazu o. S. 35f.

584 Vgl. dazu und zum folgenden umfassend Lehnstaedt 1970; van Straten 1995; Laxander 2000; Tsochos 2002; Gebauer 2002; ThesCRA I (2004) 1–20 s. v. 1. Processions. Greek Processions (M. True – J. Daehner – J. B. Grossmann – K. D. S. Lapatin) jeweils mit ausführlichen weiteren Literaturangaben.

585 Vgl. dazu Laxander 2000.

586 Vgl. dazu etwa Hausmann 1960; Neumann 1979; van Straten 1995; Edelmann 1999; ThesCRA I (2004) 10 Nr. 48. 49; 10–12 Nr. 53–65; 13f. Nr. 71. 73–76. 79–80; 15 Nr. 89–91. 96; 16f. Nr. 98–113 s. v. 1. Processions. Greek Processions (M. True – J. Daehner – J. B. Grossmann – K. D. S. Lapatin).

587 Vgl. dazu etwa auch Laxander 2000, 24–27. 124f.: „Im Laufe des 6. Jhs. v. Chr. aber findet eine graduelle Modifikation des Verständnisses dessen, was es heisst, miteinander zu feiern, statt. Diese Veränderung betrifft vor allem die Einstellung gegenüber dem Verhältnis des Individuums zur Gruppe. Die Stellung des Einzelnen innerhalb des Festverbandes wird nun näher definiert, verschiedene ‚Rollen‘ stärker voneinander abgesetzt.“

obwohl die Abbildung einer polisgemeinschaftlichen Prozession durch den im Bildfeld vorhandenen Platz vorgegeben ist. Folglich sind Einzelpersonen oder Gruppen als *pars pro toto* von ganzen Polisgemeinschaften zu lesen. Neu sind die Prozessionen ikonographisch und thematisch mit dem Mitführen eines Opfertiers verknüpft, was auf die spätere gemeinsame Einnahme des Opferfleisches respektive auf das Abhalten der *dais*, vorverweist. Meist nähert sich nämlich eine Gruppe von Kultheilnehmern, welche das Opfertier (ein Rind, eine Sau, ein Schaf oder eine Ziege) mit sich führen, dem Heiligtum bzw. einem Altar, wobei in aller Regel ein ikonographischer Hinweis auf die dort verehrte Gottheit fehlt. Ohne einen konkreten Bezug zu einem bestimmten Götterkult handelt es sich bei diesen Vasenbildern offensichtlich um Wiedergaben typischer Szenen aus dem religiösen Alltag in einer Polis, die dem archaischen Formgesetz der synoptischen Darstellungsweise folgen⁵⁸⁸. Nur die offiziellen Amtsträger, die das Fest und mithin auch die Prozession ausrichten, sind als Hauptprotagonisten klar herausgestellt. Priesterinnen und Priester gesellen sich zu Trägern von bestimmten Ehrenämtern (etwa die *kanephoroi*) und lassen sich eindeutig von Musikanten, Hoplitern, Reitern sowie der übrigen Kultgemeinschaft unterscheiden. Als Beispiel sei hier auf die Bandschale in der Sammlung Stavros S. Niarchos hingewiesen, welche z. T. als Darstellung der Panathenaia gedeutet wird⁵⁸⁹. Auf der Hauptseite stehen am linken Rand des Friesbandes zwei Personen neben einem Brandopferaltar. Ganz aussen ist Athena als Statue oder Epiphanie zu erkennen. Vor ihr scheint eine Frau – wohl eine Priesterin – mit einem langen ärmellosen Gewand bekleidet, mit der linken Hand über den Altar hinweg die rechte Hand der ersten Person des langen Prozessions- und Opferzuges zu ergreifen. Es handelt sich dabei um einen bärtigen Mann, der ein reich gesäumtes Gewand trägt und mit der linken Hand einige lange Zweige schultert. Es handelt sich dabei zweifellos um den ‚Prozessionsführer‘, der aus diesem Grunde auch schon als Darstellung des *archon basileus* gedeutet wurde. Ihm folgt eine *kanephoros*, die einen Kanoun auf dem Kopf trägt. An diese schliessen sich fünf Männer mit drei Opfertieren an, welche Tiere (ein Rind, eine Sau und ein Schaf) führen und Zweige in den Händen halten (*thallophoroi*). Zwei *auletai* und ein Lyraspieler führen schliesslich den folgenden Zug

bestehend aus drei Männern mit Zweigen (*thallophoroi*), drei Hoplitern sowie einem weiteren *thallophoros* an, den ein Reiter abschliesst. Auf der anderen Seite ist ein Kampf von Männern über einem Gefallenen dargestellt.

Prozessionsdarstellungen beginnen in der ausserattischen, etwa in der böotischen oder korinthischen Vasenmalerei, ebenfalls im frühen 6. Jh. v. Chr. Sie lassen keine regionalen Unterschiede in der Ikonographie erkennen, welche möglicherweise Rückschlüsse auf Unterschiede in der realen Kultpraxis zulassen könnten⁵⁹⁰.

Die eindrücklichste und ausführlichste Darstellung einer polisgemeinschaftlichen Prozession ist diejenige der Panathenaia auf dem Fries des Parthenon⁵⁹¹. Die Bedeutung, welche den Prozessionen für die Selbstdarstellung der Gemeinschaft während den grossen Polisfesten beigemessen wurde, lässt dieser Fries ebenso so deutlich erkennen wie die Tatsache, dass die bildliche Darstellung von polisgemeinschaftlichen Prozessionen im frühen 6. Jh. v. Chr. einsetzt und in den nächsten hundert Jahren beliebt bleibt. Die nun plötzliche Aktualität dieses Themas auf schwarzfigurigen Vasen lässt demnach, neben den literarischen und archäologischen Quellen, ebenfalls auf bedeutsame Veränderungen im gemeinschaftlichen Prozessionswesen während des frühen 6. Jhs. v. Chr. rückschliessen, über die schon damals im Kontext von Festen und Symposien debattiert worden war.

588 Vgl. dazu Snodgrass 1987, bes. 136f.; Laxander 2000, bes. 7–55 spricht von Opferzügen, von welchen die Opferszenen zu unterscheiden sind. Gebauer 2002 unterscheidet zwischen Darstellungen der *pompe*, des Beginns des Opferrituals, der Schlachtung des Opfertieres, der Zerlegung und Verarbeitung des Opfertieres, des Götteranteils und des Bratens der Splanchna sowie des Opfermahls.

589 Paris, Sammlung Stavros S. Niarchos Inv. A 031, um 560–550 v. Chr. Vgl. dazu Marangou 1995, 86–93 Nr. 12; Laxander 2000, 7–10; Gebauer 2002, 28–34 Nr. P 3; Neils 2007, 45.

590 Vgl. dazu van Straten 1995, 21–24; Tsochos 2002, 191–197; ThesCRA I (2004) 10 Nr. 50. 51; 12 Nr. 69; 18f. Nr. 118. 123 s. v. 1. Processions. Greek Processions (M. True – J. Daehner – J. B. Grossmann – K. D. S. Lapatin).

591 Zum Parthenonfries vgl. Brommer 1977; Harrison 1996; Neils 1996; Neils 2001; ThesCRA I (2004) 13 Nr. 72 s. v. 1. Processions. Greek Processions (M. True – J. Daehner – J. B. Grossmann – K. D. S. Lapatin). Gegen einen ausschliesslichen Bezug des Frieses auf die Panathenaia treten etwa Wesenberg 1995 und Pollitt 1997 ein. Nach Pollitt 1997, 61 stellt der Parthenonfries „[...] a more general and collective picture of certain cultural institutions in Classical Athens [...]“ dar. Vgl. dazu auch Hurwit 1999, 222–228, der nur die Peplosübergabe im Ostfries auf die Panathenaia bezieht. Neils 1996, 194 deutet den Fries als „[...] timeless union of the divine and human and a celebration in stone of the golden age of Athens [...]“.

SYNTHESE: DIE HEILIGE STRASSE – EIN ‚WEG DER MITTE‘ KOMPETITION UND KOOPERATION VON HETAIRIEN IM SPANNUNGSFELD DER HERAUSBILDUNG EINER POLISGEMEINSCHAFTLICHEN GESAMTIDENTITÄT

Die zuvor ausführlicher besprochenen Heiligen Strassen von Samos, Ephesos, Milet und Athen wurden aufgrund des archäologischen Befundes in etwa dem Zeitpunkt errichtet, als es in den jeweiligen Gemeinwesen zu schweren inneren Unruhen gekommen war. Offensichtlich lässt sich mit der Errichtung dieser Prozessionsstrassen eine der konkreten und zentralen Massnahmen fassen, welche im machtpolitischen Wechselspiel zwischen entstehender Polisgemeinschaft mit wechselnden Archonten und der daraus resultierenden Gelegenheit zur Alleinherrschaft stabilisierend und gemeinschaftsbildend wirkte.

Nachfolgend soll nun dargelegt werden, dass bei diesem Prozess der Monumentalisierung der Heiligen Strassen als ein ‚Weg der Mitte‘ und der dadurch erzielten Verfestigung der neu begründeten Polisgemeinschaften Tyrannen eine entscheidende Rolle spielen konnten⁵⁹². Denn diese verfügten über die nötige Macht, um auf den oftmals von ihnen architektonisch ausgestalteten sakralen Routen durch die Polis und ihr Umland die grossen Festprozessionen als *événements en public* genau nach dem sozialen Ansehen und der politischen Autorität der verschiedenen, teils nach wie vor auch gegnerischen Prozessionsteilnehmer⁵⁹³ zu ordnen. Erst auf dieser

Basis einer ausserordentlichen Verfügungsgewalt auf dem kompetitiven Feld der Fest- und Religionspolitik konnte es überhaupt zur Herausbildung einer oberhalb der einzelnen Gruppenidentitäten angelegten Gesamtidentität kommen. Demnach kann der Bau einer Heiligen Strasse als archäologische Manifestation des politischen Willens zu einem friedlichen Zusammenleben in den neubegründeten Bürgergemeinschaften des späten 7. und frühen 6. Jhs. v. Chr. gelesen werden. Diese kann durchaus der Monumentalisierung der ‚neuen‘ Tempel als Bauten in Stein gleichgesetzt werden, die gleichfalls ohne eine gemeinsame willentliche Anstrengung der gesamten Polis undenkbar gewesen wären. Unabhängig davon, ob der Initiator ein Tyrann, ein *aisymnetes* oder ein *archon basileus* war⁵⁹⁴.

Dabei gilt es freilich zu beachten, dass durch die im 6. Jh. v. Chr. ergriffenen baulichen und sozial-politischen Massnahmen die Unterschiede zwischen den

592 Vgl. dazu u. S. 78. 82–93 und grundlegend Eder 1992.

593 Obwohl sich in den meisten Fällen – etwa für Ephesos – für die archaische Zeit über die Zusammensetzung und die Teilnehmer an den polisgemeinschaftlichen Prozessionen keine detaillierten Aussagen treffen lassen, ist davon auszugehen, dass alle Gruppen eines Polisverbandes aktiv oder zumindest passiv (etwa als Zuschauer) an den Prozessionen beteiligt waren. Genauer lässt sich diesbezüglich für die Panathenaia bzw. die Prozessionen von Athen nach Eleusis anhand der bildlichen Darstellungen auf Vasen und der literarischen Überlieferung festhalten.

Für Samos ist diesbezüglich zum einen die Überlieferung des Polyainos zur Machtergreifung des Polykrates von Interesse. Polyain. 1, 23: „Als die Samier zu Ehren der Hera ein allgemeines Opfer in dem Tempel veranstalten wollten, wobei sie bewaffnet aufzogen, brachte Polykrates unter dem Vorwande des Festes so viele Waffen als möglich zusammen und liess seine Brüder Syloson und Pantagnotos den Festzug mitmachen. Nach dem Aufzuge aber, als die Samier opfern wollten, legten die meisten ihre Rüstungen ab.“ Übersetzung nach Tölle 1969, 13f. Ein Gedichtfragment des Samiers Asios, zitiert von Duris von Samos (FGrH 76 F 60), beschreibt zudem das Aussehen der Frauen, welche offensichtlich ebenfalls an den polisgemeinschaftlichen Prozessionen teilnahmen: „Und sie, wann immer sie ihre Locken gekämmt hatten, schritten sie zum Heiligtum der Hera einher, eingehüllt in schöne Gewänder, mit schneeweissen Chitonen, die die weite Erde berührten; und goldene Fibeln bedeckten sie, wie Zikaden;

ihre Locken wehten im Wind, in der Mitte waren goldene Binden, und Reife mit Können gefertigt umgaben ihre Arme [...]“ Übersetzung nach Herda 1995b, 134.

Obwohl in der ‚Molpoi-Satzung‘ lediglich die beiden *stephanophoroi* als Teilnehmer an der Prozession genannt werden, darf dies nicht dahingehend aufgefasst werden, dass nur diese und der Verein der Molpoi von Milet nach Didyma zogen. So etwa Graf 1996, 61: „The procession thus has one major function: to connect the outlying sanctuary with the city. This is even more marked when considering who, according to the inscription, participates – not the entire city-state, but the Molpoi only, an association firmly entrenched in the heart of the Milesian state: their *aisymnetes* is the chief official of the late Archaic and Classical state.“ Zugleich lässt Graf 1996, 61 Anm. 47 die Möglichkeit offen, dass „[...] the Molpoi just formed the nucleus of a much larger procession, but the inscription does not say anything about it [...]“. Vgl. hingegen Herda 2006, 170f.: „Das Fest ist das Hauptfest im milesischen Jahr und die Anwesenheit repräsentativer Teile der Polisgesellschaft bei den Feiern wurde festgestellt. [...] Als Haupt-Staatsprozession bot sie die ideale Möglichkeit der Präsentation der ganzen Polisgesellschaft in einem viel grösseren Umfang, als dies bei den beengten Verhältnissen des Delphinions während der Opferfeiern möglich gewesen wäre. Welche Bedeutung für die Selbstdarstellung der Gemeinschaft den Prozessionen während der grossen Polisfeste beigemessen wurde, zeigt z. B. in Athen die Tatsache, dass ihre bildliche Darstellung auf Vasen vor der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. einsetzt und in den nächsten einhundert Jahren sehr häufig bleibt.“ Für einen Rekonstruktionsversuch der übrigen Teilnehmer an der Prozession anhand hellenistischer Inschriften vgl. Herda 2006, 179–186.

594 In diesem Sinne auch Tuchelt 1988, 432; Hdt. 2, 124 schien in Ägypten der Wegbau zum Steintransport für eine Pyramide nicht weniger beachtlich als der Bau der Pyramide selbst.

gegnerischen Hetairien sowie zwischen Eliten und Nicht-Eliten keineswegs völlig verwischt wurden. Die zentralen Polisheiligtümer blieben weiterhin die ideale Bühne, auf der Angehörige mächtiger *gene* die Affirmation ihrer politischen Stellung und ihrer sozialen Identität vor allen anderen Mitbürgern in der eigenen Polis betreiben konnten. Dazu gehörte die konkurrierende Stiftung aufwendiger Weihungen, das Einrichten eigener Kultbezirke sowie die Durchführung opulenter Bankette. Diese kompetitiven Statusrepräsentationen einzelner Hetairien wurden aufgrund ihrer Lage an der Heiligen Strasse allerdings in die übergeordnete Interessenssphäre des gesamtbürgerschaftlichen Wohls eingebunden. Wie ihre Monumente zu repräsentativen Stationen der bürgerschaftlichen Bitt- und Opferprozessionen durch die Polis und ihr Territorium wurden, so wurden diese häufig als *gene* formierten Hetairien in der Stadt und ihrem Umland integrale Bestandteile eines gemeinschaftlich organisierten Poliskultes. Trotz dieser Integration in einen polisdienstlichen Kult- und Personenverband schmälerte sich das politische Feld der Hervorkehrung mächtiger *gene* keineswegs. Im Gegenteil! Durch ihre Lage an den neu errichteten Heiligen Strassen erhielten die Kultbezirke, Schatz- und Clubhäuser sowie Weihgeschenke potenter Hetairien und Familien eine zusätzliche politische Prominenz und Brisanz zugleich.

Die Verstetigung der sakral-politischen Führungspositionen zu politischen Ämtern im 6. Jh. v. Chr.

Die formelle Besetzung der sakral-politischen Führungspositionen, deren Wurzeln bereits im 7. Jh. v. Chr. zu verorten sind⁵⁹⁵, und ihre Verstetigung zu politischen Ämtern wurde im 6. Jh. v. Chr. wiederholt im Zusammenhang mit der Errichtung von Heiligen Strassen entscheidend vorangetrieben. Besonders gut lässt sich dieser Transformationsprozess aufgrund der literarischen und epigraphischen Ausgangslage im Fall von Athen fassen. In Samos, Ephesos und Milet ist es hingegen um die schriftlichen Quellen viel schlechter bestellt. Konkretere Einblicke in die Einzelmaßnahmen, mit welchen den oben beschriebenen sozial-politischen Wirren und Unruhen entgegengewirkt werden sollte, lassen sich daher an diesen Orten kaum mehr gewinnen. Nur aufgrund dieser Quellenlage und nicht etwa infolge einer vermeintlichen paradigmatischen Bedeutung Athens im Rahmen dieses politischen Wandlungsprozesses im archaischen Griechenland gewinnt die sich neu formierende Polis der Athener und ihre Verstetigung im 6. Jh. v. Chr. den Charakter eines exemplarischen

Fallbeispiels. Dieses zeigt nun, dass mit der Verstetigung der sakral-politischen Führungspositionen eine starke Tendenz einhergeht, die Organisation der polisdienstlichen Kulte direkt durch politische Gremien zu regeln. Dadurch konnten ergänzende Organisationsstrukturen geschaffen werden und die Bürgerschaft konnte stärker in intergruppalen Angelegenheiten eingebunden werden⁵⁹⁶.

Laut dem „Staat der Athener“ des Aristoteles war in Athen das Archontat mit den stärksten sakralen Kompetenzen, die in Teilen höchstwahrscheinlich auch zeitlich am weitesten zurückreichen, jenes des *archon basileus*, dem eine allgemeine Oberaufsicht über die Durchführung der „altüberkommenen Opfer“ zufiel⁵⁹⁷. Es ist zwar fraglich, ob er an der Organisation der Panathenaia-Prozession überhaupt beteiligt war⁵⁹⁸. Zumindest beaufsichtigte er alle Fackelläufe⁵⁹⁹ und überwachte möglicherweise die Anfertigung und die Übergabe des neuen Peplos, den Athena Polias bzw. ihr altes hölzernes Kultbild jedes Jahr während der Panathenaia erhielt⁶⁰⁰. Daneben kam es bereits im 2. Viertel des 6. Jhs. v. Chr. zu einer Einbindung in den zunehmend polisdienstlich organisierten Kult um Athena als gemeinschaftlicher Schutzgöttin, wie die ‚dromos-Inschrift‘ mit den *hieropoioi* für das Jahr 566/65 v. Chr. anzeigt, die ein möglicherweise aus den Anführern der einzelnen Hetairien bestehendes und bei der Kontrolle und Durchführung der Panathenaia beteiligtes sakrales Kollegium zu dokumentieren scheint⁶⁰¹. Diesem war sozusagen der *archon basileus* übergeordnet. Es gehörte zu dessen Kernkompetenzen, in Streitfällen zwischen den Hetairien bezüglich sakraler Angelegenheiten zu entscheiden⁶⁰². Im sakralen Bereich überschritten sich auf diese Weise individuelle Statusreklamation und Statuskonkurrenz innerhalb der athenischen Elite besonders intensiv. B. Linke führt diese Konstellation darauf zurück, dass die Option der sakralen Statusetablierung für die einzelnen Angehörigen der Elite die Notwendigkeit implizierte, dass keiner von ihnen eine exklusive Bindung zu den göttlichen Mächten aufbauen durfte. Ansonsten hätte dies eine empfindliche Störung für das sakrale Legitimationspotential der Konkurrenten bedeutet, so dass die Aufrechterhaltung des Potenti-

596 Linke 2005, bes. 15–25. Zur sakralen Organisation in Athen vgl. insbesondere Parker 1996, 56–151; Rasmussen 2008. Zum Archontat des *archon basileus* vgl. etwa auch Parker 1996, 7f. und Herda 2006, 234–237.

597 Aristot. Ath. pol. 57, 1.

598 So etwa Müller 1996, 161 mit Anm. 38.

599 Aristot. Ath. pol. 57, 1.

600 In dieser Funktion wäre dann der *archon basileus* möglicherweise auf dem Parthenon-Ostfries dargestellt. Vgl. dazu Herda 2006, 236 mit Anm. 1674 mit allen Belegen.

601 Vgl. dazu o. S. 70.

602 Aristot. Ath. pol. 57, 2.

595 Vgl. dazu o. S. 34f.

als für alle mit einer Beschränkung für den einzelnen korrespondiert⁶⁰³.

In Athen ist der Ausgangspunkt für die konkrete Institutionalisierung der sakral-politischen Führungspositionen zweifellos in den sozial-politischen Problemen des späten 7. Jhs. v. Chr. zu suchen, welche mit der Besetzung der Akropolis durch Kylon einen ersten Höhepunkt erreichten. Bekanntlich wurde im Jahre 594/93 v. Chr. Solon zum Schiedsrichter erhoben, um einerseits die Machtkämpfe und Rivalitäten innerhalb der athenischen Führungselite zu beenden und andererseits die dadurch bedingten sozialen Spannungen aufzulösen. Ohne im Einzelnen auf die von Solon ergriffenen Massnahmen einzugehen⁶⁰⁴, lässt sich die bereits oben aus den archäologischen und literarischen Quellen abgeleitete Datierung für die Errichtung der Heiligen Strasse nach Eleusis und des Panathenäenweges in die erste Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. einwandfrei als eine konkrete Massnahme deuten, durch welche die Kohäsionskraft zwischen den teils gegnerischen Hetairien sowie zwischen Eliten und Nicht-Eliten entscheidend erhöht werden konnte. Die Errichtung dieser Prozessionsstrasse(n) soll damit nicht direkt mit Solon in Verbindung gebracht werden. Die Einführung beider polisdienstlichen Prozessionen kann auch eine konkrete Massnahme zur Konsolidierung der solonischen Reformen während der ersten Hälfte 6. Jhs. v. Chr. gewesen sein⁶⁰⁵.

Diesbezüglich gilt es auf die bereits erwähnte Überlieferung des Andokides zurückzukommen, wonach unter Solon die *boule* damit beauftragt wurde, sich am Tag nach den Mysteria im athenischen Eleusinion zu treffen, um dort die Feierlichkeiten zu besprechen und deren Durchführung zu überprüfen⁶⁰⁶. Aus dieser Überlieferung kann nicht *a priori* darauf zurückgeschlossen werden, dass diese Regelung tatsächlich

auf Solon zurückgeht⁶⁰⁷. Nicht zufällig dürfte das athenische Eleusinion in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. durch die Errichtung einer Temenosmauer zum ersten Mal architektonisch gefasst worden sein. Damit konnte sowohl für die Beherbergung der von Eleusis hergebrachten *hiera*, als auch für eine Versammlung der *boule* ein adäquater Raum geboten werden⁶⁰⁸. In diese Richtung deutet auch die Errichtung des Panathenäenweges zwischen der Agora und dem athenischen Eleusinion hin, indem eine Prozession, in welcher die *hiera* von Eleusis ins athenische Eleusinion und wieder zurück gebracht wurden, einen repräsentativen Rahmen erhielt. Wie die Einführung einer repräsentativen Prozession ohne die infrastrukturelle Voraussetzung – eine Heilige Strasse – keinen Sinn macht, musste jetzt auch für die Ausübung der sakral-politischen Führungspositionen die nötige Infrastruktur geschaffen werden. Es liesse sich daher gut ins Bild fügen, wenn es im Zuge der solonischen Reformen in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. hinsichtlich der Institutionalisierung der sakral-politischen Ämter auch zu der Ausbildung ergänzender Organisationsstrukturen und einem stärkeren Einbezug der Bürgerschaft in die gemeinschaftlichen Kulthandlungen gekommen wäre, wie sich dies in der retrospektiven Konstruktion der Athenaion Politeia fassen lässt. Gemäss dieser Überlieferung kontrollierte der *archon basileus* die Mysterien zusammen mit zwei Vertretern des Demos sowie je einem Vertreter der als *gene* formierten Hetairien der Kerykes und der Eumolpidae (die *epimeletai*)⁶⁰⁹. Zwei Mitglieder der Hetairie der Kerykes übten bei den Prozessionen nach Eleusis zudem die Funktion des Herolds (*keryx*) aus und stellten ausserdem den Fackelträger (*dadouchos*) sowie den Altarpriester. Die Hetairie der Eumolpidae hatte während der Kulthandlungen den höchsten Rang inne, indem sie den Oberpriester (*hierophantes*) stellte⁶¹⁰.

607 Vgl. dazu und zur Forschungsdiskussion Clinton 1980, bes. 273 Anm. 19.

608 In diesem Sinne auch Sourvinou-Inwood 1997, 146. 154: „The fact that classical tradition ascribed laws pertaining to the Eleusinian cult to Solon does not necessarily mean that they were Solonian, all it means is that they were perceived to be ancient; nor does legislative activity entail that there had been change, let alone change in the nature of the cult. But it may not be totally without interest that later Athenian perception located an important phase in the history of the Eleusinian cult at about the same time as it shown by the archaeological evidence that something important happened at this sanctuary pertaining to this cult.“ Vgl. dazu auch Miles 1998, 8; Sourvinou-Inwood 2003, 26f. In Bezug auf Sourvinou-Inwood 1997; Sourvinou-Inwood 2003 gilt es festzuhalten, dass sie die anhand des archäologischen Befundes feststellbare Neuorganisation der Kulttätigkeit als ein Indiz dafür auffasst, „[...] that the Eleusinian cult did not begin as a Mysteries cult but was transformed into one at the end of the seventh/ beginning of the sixth century.“ (Sourvinou-Inwood 1997, 140).

609 Aristot. Ath. pol. 57, 1. 2.

610 Vgl. dazu und zu den einzelnen im Zusammenhang mit dem Kult in Eleusis belegten Hetairien Parker 1996, 56–66. 293 (Eu-

603 Linke 2005, 24.

604 Vgl. dazu etwa Welwei 1992a, 161–206; Raaflaub 1993; Welwei 1998, 143–152; Valdés Guía 2002; Queyrel 2003, 31–40; Stahl 2003, 176–266; Wallace 2007, 59–72 mit jeweils weiterführenden Literaturangaben.

605 Vgl. dazu aber etwa DNP III (1997) 984 s. v. Eleusis (H. Lohmann): „Mysterienkult und Prozession nach E. über die Hl. Strasse waren (seit Solon?) detailliert geregelt.“ Valdés Guía 2002 setzt sowohl die Reorganisation der Panathenäen als auch die Einführung der Prozessionen von Athen nach Eleusis unter Solon an. Vgl. etwa Valdés Guía 2002, 242f.: „Probably Solon reconvered also the *Panathenaia*, which could have been linked, before him, to the old agora situated at the east side of the Akropolis [...]. Lastly, there are some traces of an important reorganisation of the Eleusinian Mysteries at the beginning of the VI century B.C., as it may be supposed from the legislation of Solon about them. The most probable change in the festival is possibly the transfer of the *hiera* and their return in a procession from Athens to Eleusis, as a way of tighten closely this place with the *asty* in this moment of Megarian thread over this territory.“

606 And. 1, 111.

Das Bestreben bestimmter Hetairien und ihrer Anführer, auf die ‚öffentlichen‘ Organe der Polis Einfluss zu nehmen, sowie die damit verbundene Konkurrenz wurde dadurch nicht unterbunden. Diese Konkurrenz lässt sich deutlich anhand der literarischen Überlieferung fassen, indem es bereits in den sechziger Jahren des 6. Jh. v. Chr. erneut zu innerattischen Machtkämpfen kam. Bei diesen Auseinandersetzungen bildeten verschiedene Hetairien offensichtlich den Kern mehrerer *staseis*, die als temporäre Interessengemeinschaften in der Tradition der elitären Konkurrenz um Einfluss und Prestige rangen⁶¹¹. Es handelte sich dabei um die Hetairie der Alkmeoniden unter Megakles, um die Hetairie des Lykurgos sowie um diejenige des Peisistratos. Auf den ersten Blick mag es erstaunen, dass die Einführung der polisgemeinschaftlichen Prozessionen nach Eleusis und auf die Akropolis sowie der damit zu verbindende Ausbau der sakral-politischen Sphäre trotz dieser innenpolitischen Machtkämpfe in die erste Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. zu datieren ist. Offensichtlich gelang es durch die damals ergriffenen Massnahmen die Kohäsionskraft zwischen den einzelnen Hetairien sowie Eliten und Nicht-Eliten soweit zu festigen, dass die Etablierung der athenischen Polisgemeinschaft durch diese Vorgänge nicht wesentlich behindert wurde⁶¹². Anders als K.-W. Welwei sollte man daher nicht – wie im übrigen auch in der literarischen Überlieferung des 4. Jhs. v. Chr. zur athenischen Gesetzgebung – von der solonischen Ordnung⁶¹³, sondern ganz allgemein von einer sozial-politischen (Neu)ordnung in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. sprechen. Der ‚Auslöser‘ für die in diesem Zeitraum ergriffenen Massnahmen dürften zweifellos die Reformen Solons gewesen sein. Wie oben aufgezeigt, ist bis um die Mitte des 6. Jhs. v. Chr. von einem ganzen Bündel an weiteren Massnahmen auszugehen, welche für die Konsolidierung der athenischen Polisgemeinschaft von zentraler Bedeutung waren. In diesem Sinne sollte nicht die Frage nach dem Scheitern von Solon gestellt werden, auch wenn seine Reformen in mancher Beziehung kritisch beurteilt werden können⁶¹⁴. Offensichtlich bildeten die solonischen Reformen zusammen mit den weiteren, in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr.

ergriffenen sozial-politischen Massnahmen – worunter auch die Einführung der polisgemeinschaftlichen Prozessionen nach Eleusis und auf die Akropolis zu zählen ist – die Grundlage für die Herausbildung der athenischen Polisgemeinschaft im klassischen Sinne.

Vor diesem Hintergrund ist schliesslich auch die Tyrannis im Athen des 6. Jhs. v. Chr. nicht als ver hindernd, sondern wohl eher als fördernd für die Durchsetzung der solonischen Reformen anzusehen. Bezeichnenderweise betonen die literarischen Quellen übereinstimmend, dass Peisistratos die bestehenden Ämter nicht abschaffte und auch die Gesetze nicht änderte. Sondern er „[...] regierte die Stadt nach der bestehenden Verfassung in trefflicher und guter Ordnung“⁶¹⁵. Die Machtergreifung des Peisistratos basierte zwar allein auf seiner militärischen Überlegenheit dank auswärtiger Gastfreunde und Söldner. Aber die dauerhafte Stabilisierung seiner Tyrannis beruhte auf den Grundpfeilern und der Organisation einer Gesamtidentität im Sinne einer panathenischen Polisgemeinschaft, welche durch Solons Reformen und die nachfolgenden sozial-politischen Massnahmen in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. geschaffen wurde und sich trotz zeitweiliger Spannungen als ein durchaus funktionsfähiges System erwiesen hat⁶¹⁶. Die Machtergreifung des Peisistratos und die damit verbundene Schwächung der anderen Hetairien bedeutete eine Konzentration der finanziellen und politischen Kräfte auf die Person des Tyrannen. Dies begünstigte zum einen den Ausbau der ‚öffentlichen‘ Sphäre⁶¹⁷ und förderte vor dem Hintergrund der Grösse Attikas mit zahlreichen lokalen Gruppen zum anderen „[...] die Entstehung eines kollektiven Bewusstseins der Zugehörigkeit, neben dem Regionalismus und Einzelinteressen in den Hintergrund zu treten begannen“⁶¹⁸. Daher kann man in gewisser Weise tatsächlich vom goldenen Zeitalter des Kronos sprechen⁶¹⁹.

Auf Samos sollte möglicherweise die Einsetzung eines *aisymnetes*⁶²⁰ namens Phoibias, dessen Wirken

danemoi). 293–297 (Eumolpidai). 300–302 (Kerykes). 302–304 (Krokonidai). 317 (Philleidai). 318 (Phyalidai) und Sourvinou-Inwood 2011, 341–344.

611 Die *staseis* im nachsolonischen Athen sind in zahlreichen Abhandlungen untersucht worden. Vgl. dazu die zusammenfassenden Analysen von Stahl 1987, 56–105; Stein-Hölkeskamp 1989, 139–153; Stahl 2003, 252–266; Wallace 2007, 74f. jeweils mit ausführlichen Literaturangaben.

612 Anders hingegen Welwei 2010a; Welwei 2010b, 11.

613 Vgl. dazu etwa Ruschenbusch 1958; Mossé 1979; Welwei 1992a, 199.

614 Vgl. dazu etwa Eder 1992, 28f.; Wallace 2007, 72–74 und besonders pointiert Rhodes 1981, 127: „[...] he [Solon] may even have made life harder for some of the poor in that they would probably find it more difficult to borrow after his reform than before.“

615 Hdt. 1, 59. Übersetzung nach Feix 2000/2001, 53. Vgl. dazu auch Aristot. Ath. pol. 16, 8; Thuk. 6, 54.

616 Wie bereits Eder 1992, 29–31 aufgezeigt hat, sollte man in der Tyrannis keinen Bruch oder eine Unterbrechung der Konsolidierung der athenischen Polisgemeinschaft sehen, sondern im Gegenteil eine sehr wichtige Phase auf diesem Weg.

617 Dies bestätigt etwa der archäologische Befund zur Errichtung ‚öffentlicher‘ Bauten und sakraler Gebäude während der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. Freilich bemühte sich auch Peisistratos darum, durch vielfältige Aktivitäten im sakralen Bereich seine Herrschaft in der Gesellschaft stärker abzusichern. Dasselbe ‚Phänomen‘ lässt sich auch für die Regierungszeit des Polykrates auf Samos beobachten. Vgl. dazu u. S. 92.

618 Eder 1992, 31.

619 Aristot. Ath. pol. 16, 7.

620 Ebenso wie unter der Bezeichnung des *diallaktes* ist unter dem Begriff des *aisymnetes* ein Schiedsrichter zwischen ver-

ins späte 7. oder an den Beginn des 6. Jhs. v. Chr. zu setzen ist, die Periode innerer Wirren beenden⁶²¹. Die politische Konstellation des 6. Jhs. v. Chr. war zweifellos derjenigen der Geomoroï ähnlich, da in dieser Auseinandersetzung in erster Linie einzelne aristokratische Hetairien um die höchste Statusposition gekämpft haben dürften⁶²². Zum einen wurden die neun Strategen von den Geomoroï bestimmt und sie dürften daher wohl selbst Angehörige dieser Elite gewesen sein. Zum anderen konnten die Geomoroï auch während der folgenden zwei Jahrhunderte eine dominierende Position behaupten⁶²³. Wichtige sakral-politische Führungspositionen wurden weiterhin insbesondere von Mitgliedern der einzelnen Hetairien besetzt. In diesem Zusammenhang gilt es auf das Sitzbild des Aeakes zu verweisen, des vermutlichen Vaters des Tyrannen Polykrates, welches dieser gegen 550/40 v. Chr. in das intraurbane Heraheiligtum auf der Akropolis weihte⁶²⁴. In der Inschrift erklärt Aeakes, er habe für Hera während der Durchführung der ἐπίστασις Schiffsgüter beschlagnahmt⁶²⁵. Leider

ist über diese Führungsposition, die mit „Aufsicht“, „Leitung“ oder „Vorstehen“ übersetzt werden kann, in Samos ansonsten nichts bekannt. Möglicherweise könnte sie aber erneut auf ein von den einzelnen Hetairien gemeinschaftlich getragenes sakral-politisches Führungsgremium hinweisen.

Zugleich lassen sich Indizien erkennen, welche auf eine stärkere Partizipation der Bürgerschaft an polissgemeinschaftlichen Angelegenheiten abzielten. Ein erster Hinweis findet sich bei Polyainos, der von einem gewissen Syloson berichtet, der „[...] δημοτικὸς εἶναι δοκῶν στρατηγὸς ἡρέθη“⁶²⁶. Derselbe Syloson nutzte im Übrigen seinen militärischen Erfolg, um sich zum Tyrannen zu erheben⁶²⁷. Auch wenn diese Passage wohl kaum in dem Sinne zu interpretieren ist, dass auf Samos eine ‚Demokratie‘ eingeführt wurde, so lässt sie doch vermuten, dass die Position des gesamten Bürgerverbandes gestärkt wurde. E. W. Robinson zieht daher die Möglichkeit in Betracht, dass die Besetzung wichtiger Ämter von nun an durch eine (akklamatorische) Wahl der Volksversammlung erfolgte⁶²⁸. In der Forschung wird daher allgemein davon ausgegangen, „[...] that the present regime aimed to be popular“⁶²⁹. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Feststellung, dass – wie in Athen unter Peisistratos – der institutionelle Ausformungsprozess und die endgültige Etablierung und Konsolidierung

schiedenen Parteien, ein ‚Versöhner‘ und ‚Mittlerer‘ zwischen den sich gegenüberstehenden gesellschaftlichen und politischen Gruppen zu verstehen. Es handelte sich dabei freilich zumeist nicht um einen ‚ordentlich‘ gewählten Beamten. Vielmehr standen diese *aisymnetai* grundsätzlich ausserhalb der institutionellen Ordnung, soweit sich eine derartige Ordnung bereits etabliert hatte. In dieser Hinsicht war ihre Stellung derjenigen eines Tyrannen sehr ähnlich, weshalb sie Aristoteles als „gewählte Tyrannen“ bezeichnet (Aristot. pol. 1285a. b. 1295a). Vgl. dazu grundlegend Hölkeskamp 1999, bes. 12f. und auch Raafaub – Wallace 2007, 42f.

621 Vgl. dazu Shipley 1987, 49; Welwei 1998, 85; Franssen 2011, 120f.

622 Zu der *stasis* und den vorangegangenen Ereignissen im Einzelnen vgl. o. S. 38.

623 Nach Thuk. 8, 21 richtete sich die Radikalisierung der Demokratie auf Samos im Jahre 412 v. Chr. primär gegen die Geomoroï. In diesem Sinne auch Shipley 1987, 53; Robinson 1997, 118f. Hingegen bezeichnet Barron 1964, 211f. die der Tyrannis vorangegangene Konstitution als eine Demokratie.

624 Samos, Tigani Museum Inv. 285. Zur Statue des Aeakes vgl. Freyer-Schauenburg 1974, 139–146 Nr. 67; Franssen 2011, 78–80. Zur Weihung der Statue in das intraurbane Heraheiligtum von Samos, welches wohl auf der Akropolis der antiken Siedlung, dem heutigen Kastro zu lokalisieren ist vgl. Herda 1995b, 137 Anm. 11. In der Nähe der Statue des Aeakes, welche in einem byzantinischen Kontext verbaut war, fand sich eine weitere Sitzstatue, welche wohl ebenfalls in diesem Heraheiligtum aufgestellt war. Vgl. dazu Freyer-Schauenburg 1974, 146 Nr. 68; Franssen 2011, 78. 80.

625 Αἰάκες ἀνέθηκεν ἰ ὁ Βρύχωνος : ὅς τῃ Ἡρῇ τὴν σὺλῃν : ἔ-ἱερησεν : κατὰ τὴν ἐπίστασιν. Vgl. dazu bereits die Übersetzung von Curtius 1906, 161: „Es weihte Brysons Sohn Aiakes, der der Hera den Zehnten von allem Seegut eintrieb; denn er war Tempelpfleger.“ Eher unwahrscheinlich erscheint die heute vertretene Deutung des Aeakes als „Pirat“. So Freyer-Schauenburg 1974, 143 f. mit Anm. 206; Boardman 1981, Text zu Abb. 96. Vgl. hingegen Herda 2006, 342 Anm. 2439: „Dahinter scheint die Vorstellung einer Piraterie à la Francis Drake „im Namen seiner Majestät“ zu stehen, wie sie Hollywood so oft dargestellt hat. Doch die nicht nur von den Samiern verehrte Göttin Hera wird schwerlich ungesetzliche Piraterie sanktioniert haben. So ist bei der Erhebung der σὺλῃ (τὴν σὺλῃν πράττειν) wohl am ehesten an eine rechtlich abgesi-

cherte Amtshandlung im Rahmen der ἐπίστασις des Aeakes zu denken.“ Vgl. dazu auch Shipley 1987, 70–72, der Aeakes, welcher „[...] a public commission or office [...]“ innehielt, als „[...] tyrant [...]“ bezeichnet (Shipley 1987, 71). Vgl. dazu jetzt auch Franssen 2011, 79.

626 Polyain. 6, 45.

627 Die Reihenfolge der Tyrannen, welche seit dem zweiten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. die Macht innehatten, ist nach wie vor nicht lückenlos geklärt. Sie scheinen jedoch aus derselben Hetairie zu stammen. Vgl. dazu Liste und Text bei Shipley 1987, 68–72 und die einschlägigen Erörterungen von Tölle-Kastenbein 1976, 30–35; de Libero 1996, 251–262 bes. 252f. sieht dagegen keinen Beleg für eine derartige Tradition der Tyrannis und vertritt die These, dass auf Samos ausser einem älteren Syloson nur Polykrates als Tyrann regierte. Vgl. dazu auch Kienast 2004, 69 mit Anm. 2.

628 Robinson 1997, 119. Ob die in späterer Zeit in Samos geltende Phylonorganisation ebenfalls in diese Zeit zu setzen ist, lässt sich nicht entscheiden, da die diesbezügliche Quellenlage so ungenügend ist, dass selbst eine grobe Datierung problematisch bleiben muss. So Shipley 1987, 287–289; Hölkeskamp 1999, 111. Die Aufhebung der früheren ionischen Phylen und die neue Unterteilung der Polis Samos in nur noch zwei Phylen wird von Tölle 1969, 8 an den Beginn des 6. Jhs. v. Chr. gesetzt, während sie von Beloch 1912, 375; Roebuck 1961, 505 mit Anm. 22 dem Polykrates zugeschrieben wird. Allgemein lässt sich feststellen, dass die Volksversammlung (Ekklesia) vielerorts erst gegen Ende des 7. Jhs. v. Chr. den Charakter einer Institution gewonnen hatte. Vgl. dazu Welwei 1998, 65–68 mit Verweis auf die Volksversammlungen Spartas und Athens. Beschlussrechte der Volksversammlung ausserhalb Spartas und Athens lassen sich zudem für Dreros um 600 v. Chr., für Kerkira zwischen 625 und 600 v. Chr., für Thera im späten 7. Jh. v. Chr. sowie für Chios um 575 v. Chr. vermuten. Vgl. dazu auch Wallace 2007, 53f.

629 Shipley 1987, 53. In diesem Sinne auch Robinson 1997, 119.

des samischen Polisverbandes offensichtlich durch die wiederkehrende Tyrannis nicht behindert wurde. Wie die Machtergreifung des Polykrates und seiner Hetairie oder bereits diejenige des Syloson zeigen, war nicht etwa ein institutionalisiertes Amt die Voraussetzung für die Erlangung der Alleinherrschaft, sondern es war schlicht eine Frage der Macht, insbesondere der militärischen⁶³⁰.

In Ephesos sah man sich aufgrund der Machtkämpfe kurz nach der Machtübernahme des Kroisos veranlasst, den Athener Aristarchos für fünf Jahre mit uneingeschränkten Vollmachten auszustatten und ihn zu beauftragen, die ephesische Siedlungsgemeinschaft neu zu ordnen⁶³¹. Über die Ereignisse im Vorfeld der Eroberungen des Kroisos sind wir durch Herodot⁶³², Nikolaos von Damaskus⁶³³, Aelian⁶³⁴ und durch die Suda⁶³⁵ ausführlich informiert⁶³⁶. So versprach Kroisos der Artemis eine Stiftung schon bevor er König wurde. Um 570 v. Chr. zettelte sein Vater Alyattes einen Krieg gegen Karien an. Als Kroisos die finanziellen Mittel fehlten, um Söldner anzuwerben, wandte er sich zuerst an Sadyattes in Sardeis. Als dieser als Anhänger des Stiefbruders des Kroisos, des Pantaleon, ablehnte, ging Kroisos nach Ephesos und versprach der Artemis, falls er König würde, ihr das gesamte Vermögen des Sadyattes zu weihen. In der Folge liess er sich bei einem Freund, Pamphaes aus Ephesos⁶³⁷ bzw. Priene⁶³⁸, über 1000 Goldstücke, um damit die Söldner für den Karienzug seines Vaters anzuwerben. Kroisos zeigte demnach bereits vor seiner Thronbesteigung in den Jahren um 560 v. Chr.⁶³⁹ ein reges Interesse am Artemision⁶⁴⁰. Ohne die poli-

tische Kontrolle über die strategisch wichtige Stadt Ephesos konnte er die endgültige Ausführung des riesigen Dipteros kaum in die Tat umsetzen⁶⁴¹. Eine Beruhigung der sozial-politischen Verhältnisse durch Aristarchos dürfte daher für Kroisos von grossem Interesse gewesen sein. Dabei ist eine enge Zusammenarbeit mit dem König vorzusetzen⁶⁴²; sie spiegelt sich direkt in der Neuanlage von Stadt, Heiliger Strasse und Heiligtum.

Zur Schwächung des Einflusses lokaler Machthaber im Umland von Ephesos und zugunsten der Bildung eines politischen Machtzentrums scheint es – unter der Voraussetzung, dass man die archaisch-klassische Siedlung im Bereich der hellenistisch-römischen Stadtanlage lokalisiert – unter Aristarchos zudem zu einem ‚Synoikismos‘ der Siedlungen in der Chora von Ephesos gekommen zu sein⁶⁴³. Im Zuge dieser siedlungstopographischen und machtpolitischen Zentrumsbildung kam es wohl gleichzeitig zur Durchführung einer Phylenreform. Diese Feststellung scheint sich zumindest aus den für Ephesos überlieferten Phylen- bzw. Chiliastyennamen des 4. Jhs. v. Chr. erschliessen zu lassen⁶⁴⁴ und intendiert eine Zerschla-

641 Vgl. dazu u. S. 92f.

642 Dass Aristarchos nur im Einvernehmen mit König Kroisos die sozial-politische Neuordnung durchsetzen konnte und in enger Beratung mit dem König stand, liegt auf der Hand.

643 Vgl. dazu auch u. S. 92f.

644 Vgl. dazu Benndorf 1906, 30; Keil 1913; Knibbe 1961–1963; Muss 1994, 28; Karwiese 1995, 36; Rubinstein 2004, 1072; Muss 2008b, 49; Huxley 1966, 33 setzt die Phylenreform unter Pythagoras an, Ephoros von Kyme (FGrH 70 F 126) unter Androklos.

Hölkeskamp 1999, 110–112 zweifelt hingegen daran, dass die Phylenreform unter Aristarchos stattfand. Er lehnt es daher ab, dass mit der Phylenreform eventuell eine der konkreten Massnahmen fassbar wird, durch welche die ephesische Polisgemeinschaft neu geordnet werden sollte: „Diese durchaus unterschiedlichen Reformen entziehen sich nämlich gerade der Einordnung in das Raster einer angeblich allgemeinen, geradezu panhellenischen, jedenfalls vielerorts und mit einer gewissen gleichmässigen Regelmässigkeit auftretenden Tendenz zu Neuordnungen und/oder Erweiterungen der Bürgerschaft und ihrer Unterabteilungen strukturell überall gleicher Art im 6. Jahrhundert, auf der solche Analogieschlüsse letztlich beruhen.“ Dabei gilt es jedoch zu berücksichtigen, dass eine allgemeine und vielerorts bereits bewährte Reform geradezu prädestiniert ist, um als konkrete Einzelmassnahme konkrete Probleme zu lösen. So ist in der Folge auch bei Hölkeskamp 1999, 111 zu lesen: „So war die Einführung einer neuen Einteilung der Bürgerschaft von Kyrene durch Demonax, die tatsächlich um die Mitte des 6. Jahrhunderts stattgefunden hat, ebenso durch eine besondere, untypische, wenn nicht einmalige Ausgangslage bedingt wie die späteren Reformen des Kleisthenes in Athen, deren Voraussetzungen wiederum spezifisch athenische waren und deren entscheidender Anlass in einer aussergewöhnlichen innenpolitischen Konstellation bestand.“ Die Situation könnte nun in Ephesos ganz ähnlich gewesen sein. Der von Hölkeskamp nicht berücksichtigte ‚Synoikismos‘, der damit verbundene Einzug von ‚neuen‘ Bevölkerungselementen sowie der archäologische Befund sprechen eine deutliche Sprache und lassen eine Phylenreform unter Aristarchos als durchaus plausibel erscheinen. Mit Hölkeskamp 1999, 111f. ist allerdings anzu-

630 Zur Machtergreifung des Polykrates vgl. Polyain. 1, 23. Freilich bemühte sich auch Polykrates darum, durch vielfältige Aktivitäten im sakralen Bereich seine Herrschaft in der Gesellschaft stärker abzusichern.

631 Suda s. v. Aristarchos E 3894. Aristarchos wurde gemäss dem synchronistischen Datum, das die Suda angibt, vor 553 v. Chr., als sich Kyros gegen Astyges erhob, von Verwandten nach Ephesos gerufen. Karwiese 1995, 36 und Knibbe 1998, 81 gehen davon aus, dass dieser von Kroisos selbst nach Ephesos geholt wurde. In diesem Sinne auch Muss 2008b, 49. In der Forschung sieht man Aristarchos allgemein mit dem Amt des *aisymnetes* bekleidet. Vgl. dazu Gehrke 1985, 57; Muss 1994, 28; Karwiese 1995, 36; Knibbe 1998, 81; Rubinstein 2004, 1071; Muss 2008b, 49; Hölkeskamp 1999, 110–112 äussert hingegen nicht nur Bedenken daran, dass Aristarchos den Titel *aisymnetes* innehielt, sondern zieht die Authentizität der Nachricht der Suda allgemein in Zweifel. Er schliesst jedoch nicht aus, dass Aristarchos als neutraler ‚Schiedsrichter‘ und ‚Ordner‘ nach Ephesos gerufen wurde, der mit konkreten Einzelmassnahmen die Situation beruhigen sollte.

632 Hdt. 1, 26. 92.

633 FGrH 90 F 65 (Nikolaos von Damaskus).

634 Ail. var. 4, 27.

635 Suda s. v. Kroisos E 2498.

636 Vgl. dazu auch Muss 1994, 26–30; Muss 2008b, 48–50.

637 FGrH 90 F 65 (Nikolaos von Damaskus).

638 Ail. var. 4, 27.

639 Vgl. dazu o. S. 49 Anm. 341.

640 Dies betont auch Muss 2008b, 48.

gung und Neuorganisation der im Umland liegenden und bis anhin auf der personalen Machtbasis eines *basileus* basierenden Abstammungsgemeinschaften.

Es ist davon auszugehen, dass es infolge der militärischen und politischen Intervention des Kroisos in Ephesos um 560 v. Chr. zu einer umfassenden Neuordnung der ephesischen Polisgemeinschaft gekommen ist, welche nicht nur die Umsetzung politischer Ziele, sondern auch die Herausbildung eines siedlungstopographischen Zentrums zum Ziel hatte. Die anzunehmende Errichtung einer Heiligen Strasse, die überlieferte Aufgabe der Akropolis⁶⁴⁵ und der anzunehmende ‚Synoikismos‘ der umliegenden Orte bieten in dieser Hinsicht eindeutige Anhaltspunkte⁶⁴⁶.

In Milet wurden nach Herodot⁶⁴⁷ um die Mitte des 6. Jhs. v. Chr. neutrale ‚Ordner‘ aus Paros – eine anonyme Kommission der ‚besten Männer‘ – nach Milet berufen, um schwere innere Unruhen zu beenden, in welche auch die Bewohner des milesischen Umlandes involviert waren⁶⁴⁸. Die Parier sollen zur Beendigung dieser Auseinandersetzungen diejenigen Grundbesitzer an die Spitze der Polis gestellt haben, deren Äcker sie im Gegensatz zu denjenigen, die an den inneren Wirren beteiligt waren, wohlbestellt vorfanden. In der Absicht, dass diese Leute die intergruppalen Angelegenheiten am ehesten gut verwalten würden, weil sie auch bei ihren eigenen Angelegenheiten vorbildlich sind⁶⁴⁹.

Worin die konkrete ‚Neuordnung‘ der Parier eigentlich bestand, ist unklar. Aufgrund einiger Fragmente des aus Milet stammenden Phokylides – wenn diese tatsächlich auf die Neuordnung der Parier anspielen⁶⁵⁰ – waren diejenigen, welche nach dem Schiedsspruch der Parier die Polis verwalten sollten, nicht etwa Angehörige einer ‚Mittelschicht‘, sondern ‚Mittlerer‘⁶⁵¹, also Leute, welche in politischen Auseinandersetzungen die ‚Mitte‘ suchten. Wie auf Samos änderte sich an der politischen Konstitution mit dem Schiedsspruch der Parier wohl nicht wirklich Grundsätzliches⁶⁵². Die mit der Führung der Polis beauftragten Männer waren zweifellos ebenfalls Angehörige

der milesischen Führungselite⁶⁵³. In Milet lässt sich die weitere Institutionalisierung der sakral-politischen Führungspositionen im Zusammenhang mit der Errichtung der Heiligen Strasse bzw. der Einführung der bürgergemeinschaftlichen Prozessionen besonders gut beobachten, da wenig später⁶⁵⁴ das bekannte Kultgesetz, die ‚Molpoi-Satzung‘ abgefasst und – für alle sichtbar – wohl im Bereich des späteren Delphinion auf der Agora öffentlich ausgestellt wurde⁶⁵⁵. Einen ausführlichen und umfassenden Kommentar dieses Kultgesetzes hat A. Herda vorgelegt⁶⁵⁶, ohne dabei den Umstand zu berücksichtigen, dass nicht nur die Errichtung der Heiligen Strasse, sondern auch die Abfassung der ‚Molpoi-Satzung‘ als Folge der oben beschriebenen sozial-politischen Unruhen besonders bedeutsam erscheinen⁶⁵⁷. Dem Präskript der Urkunde von 450/49 v. Chr., welches zweifellos auf das Vorbild des 6. Jhs. v. Chr. zurückgeht, ist zu entnehmen, dass neben dem *aisymnetes* fünf *proshetairoi* für die Publikation der Urkunde verantwortlich sind⁶⁵⁸. Der *aisymnetes*, der Vorsitzende des Vereins der Molpoi, bildete mit seinem Vorgänger das Kollegium der *stephanephoroi* und zusammen mit den fünf *proshetairoi*, den Vertretern der alten milesischen Phylen, den Vorstand der Molpoi⁶⁵⁹, wobei von einem jährlichen Wechsel dreier Phylen im Vorsitz auszugehen ist. Neben der Tatsache, dass sich damit im Zusammenhang mit der Errichtung der Heiligen Strasse bzw. der Einführung der polisgemeinschaftlichen Prozessionen eine weite-

gehen Gehrke 1985, 114; Gehrke 1986, 135; Robertson 1987, 375–377 von einer Umstrukturierung der ‚Verfassung‘ aus.

653 Zum Charakter der Gruppe, welche nach dem Schiedsspruch der Parier die Polis verwalten sollte vgl. Hölkeskamp 1999, 216f. Zur Oligarchie und der Tyrannis im archaischen Milet vgl. etwa Gorman 2001, 101–121.

654 Zur Datierung des Kerntextes der ‚Molpoi-Satzung‘ vgl. o. S. 59 Anm. 431.

655 Vgl. dazu auch Herda 2005, 272: „Läge die klassische Agora tatsächlich direkt südlich der als Molpon-Prytaneion anzusprechenden Südhalle des Delphinion, wäre die bestmögliche Rezeption der in den Aussenwänden verbauten archaischen Inschriftenfragmente garantiert gewesen.“

656 Herda 2006.

657 Vgl. dazu Herda 2006, 18: „So ist [...] die zeitliche Anbindung des Anfangs der Aisymnetai-Liste an das Ende der bei Herodot überlieferten Stasis fragwürdig [...]“ Vgl. aber auch Herda 2005, 291: „Die Monumentalisierung des Delphinion fällt zeitlich zusammen mit einer Reorganisation des Apollon-Delphinios-Kults, ablesbar etwa an der Schaffung des spätarchaischen Kerntextes der sog. Molpoi-Satzung, die das Neujahrsfest der Milesier regelte, sowie dem Beginn der erhaltenen Aisymnetai-Liste (537/36 oder 522/21 v. Chr.).“ Neben dem Umstand, dass es sich um den Beginn der erhaltenen *aisymnetai*-Liste handelt, gilt es zu beachten, dass die *stasis* nur ungefähr in die Mitte des 6. Jhs. v. Chr. datiert werden kann und die Institutionalisierung der mit der Errichtung der Heiligen Strasse (kurz nach der Mitte des 6. Jhs. v. Chr.) eingeführten polisgemeinschaftlichen Prozessionen einige Zeit in Anspruch genommen haben dürfte.

658 Vgl. dazu Herda 2006, 31–34. 58–61.

659 Herda 2006, 35 geht davon aus, dass die *proshetairoi* zusammen mit dem jeweiligen *aisymnetes* des Amtsjahres das Prytanenkollegium von Milet bildeten.

nehmen, dass Aristarchos für Ephesos kaum eine ‚Verfassung‘ stiftete. Vielmehr ging es um die Durchsetzung konkreter Einzelmassnahmen, welche von allen involvierten Parteien getragen wurden. Denn erst diese konnten der Verwirklichung der Pläne von König Kroisos zum Durchbruch verhelfen.

645 Polyain. 6, 50.

646 Vgl. dazu u. S. 92f.

647 Hdt. 5, 28–30.

648 Zu der *stasis* und den vorangegangenen Ereignissen im Einzelnen vgl. o. S. 39.

649 Hdt. 5, 29.

650 Gehrke 1985, 114 Anm. 1 schliesst nicht aus, dass die Fragmente vor die Neuordnung der Parier zu datieren sind.

651 Phokylides fr. 12 Gentili-Prato.

652 Während Hölkeskamp 1999, 217 ausschliesst, dass mit dem Schiedsspruch der Parier eine Nomothese verbunden war,

re⁶⁶⁰ Verstetigung der sakral-politischen Führungspositionen fassen lässt, ist insbesondere die Präsenz des Demos in Gestalt der *proshetairoi* als Phylenvertreter, sowie die Nennung einer Hetairie bzw. eines *genos* – der Onitadai – von besonderem Interesse. Wie bereits N. Ehrhardt herausarbeitete, gliederte sich der milesische Polisverband in archaischer Zeit in sechs Phylen; die vier ‚urionischen‘ und die zwei ‚einheimischen‘⁶⁶¹. Eine stärkere Partizipation der Bürgerschaft an intergruppalen Angelegenheiten wird dadurch ebenso evident wie eine Stärkung der Kohäsionskraft zwischen den verschiedenen Bevölkerungselementen⁶⁶².

Die Rolle der Onitadai in der Kultsatzung als angesehene ‚Opfervollzieher‘⁶⁶³ lässt erkennen, dass die Hetairien ihre exklusive Rolle in der Organisation der sakralen Führungskollegien behielten⁶⁶⁴. Ebenso war der *basileus* – dessen Amt A. Herda auf das Königtum und das *genos* der Neleidai zurückführt⁶⁶⁵ – ein Mitglied des Kultvereins der Molpoi mit zentralen, aber rein kultischen Aufgaben⁶⁶⁶. Der Umstand, dass mit der Ausübung dieser Führungspositionen keinerlei politische Macht verbunden war und im Kultgesetz ausser den Onitadai keine weitere der für Milet und

Didyma belegten Hetairien erwähnt werden⁶⁶⁷, lässt ähnlich wie in Athen erkennen, dass die Angehörigen der ‚alten‘ Hetairien in ihrem sakral-politischen Tätigkeitsbereich in einer durchaus untergeordneten Weise in die Organisationsstrukturen eingebunden wurden. Unabhängig von der Frage, ob die eponyme Führungsposition des *aisymnetes* bereits im 7. Jh. v. Chr. existierte⁶⁶⁸, wurde die sakral-politische Organisation mit der Abfassung des Kultgesetzes zweifellos weiterentwickelt. Das jährlich wechselnde Kollegium des alten und neuen *aisymnetes* sowie der fünf *proshetairoi* (in der Inschrift zusammen als die *stephanephoro*i bezeichnet) lässt sich nicht vor der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. belegen. Durch das Kultgesetz wurde der institutionelle Aufbau entscheidend vorangetrieben, indem spätestens im dritten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. ein Kollegium geschaffen wurde, welches sich – jährlich wechselnd – aus Vertretern der einzelnen Hetairien und der sechs Phylen zusammensetzte. Mit der Abfassung dieses Kultgesetzes lässt sich erneut eine konkrete Massnahme fassen, durch welche die soziale Kohäsion zwischen den teils gegnerischen Hetairien entscheidend erhöht wurde.

Die Interpretation der besprochenen archäologischen Befunde im Vergleich mit den Prozessionswegen in Kyrene, Abdera und Olympia

Die nachfolgende Zusammenfassung der archäologischen Befunde zu den archaischen Heiligen Strassen in Samos, Ephesos, Milet und Athen gliedert sich nach den drei sich ausbildenden Raum- und Ordnungsstrukturen der neuen protourbanen Poleis: die Siedlung, ihr Umland sowie die an deren Grenzen liegenden Heiligtümer. Vervollständigt wird diese synoptische Darstellung durch weitere Prozessionsstrassen in Kyrene, Abdera und Olympia⁶⁶⁹, welche als

660 Zu der möglicherweise bereits im 7. Jh. v. Chr. in Milet belegten Führungsposition des *aisymnetes* vgl. o. S. 35.

661 Ehrhardt 1983, 98. 110. Vgl. dazu auch Herda 2006, 31–34. Es handelt sich dabei um die Oinopes, die Hopletthes, die Boreis, die Aigikoreis, die Geleontes sowie die Argadeis. Der Umstand, dass in der ‚Molpoi-Satzung‘ die Hopletthes und Boreis jeweils zwei *proshetairoi* stellten, erklärt sich wohl dadurch, dass jede Phyle in zwei Unterabteilungen, *chiliastyes*, untergliedert war. Diese *chiliastyes*, die zum Zeitpunkt der Abfassung der ‚Molpoi-Satzung‘ wahrscheinlich die archaische Untergliederung der Phylen in Phratien ergänzten, sind für die Argadeis und die Hopletthes nachgewiesen.

662 Da die inneren Wirren wohl auch die Bewohner des Umlandes betrafen, erkennt Robertson 1987, 378 in der Aufnahme einer jährlichen Prozession nach Didyma nach Abschluss dieser Kämpfe „[...] the purpose of the original statutes is to unify the territory of Miletus by giving its representatives, Greek and Carian, a part in official ceremony“. Wie Herda 2006, 18f. festhält, ist gegen Robertson 1983, 365–367 jedoch einzuwenden, dass es nicht möglich ist, in den fünf *proshetairoi* die Vertreter der fünf milesischen Demoi, in die das Territorium der Stadt seit späarchaischer Zeit eingeteilt gewesen sein soll, zu erkennen. Ebenso lässt sich kein direkter Zusammenhang mit der Einführung der Prozession und dem Beginn der *aisymnetai*-Liste herstellen.

663 Vgl. dazu Herda 2006, 124–133. 385–414. In einem grossen, fast ein Viertel des Gesamttextes der ‚Molpoi-Satzung‘ ausmachenden Abschnitt werden die Regelungen bezüglich der Onitadai ausführlich dargelegt. Die Onitadai hatten einerseits Sachleistungen wie Keramik-, Eisen- und Bronzegegenstände, Brennholz, Wasser, Matten usw. zu erbringen, andererseits Dienstleistungen wie das Braten der Splanchna und das Kochen und Austeilen der Fleischportionen usw. Ebenso werden die von den Molpoi an die Onitadai abzugebenden Anteile am Opfer aufgeführt. Ein vierter Teil dieses Abschnittes stellt eine Ergänzung des späarchaischen Kerntextes dar.

664 Zur Identifizierung der Onitadai als Hetairie bzw. *genos* vgl. Herda 2006, 126–133.

665 Vgl. dazu u. S. 82 Anm. 667.

666 Zum Amt des *basileus* in der ‚Molpoi-Satzung‘ vgl. Herda 2006, 229–234.

667 Neben den Onitadai lassen sich in archaischer Zeit für Milet die Neleidai und für Didyma die Branchidai belegen. Zu den Neleidai vgl. Herda 1998, bes. 16–19; Herda 2006, 232 mit Anm. 1640, wonach sich diese Hetairie vom Königtum der Neleidai, der Nachfahren des Gründerheroen Neileos ableitet, deren letzter rechtmässiger *basileus* Leodamas um 700 v. Chr. umgebracht worden sei. Hinweise auf die Neleidai gibt es dann erst wieder in hellenistischer und antoninischer Zeit. Zu den Branchidai, welche möglicherweise den Mantis, das Medium des Orakles stellten und den Euangelidai, die vielleicht zu den Nachfolgern der Branchiden in Didyma wurden vgl. Herda 2006, 129 mit Anm. 903; 348 mit Anm. 2489. Hingegen gibt es nach Ehrhardt 1998, 15f. kein Indiz für die Existenz eines ‚Priestergeschlechts‘ von Branchiden in historischer Zeit. Vielmehr sei der Begriff Branchidai damals nur als alternatives Toponym für Didyma gebraucht worden. In diesem Sinne auch Niemeier 1999, 398 mit Anm. 229.

668 Vgl. dazu o. S. 35.

669 Die zeitliche Stellung dieser Strassen lässt sich hingegen erst durch weitere Grabungen ermitteln.

Referenzpunkte zur sozio-historischen Verortung der bisher behandelten Heiligen Strassen dienen sollen.

Zur Siedlungsstruktur, ‚öffentlichen‘ Bauten und Nekropolen im 6. Jh. v. Chr.

Mit der Errichtung einer Heiligen Strasse bzw. durch die damit einhergehende Neuorganisation der Bewohner eines gemeinsamen Umlandes zu einer Polisgemeinschaft kam es zu einer Neustrukturierung des Siedlungsraumes, in dem das Wohnen auf ein gemeinsames Zentrum verdichtet, die Politik auf einen gemeinsamen Platz zentriert und das Ganze von ‚öffentlichen‘ Bauten markiert wird⁶⁷⁰. Bei diesem Aufbruch zur neuen protourbanen Lebensweise spielten die Heiligen Strassen insoweit eine zentrale Rolle, als sie die Hauptachsen dieses neuen politischen und kultgemeinschaftlichen Zusammenlebens definierten. Sowohl in Samos als auch in Ephesos, Milet und Athen verbanden Heilige Strassen das ‚Herz‘ der Polis, die Agora, mit dem von Nekropolen gesäumten Siedlungsrand. Diese sakraltopographische Verbindung führte in Samos, Ephesos und Milet bis zum siedlungsgemeinschaftlichen Hafen⁶⁷¹. In Milet avancierte die Heilige Strasse sogar zur ‚Richtschnur‘, entlang der das gesamte Strassennetz des neubegründeten städtischen Zentrums ausgerichtet wurde, als die weilerartigen Höhsiedlungen im milesischen Umland zu einem urbanen Polisverband zusammengelegt wurden.

Voraussetzung für diesen Transformationsprozess von einem Wohnen in verstreuten Weilern und Dörfern zu einem siedlungsgemeinschaftlichen Leben in urbanen Zentren war der gemeinsame politische Wille, der ohne eine zuvor erzielte Schaffung einer übergeordneten Gesamtidentität als Polisgemeinschaft auf einer sozio-religiösen und politischen Ebene undenkbar wäre. Insofern markiert die Errichtung der Heiligen Strasse, wie insbesondere die Fallbeispiele Milet und Ephesos verdeutlichen⁶⁷², einen ersten Abschluss solcher Synoikismos-Prozesse. Diese siedlungstopographische und machtpolitische Zentrumsbildung dürfte auch für Kroisos ein probates Mittel gewesen sein, um die vorhandenen Lokalkräfte im ephesischen Umland zu bündeln und die ehemals zersiedelte Bevölkerung langfristig zu einen

und an eine übergeordnete polisgemeinschaftliche Gesamtidentität heranzuführen. So war die politische Neuordnung der Stadt unter Aristarchos bzw. Kroisos – zusammen mit dem monumentalen Ausbau des Artemisions⁶⁷³ – mit einer neuen Form von Urbanismus verbunden, die sich im Bau der Heiligen Strasse auf eine einmalige Weise verdichtete. Dadurch bekamen die Ost-West Orientierung des Dipteros und die damit verbundene Errichtung der Heiligen Strasse nicht nur eine kultische, sondern eben auch eine städtebauliche und damit sozial-politische Funktion.

Dabei sind es nicht nur die Anstrengungen zur Durchführung dieser monumentalen Bauprojekte, welche die neuen sakralpolitischen Hauptachsen bilden und das Zusammenleben in den neuen urbanen Wohnzentren ordnen. Genauso wichtig und stabilisierend sind die neu etablierten polisgemeinschaftlichen Prozessionen, die auf den Heiligen Strassen durchgeführt wurden. Sie führten auf einem kultgemeinschaftlichen Weg mitten durch die neu gebildeten Poleis zum sozialen ‚Kitt‘, der die konträren Pole von Arm und Reich sowie die Fliehkräfte zwischen gegnerischen Gefolgschaften, *gene* und Hetairien zusammenhielt. Durch die Integration verschiedener Hetairien mit ihren Kultstätten in einen Poliskult entstand geradezu eine ‚mythische Landschaft‘, in der einzelne vormals ‚unabhängige‘ Örtlichkeiten als ‚Gedächtnisorte‘ zu einer kollektiven Erinnerung der ‚neuen‘ Polisgemeinschaft zusammengefasst wurden und damit deren territoriale Identität sichern halfen⁶⁷⁴. Erst vor dem Hintergrund der Gesamtorganisation der einzelnen Gruppenidentitäten im Sinne einer Polisidentität macht eine solche (Um)strukturierung des profanen und kultischen Siedlungsraumes überhaupt erst einen Sinn. Es konnte nun zu grossen polisgemeinschaftlichen Bauvorhaben kommen, welche sich nicht direkt mit einer bestimmten Gruppe verbinden lassen. Für Milet gilt es in diesem Zusammenhang und unter dem Hinweis auf einen ‚Synoikismos‘ der umliegenden Orte auf die gewaltigen Anschüttungen im Bereich des Delphinions hinzuweisen, durch welche der sumpfige Uferbereich als Baugrund erschlossen wurde. Ebenso wurde durch die weitere Institutionalisierung der sakral-politischen Führungsämter – wie sie sich in Milet anhand der spätarchaischen ‚Molpoi-Satzung‘ besonders gut nachvollziehen lässt – die Errichtung ‚öffentlicher‘ Gebäude unabdingbar. In Milet dürfte die Errichtung eines möglicherweise für ‚öffentliche Zwecke‘ genutzten Gebäudes sowie insbesondere des Delphinions an der Agora – das Vereinshaus der Molpoi und das Prytaneion der Stadt – nicht zufällig um 530/20 v. Chr. zu datieren sein. Ebenso ist in Athen mit der Errichtung der Heiligen Strasse nach

670 In diesem Sinne auch Hall 2007, 79–83.

671 Im Umkehrschluss heisst dies aber nicht, dass deshalb in jeder ‚Hauptstrasse‘ der neu entstandenen städtischen Siedlungen zugleich eine Heilige Strasse zu erkennen wäre. Vgl. dazu etwa die ‚Lechäische Strasse‘ in Korinth, welche vom Hafen Lechaion her durch einen monumentalen Torbau auf die Nordseite der Agora führt und o. S. 16.

672 Im Falle von Milet dürfte die einheitlichen Planung des Strassensystems ohne gleichzeitigen ‚Synoikismos‘ kaum durchzuführen gewesen sein. Vgl. dazu o. S. 59f.

673 Vgl. dazu u. S. 92f.

674 Zum ‚kulturellen Gedächtnis‘ vgl. Assmann 1997, bes. 59f.

Eleusis und dem Panathenäenweg auf die Akropolis in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. nicht nur von einer Erweiterung der Agora, sondern zugleich von der Errichtung der ersten ‚öffentlichen‘ Bauten am Panathenäenweg (Eleusinion) sowie möglicherweise weiterer Gebäude am Westrand der Agora auszugehen. Bezeichnenderweise wurde die Errichtung von ‚öffentlichen‘ Gebäuden auch unter den Peisistratiden – neben der monumentalen Ausgestaltung der Heiligtümer⁶⁷⁵ – weiter vorangetrieben. So wurde im Jahre 522/21 v. Chr. auf der Agora der Zwölfgötter-Altar oder um 530/20 v. Chr. das ‚Südost-Brunnenhaus‘ errichtet⁶⁷⁶. In Samos verdeutlicht die Errichtung der Stadtmauer, der Hafenmole und des Eupalineion im 6. Jh. v. Chr. eindrucksvoll, dass die endgültige Etablierung und Konsolidierung der Polisverbände durch die Tyrannis nicht behindert wurde. Im Gegenteil. Die Schwächung der anderen Hetairien und die faktisch damit verbundene Konzentration der politischen und finanziellen Kräfte am Sitz des Tyrannen können die Etablierung des samischen Polisverbandes nur gestärkt haben⁶⁷⁷.

Angesichts der soeben angestellten Beobachtungen lassen sich nun auch Rückschlüsse auf Heilige Strassen anderer Poleis treffen, über deren Verlauf und Datierung in archaischer Zeit nichts Genaueres bekannt ist, die aber gleichfalls ihren Anfang von der Agora aus genommen haben könnten. Durch archäologische Ausgrabungen nordöstlich der Agora von Argos gelang es bisher zwei Abschnitte der Heiligen Strasse nachzuweisen, welche die Stadt mit dem Heraion verband⁶⁷⁸. Damit kann als gesichert gelten, dass die Heilige Strasse über die Agora zum Heraion führte, möglicherweise sogar an dieser Stelle ihren Anfang nahm. Ausserhalb des Stadtgebietes führte die Heilige Strasse ungefähr parallel zur modernen Strasse nach Kourtaki, um durch die Chora der Polis Argos weiter Richtung Nordosten das Heraion zu er-

reichen⁶⁷⁹. Da eine genaue stratigraphische Untersuchung der Heiligen Strasse von Argos bzw. deren Publikation bisher aussteht, lässt sich die Existenz dieser Heiligen Strasse bereits in archaischer Zeit nicht belegen. J. Hall datiert sie daher ins 5. Jh. v. Chr., da ca. 1 km westlich des Heraions in der ersten Hälfte des 5. Jhs. v. Chr. ein monumentales Gebäude errichtet wurde, welches zusammen mit der Heiligen Strasse, „[...] symbolizing Argos's newly won control over the sanctuary and her new-found domination over the Plain“⁶⁸⁰. Eine Errichtung der Heiligen Strasse im 5. Jh. v. Chr. würde vor dem Hintergrund der in der vorliegenden Untersuchung gewonnenen Ergebnisse freilich plausibel erscheinen, indem eine *stasis*, die Einführung einer ‚demokratischen Verfassung‘ sowie der monumentale Ausbau des Heraions in diesen Zeitraum zu datieren sind⁶⁸¹. Diese Frage kann jedoch nur eine eingehende archäologische Untersuchung der Heiligen Strasse beantworten. Weiterführende Überlegungen lassen sich leider auch für die Heilige Strasse von Sparta für die archaische Zeit nicht mehr anstellen⁶⁸². Gesichert ist lediglich, dass auch sie die Fortsetzung der Hauptstrasse der Siedlung, der ‚Aphetais-Strasse‘ nördlich und südlich der Agora bildete⁶⁸³ und von Athenaios als ‚Hyakinthos-Strasse‘ bezeichnet wurde⁶⁸⁴.

Bei Küstensiedlungen führte in der Regel eine direkte ‚Verlängerung‘ der Heiligen Strasse zum Hafen der Polis. Wirtschaftliche Motive, wie dies H. J. Kienast vermutet⁶⁸⁵, dürften dabei mit Sicherheit eine wichtige Rolle gespielt haben⁶⁸⁶. Aber auch in diesem Fall waren die mit der Errichtung der Heiligen Strasse verbundenen polisgemeinschaftlichen Prozessionen sowie die damit ausgelöste Verdichtung des Siedlungsraumes genauso wichtig. Damit konnte ebenfalls eine Zersplitterung der Bürgerschaft zugunsten der

675 Vgl. dazu allgemein u. S. 89–93.

676 Vgl. dazu und zur Agora in peisistratidischer Zeit umfassend etwa Camp 1989, 45–55; Camp 2001, 32–36.

677 Vgl. dazu auch u. S. 92.

678 Vgl. dazu Pitéros 1998, 190f. 198. Für de Polignac 1995, 32–88; de Polignac 1998 stellt die Heilige Strasse von Argos bekanntlich das ‚Paradebeispiel‘ dafür dar, dass Prozessionsstrassen bzw. die polisgemeinschaftlichen Prozessionen seit dem 8. Jh. v. Chr. die Zugehörigkeit eines extraurbanen Heiligtums zur Polis verdeutlichen und symbolische Inbesitznahme des umliegenden Territoriums zwischen Stadt und Heiligtum waren. Vgl. dazu auch Herda 2006, 175f. mit Anm. 1256; 448 Anm. 3178 und bereits die Kritik von Graf 1996, 55f. Anm. 3, der darauf hinweist, dass der Mythos von Kleobis und Biton keinen Hinweis auf eine Prozession enthält: Hdt. 1, 31 lässt die Mutter von Kleobis und Biton nicht in einer Prozession ins Heraion gehen und bezeichnet sie zudem nicht als Priesterin. Diese Bezeichnung geht auf eine spätere Überlieferung von Plutarch zurück. Vgl. dazu o. S. 13 Anm. 17 und Piérart 2006, 18f. mit Anm. 43. Zum Fest der Heraia vgl. etwa Nilsson 1957, 42–45; Burkert 1972, 181–189.

679 Vgl. dazu Pitéros 1998, 190f. 198.

680 Hall 1995, 612.

681 Vgl. dazu etwa Piérart 2003; Kulesza 2004; Piérart 2004a; Piérart 2004b, 602–606; Bearzot 2006.

682 Zum amykläischen Fest der Hyakinthia vgl. etwa Nilsson 1957, 129–140; Burkert 1975; Bruit 1990; Brulé 1992; de Polignac 1995, 64–68.

683 Vgl. dazu etwa DNP XI (2001) 785–790 s. v. Sparta (K.-W. Welwei).

684 Athen. 4, 173, 174.

685 Kienast 1996b, 133; Kienast 2007, 203.

686 Vgl. dazu auch Lohmann 2007a, 388 zur Heiligen Strasse zwischen Milet und Didyma: „Die ‚Heilige Strasse‘, die seit Ende der siebziger Jahre von P. Schneider erforscht wird, ist nicht die einzige, aber wahrscheinlich eine von zwei Fahrstrassen, was ihr dank einer genialen Trassenführung als denkbar kürzeste – und entgegen verbreiteten Fehleinschätzungen auch sehr bequeme – Verbindung zwischen dem Norden und dem Süden der Milesia eine kaum zu unterschätzende Bedeutung verleiht. Dabei würde es ihrer grossen strategischen und ökonomischen Rolle kaum gerecht, wollte man sie ausschliesslich unter sakralen Aspekten sehen oder ihre Funktion gar auf diese einschränken.“

Etablierung einer neuen gemeinsamen Polisidentität verhindert werden.

Heilige Strassen verbanden aber nicht nur die neuen politischen Zentren der Poleis mit den umliegenden Kultstätten im Hinterland und den Häfen an den Küsten. Sie erschlossen gleichfalls die bereits bestehenden oder neu angelegten Nekropolen, indem diese als vormalige Schauplätze der Machtgewinnung lokaler Hetairien und Führungsgeschlechter nun anlässlich polisgemeinschaftlicher Prozessionen als Bitt- und Opferstationen besucht wurden. Damit wurde auch auf der Ebene der Vorfahren- und Ahnenverehrung den lokalen Partikularkräften eine neue Polisidentität übergestülpt. Nicht zufällig dürften gerade die ‚Gründergräber‘, die Gräber der als Heroen verehrten *oikistai* oft an Heiligen Strassen gelegen haben und seit dem 6. Jh. v. Chr. als integrale Bestandteile eines Poliskultes aufzufassen sein⁶⁸⁷. Zu erwähnen wäre hier etwa das Grab des Heros Ktistes Neileos, welches nach Pausanias vor den Toren der Stadt Milet lag⁶⁸⁸. Das Heroon von Battos I in Kyrene lag auf der an der *Skyrota* gelegenen Agora⁶⁸⁹ und das Grab des Ktistes Andraimon an der Heiligen Strasse von Kolophon nach Klaros⁶⁹⁰. Vor diesem Hintergrund ist nun freilich auch die Errichtung von aufwendigen Grabmonumenten wie Grabkoren und Grabkuroi, Löwen, Sphingen usw. besonders bedeutungsvoll⁶⁹¹. Sie bezeugen, wie attraktiv die lokalen Grabbezirke durch ihre Integration als Stationen in die polisgemeinschaftlichen Feld- und Flurprozessionen für die Selbstdarstellung mächtiger *gene* und Hetairien im Umland einer Polis geworden waren. Heilige Strassen hatten offenbar – soweit sich dies belegen lässt – auch immer den Aspekt einer Gräberstrasse. Aufgrund der jüngsten türkischen Ausgrabungen gilt dies auch für die Heilige Strasse, welche die seleukidische Gründung Stratonikeia (erste Hälfte des 3. Jhs. v. Chr.) mit dem Hekateheiligtum in Lagina verband. Auf eine ältere Besiedlung von Stratonikeia wiesen bereits bronzzeitliche Grabbeigaben, spätgeometrische Keramik sowie zwei Kammergräber 3 km nördlich auf dem Arkdağ tepesi hin⁶⁹². Dies bestätigen die Notgrabungen in der Nekropole östlich der

Prozessionsstrasse nach Lagina. Neben klassischen, hellenistischen und römischen Gräbern konnten dabei auch archaische Bestattungen aufgedeckt werden⁶⁹³. Die Heilige Strasse nach Lagina hatte demnach ebenfalls den Charakter einer Gräberstrasse. Allein mit dem Nachweis von archaischen Gräbern lässt sich allerdings nicht darauf schliessen, dass die Heilige Strasse nach Lagina bereits in archaischer Zeit angelegt wurde und die von Strabon erwähnte jährliche Panegyris bereits zu diesem Zeitpunkt stattfand⁶⁹⁴. Die Erforschung von Kolophon und der von Pausanias erwähnten Prozessionsstrasse⁶⁹⁵ zum ursprünglich als autochthon geltenden Orakelheiligtum des Apollon von Klaros⁶⁹⁶ steht noch ganz aus⁶⁹⁷.

Zur Erschliessung von Binnenräumen und der Definition eines polisgemeinschaftlichen ‚Territoriums‘ im 6. Jh. v. Chr.

Vor dem Hintergrund der sich im 6. Jh. v. Chr. etablierenden und konsolidierenden Polismgemeinschaften lässt sich nun auch die Frage erneut aufwerfen, inwiefern eine Heilige Strasse auch die Zugehörigkeit eines extraurbanen Heiligtums zu einer Polis verdeutlichen konnte und damit als symbolische Inbesitznahme des umliegenden Territoriums zwischen Stadt und Heiligtum aufzufassen ist. Für das späte 8. und 7. Jh. v. Chr. wurde bereits festgehalten, dass alle hier besprochenen Heiligtümer nicht als diejenigen einer bestimmten Polis bzw. eines bestimmten Siedlungsverbandes, sondern als intergruppalen Treffpunkte der in der Umgebung siedelnden Lokalgruppen fungierten, welche diese überregional mit auswärtigen Eliten vernetzten. Vor diesem Hintergrund erübrigt sich auch die Frage, zu welcher Polis ein bestimmtes Heiligtum ‚gehörte‘ und inwiefern die Lage dieser intergruppalen Heiligtümer vor dem 6. Jh. v. Chr. Ausdruck territorialer Interessen eines Polisverbandes sein kann⁶⁹⁸. Mit der Herausbildung der

693 Vgl. dazu Tirpan – Söğüt 2006, bes. 595.

694 Strab. 14, 2, 25: „In dem Gebiet der Stratonikeer liegen zwei Heiligtümer: in Lagina das der Hekate, das sehr berühmt ist und jedes Jahr grosse Menschenmengen zu seinem Fest zieht, und in der Nähe der Stadt das des Zeus Chrysaoreus, das allen Karern gemeinsam ist und wo sie zusammenkommen um zu opfern und sich über die gemeinsamen Angelegenheiten zu beraten.“ Übersetzung nach Radt 2005, 77.

695 Paus. 7, 3, 4: „Die in dem Kampf [gegen Lysimachos und die Makedonen] gefallenen Kolophonier selbst und Smyrnaier haben ihr Grab am Wege nach Klaros links vom Wege.“ Übersetzung nach Eckstein 1986/1987, 151.

696 Zum Apollonheiligtum von Klaros vgl. zuletzt etwa de La Genière 1998a; de La Genière 1998b; de La Genière 1999; de La Genière 2007 mit der weiteren Literatur.

697 Zu der hellenistisch-römischen ‚Heiligen Strasse‘, welche von den Propyläen im Süden entlang zahlreicher Ehrenmonumente zum Apollontempel führte vgl. Étienne – Varène 2004.

698 Für das Heraion von Argos wurde beispielsweise Argos (so etwa DNP I (1996) 1071 s. v. Argos (Y. Lafond), Mykene (Hall 1995, bes. 613) oder eine unabhängige Priesterschaft (Ström

687 Vgl. dazu auch Herda 1998, 42–47 mit Verweis auf weitere, an den Ausfallstrassen einzelner Poleis liegende ‚Gründergräber‘, etwa das ‚Heroon‘ beim Westtor in Eretria.

688 Paus. 7, 2, 6. Vgl. dazu Herda 2006, bes. 348.

689 Vgl. dazu u. S. 94–96.

690 Paus. 7, 3, 5. Vgl. dazu Herda 1998, 44 mit Anm. 359.

691 Vgl. dazu etwa o. S. 54f. Anm. 393 (archaischer Grablöwe Ephesos). 60f. (Löwengrab Milet). 68f. (Grabkuroi, Löwen und Sphingen aus dem Bereich der Heiligen Strasse von Athen nach Eleusis). Freilich wäre es verlockend, aus diesem Befund darauf zurückzuschliessen, dass die polisgemeinschaftlichen Prozessionen nach Eleusis bereits am Beginn des 6. Jhs. v. Chr. eingeführt wurden.

692 Vgl. dazu etwa DNP XI (2001) 1047 s. v. Stratonikeia (H. Kaltsch) mit der Literatur.

neuen Lebensweise in urbanen Verbänden konnte sich dies in der Abfolge vom 7. zum 6. Jh. v. Chr. entscheidend verändern.

Wie schon erwähnt, richtete sich die Wegführung der hier behandelten Heiligen Strassen immer auch nach der Lage bereits bestehender Kultstätten im Um- und Hinterland der neuen Poleis. Im Verlauf der Zeit kamen an diesen sakraltopographischen Achsen weitere neuingerichtete Kultplätze dazu. Dies ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass durch die Errichtung einer Heiligen Strasse Binnenräume territorial erschlossen und die sakrale Bindung der Polis nicht nur an das wichtigste Heiligtum, sondern auch an weitere, im Umland der Polis liegende Kultstätten hergestellt werden sollte. In diesem Sinne kann eine Prozessionsstrasse tatsächlich als das „sakral-topographische Rückgrat“ bzw. als „Achse“ des (kultischen) Territoriums einer Polis bezeichnet werden, wie dies F. de Polignac vorschlägt⁶⁹⁹. Gleichfalls spricht T. Hölscher von den Prozessionsstrassen als sakralen Achsen des Polisterritoriums⁷⁰⁰. Indem nun grosse Prozessionsgemeinschaften, in welche die wesentlichen Partikularkräfte, Abstammungsgemeinschaften und politischen Führungsgruppen integriert waren, diesen Weg beschritten, wurde der Anspruch auf das zu durchschreitende Gebiet mit seinen Kultstätten für jedermann eindrücklich vor Augen geführt. Durch diesen Prozessionsakt als *événements en public* wurde überhaupt erst ein übergeordneter Raum eines gemeinsamen Poliskultes Schritt für Schritt erfahrbar, was auf einer sozio-religiösen Ebene ein Zusammengehörigkeitsgefühl als Polismgemeinschaft hervorbrachte. Dieses Vorgehen zielte darauf ab, einen Rückfall in zersiedelte Lokalgruppen oder Blutfehden zwischen gegnerischen *gene* oder Hetairien, also einen Rückschritt ins ‚Vor-Polis-Zeitalter‘ bereits im Vorfeld auszuhebeln.

Dieses politische Ziel dürfte im Falle von Samos Hauptgrund für die Errichtung der Heiligen Strasse bzw. die damit verbundene Einführung der polisgemeinschaftlichen Prozessionen von der Stadt bis hin zum extraurbanen Heiligtum der Hera gewesen sein, da das Hauptsiedlungsgebiet bereits für das 7. Jh. v.

Chr. klar zu lokalisieren ist. Der ‚territoriale Aspekt‘ hat dabei offenbar eine untergeordnete Rolle gespielt. Zumal mit der ‚Nordsüdstrasse‘ auch für das 6. Jh. v. Chr. ein – zwar weniger repräsentativ ausgestalteter – Zugang für die Bewohner der Siedlungen vom Innern der Insel her bestand.

Im Falle der Heiligen Strasse von Athen nach Eleusis konnten durch die archäologischen Ausgrabungen bisher nur die wenigsten Kultstätten nachgewiesen werden, welche nach Pausanias an dieser Prozessionsstrasse zu lokalisieren sind⁷⁰¹. Es lassen sich aber zusätzlich auch von Pausanias nicht erwähnte Kultstätten anfügen, die einstmal in die polisgemeinschaftliche Kulttopographie Athens integriert waren. Beim ersten Heiligtum, welches ausserhalb der Stadt passiert wurde, handelte es sich um eine Kultstätte für Demeter und Kore, wo auch Athena und Poseidon verehrt wurden. Zugleich markierte das Heiligtum die Stelle, an welcher im Mythos der Athener Phytalos die wandernde Demeter gastfreundschaftlich aufgenommen hatte⁷⁰². Die enge Verlinkung in Kult und Mythos zwischen dem Kult in Eleusis und den Kulturen von Athena Polias und Poseidon Erechtheus lässt sich häufig belegen⁷⁰³. Wie oben anhand der Institutionalisierung der sakral-politischen Führungsämter ausgeführt wurde, lassen sich für die erste Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. konkrete Massnahmen erkennen, mit der Absicht, die einzelnen am Kult in Eleusis beteiligten Hetairien stärker in einen gemeinschaftlich organisierten Poliskult zu integrieren. Unter diesem Gesichtspunkt ist es daher durchaus bemerkenswert, wenn nach Pausanias der Palast des Krokon, des Ahnen der Hetairie der Krokonidai und das Grab des Eumolpus, des Begründers der Hetairie der Eumolpidai direkt an der Heiligen Strasse lagen⁷⁰⁴. Die damit verbundene Botschaft ist eindeutig, obwohl nicht davon auszugehen ist, dass die Prozession nach Eleusis an diesen Kultstätten Station machte. Indem sich die einzelnen Hetairien zu einem integralen Bestandteil eines gemeinschaftlich organisierten Poliskultes ‚vereinten‘, wurden dies bis zu einem gewissen Grade auch deren Kult(stätten). Das Repräsentationsbedürfnis der einzelnen Hetairien wurde dabei in keiner Weise beschnitten, indem die Bedeutung dieser Hetairien für die athenische Polisgemeinschaft und den Kult in Eleusis durch die an der Heiligen Strasse liegenden Kultstätten für jedermann sofort ersichtlich war. In diese Richtung könnte auch die Zerstörung

1988, 197–200) vorgeschlagen, während Böhringer 2001, 220f. von einer ‚gemeinsamen‘ Nutzung des Heraions durch die Poleis Argos und Mykene ausgeht. Vgl. dazu auch Piérart 2006, 18 Anm. 43: „On admettra volontiers qu’après la mainmise des Argiens sur la plaine, l’Héraion avec la procession qui y conduisait, symbolisait pour la ville la possession du territoire. Mais pourquoi, dans un premier temps, le sanctuaire n’aurait-il pas été un lieu de rassemblement, qui a pu contribuer à forger le sentiment des habitants de la pleine d’appartenir à un même groupe? En effet, il ne diffère pas essentiellement du sanctuaire de l’*ethnos* des Phocidiens à Hyampolis, qui était aussi un lieu de rassemblement.“ Vgl. dazu auch grundsätzlich Auffahrt 2006.

699 Vgl. etwa de Polignac 1995, 40. 154.

700 Hölscher 1998, 74–83.

701 Vgl. dazu o. S. 69.

702 Vgl. dazu Graf 1996, 63: „Where in myth Demeter had met a representative of Athens, in ritual the Eleusinian deities received cult together with the patron deities of the city: it was here that the procession definitely took leave of Athens.“

703 Vgl. dazu ausführlich Sourvinou-Inwood 1997, bes. 144–150; Valdés Guía 2002, bes. 203–212. Zu der Bedeutung der Oschophoria und der Skirophoria vgl. u. S. 87 Anm. 707.

704 Paus. 1, 38, 2. 3.

bzw. Auffassung des abseits der Heiligen Strasse gelegenen ‚Heiligen Hauses‘ gegen Ende des 7. Jhs. v. Chr.⁷⁰⁵ interpretiert werden, indem sich die dezentrale Lage nicht mehr mit dem Repräsentationsbedürfnis der zuständigen Hetairie verbinden liess. Ebenso wie die Errichtung des ‚solonischen‘ Telesterions zielte die umfassende Neuordnung des heiligen Bezirkes jetzt ganz auf die Bedürfnisse ab, welche sich mit der Einführung eines polisgemeinschaftlichen Kultes ergaben. Die Bauten wurden jetzt vollumfänglich auf die Heilige Strasse und auf eine von dort ankommende Prozession ausgerichtet.

Dadurch liess sich ebenso die Intergruppalität und damit auch die ‚Neutralität‘ des Kultplatzes in Eleusis für die einzelnen Hetairien aufrechterhalten, welche während der *stasis* im späteren 7. Jh. v. Chr. besonders bedroht gewesen sein dürften. So mag man sich die Frage stellen, was es für die am Kult in Eleusis beteiligten Hetairien bedeutet hätte, wenn es der Hetairie des Kylon, der bekanntlich mit der Tochter des Tyrannen Theagenes von Megara verheiratet war, im Jahre 632 v. Chr. tatsächlich gelungen wäre, die Tyrannis zu erlangen⁷⁰⁶. Athen befand sich um 600 v. Chr. mit Megara bereits seit einiger Zeit in einem Konflikt um den Besitz der Insel Salamis. Die Errichtung einer Heiligen Strasse nach Eleusis, durch welche das Territorium der Polis zu dieser Zeit eindeutig definiert wurde, muss deshalb besonders bedeutsam erscheinen⁷⁰⁷.

Die Frage nach dem ‚territorialen integrativen Aspekt‘ einer Heiligen Strasse lässt sich im Falle der Prozessionsstrasse von Milet nach Didyma besonders gut beleuchten. Während K. Tuchelt davon ausgeht, dass

Didyma in vorhellenistischer Zeit wohl noch nicht unter dem Verfügungsrecht der Polis Milet stand und die Heilige Strasse daher lediglich in der Nordhälfte der Strasse durch milesisches Territorium führte⁷⁰⁸, vertreten insbesondere N. Ehrhardt sowie A. Herda und H. Lohmann⁷⁰⁹ die Meinung, dass Didyma, wie Teichiosa im Südosten, Assesos im Nordosten⁷¹⁰ und das Poseidon-Enipeusheiligtum an der Südwestspitze der milesischen Halbinsel⁷¹¹ spätestens seit der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. zum milesischen Territorium gehört haben⁷¹². Der Errichtung der Heiligen Strasse um die Mitte des 6. Jhs. v. Chr. fällt in dieser Diskussion freilich eine Schlüsselrolle zu. Während K. Tuchelt aufgrund seiner Vorannahme davon ausgeht, dass sich die Prozession nach Didyma nur unter der Zustimmung der Priesterschaft der Branchidai einführen liess⁷¹³, ist für N. Robertson gerade der ‚territoriale Aspekt‘ einer der wichtigsten Punkte für die Einführung der jährlichen Prozessionen, indem nun Griechen und Karer in einer gemeinsamen, offiziellen

705 Vgl. dazu o. S. 28 mit Anm. 138.

706 Zur literarischen Verbindung zwischen dem gescheiterten Machtergreifungsversuch des Kylon bzw. der Entführung des ‚Kylonischen Frevels‘, der Figur des Epimenides, Solon und Eleusis vgl. Sourvinou-Inwood 1997, 154–159; Sourvinou-Inwood 2003, 27.

707 Vgl. etwa Sourvinou-Inwood 1997; Valdés Guía 2002, 243: „[...] the conquest of Salamis and the consolidation of the Eleusis territory [...] caused the manipulation, the reorganisation and the establishment of some cults and rituals. [...] Salamis conquest provoked the introduction of some heroes in Phalerus (the ancient port of Athens), who were inserted in some pre-existent cults or festivals, and related with certain Athenian families linked with the sea and the navigation, as the Philaidai and the Salaminioi, who reorganised in this moment their genealogies in order to insert in them the salaminian figure of Ajax. [...] We have deduced from Plutarch's description of the conquest of Salamis (narrated on a „mythical“ or ritualised form), that it involved a reorganisation of a festival, the Oskophoria, with the introduction of the salaminian goddess, Skira identified with Athena. [...] Probably another festival became also altered in Solon's reform of the Calendar: the Skirophoria. In this case the salaminian goddess is established in another crucial place in the Athenian relation with Megara: the sacred way to Eleusis. [...] Lastly, there are some traces of an important reorganisation of the Eleusinian Mysteries at the beginning of the VI century B.C., as it may be supposed from the legislation of Solon about them.“

708 Vgl. dazu Didyma 1996, 238f. mit Anm. 251. Dort wird darauf hingewiesen, dass in der Diskussion über das Verhältnis von Milet zu Didyma in vorhellenistischer Zeit nicht zwischen einer sakralen Bindung der Polis an das Heiligtum und einem Verfügungsrecht über das Heiligtum unterschieden wird. Vgl. dazu auch Parke 1985, 60: „The picture of Branchidae in the archaic period managing a traditional establishment in territory dominated by the Ionian colony Miletus has to rest largely on hypothesis.“ Vgl. dazu auch Tuchelt 1988, 430–433; DNP III (1997) 544f. s. v. Didyma (K. Tuchelt).

709 Ehrhardt 1998; Herda 2006, bes. 447; Lohmann 2007a. Zustimmung auch Niemeier 1999, 398. Nach Ehrhardt 1998, bes. 15f. gibt es für die Existenz eines Priesterverbandes von Branchiden in historischer Zeit keinerlei Indizien: Der Begriff Branchidai sei damals nur als alternatives Toponym für Didyma gebraucht worden, für das Heiligtum als in vorhellenistischer Zeit selbständig handelnde politische Einheit gebe es keine Zeugnisse und die älteste literarische Quelle (Herodot) sehe Didyma als milesisch an.

710 Nach Ehrhardt 1983, 20f.; Ehrhardt 1998, bes. 19 Anm. 33 lässt sich eine milesische Herrschaft über Teichiosa im 6. Jh. v. Chr. nicht sicher nachweisen. Vgl. dazu hingegen Herda 2006, 339f.

711 Vgl. dazu Herda 1998, 11–16.

712 Vgl. dazu unter Einschluss der Ergebnisse des in der Milesia durchgeführten Surveys Lohmann 2007a. Als Ergebnis dieser Forschungen hält Lohmann 2007a, 389 fest: „Wer gehofft hatte, das archaische Milet in seiner Chora zu finden, sieht sich getäuscht. Die wenigen, überdies disparaten Befunde ergeben nur ein unvollständiges und in vieler Hinsicht auch unklare Bild. Immerhin zeichnet sich für die archaische Zeit eine vierstufige Siedlungsstruktur ab, die neben der Metropole Milet kleinere Siedlungsagglomerationen wie Assesos, Argasa und Teichioussa umfasste sowie mit Didyma ein ausserstädtisches Heiligtum von weit überregionaler Bedeutung. Die Basis der Siedlungshierarchie bilden überall hin verstreute, aber archäologisch nur schwer fassbare Einzelgehöfte, darunter folgen noch (ephemäre?) Hirtenstationen auf der milesischen Hochebene. Karische Präsenz ist dort nicht zu belegen, sondern scheint sich ganz auf den äussersten Südosten der Halbinsel zu beschränken. Den infrastrukturellen Ausbau seiner Chora fördert Milet nachhaltig durch den Bau der Heiligen Strasse von Milet nach Didyma, andere Strassenverbindungen sind zu vermuten, aber archäologisch nicht zu fassen.“

713 So Tuchelt 1988, 432.

Zeremonie vereint wurden⁷¹⁴. Ähnlich verdeutlicht für A. Herda die Heilige Strasse nach Didyma die territoriale Zugehörigkeit des extraurbanen Heiligtums zu der Polis⁷¹⁵. In Anlehnung an F. Graf⁷¹⁶, wird insbesondere auf die Wichtigkeit von Anfangs- und Endpunkt der Heiligen Strasse hingewiesen, indem diese – gleichsam als ‚Pole‘ – von je einem Apollonheiligtum gebildet werden: „Apollon ist denn auch als der wichtigste Gott Milet’s zu bezeichnen. Als ‚Didymeus‘ ist er der gräzisierte Gott des einheimisch-karischen Ortes Didyma, der unter die Kontrolle des von ionischen Griechen besiedelten Milet geriet, als dieses sein Territorium ausweitete.“⁷¹⁷

Wie oben ausgeführt, gilt es in erster Linie zu berücksichtigen, dass Kultplätze wie das Apollonheiligtum von Didyma für das 7. Jh. v. Chr. insbesondere unter dem Gesichtspunkt intergruppaler Treffpunkte einzelner Gruppen sowie einer überregional vernetzten Elite zu beurteilen sind. Gerade unter dem Eindruck der *stasis* dürfte die Intergruppalität und damit auch die ‚Neutralität‘ des gemeinsamen Kultplatzes besonders bedroht gewesen sein. Gelang es jedoch, die einzelnen, an einem intergruppalen Kultplatz beteiligten Hetairien einer Siedlungsgemeinschaft und der umliegenden Orte unter einem Poliskult zu subsumieren, konnte damit nicht nur die Intergruppalität und die ‚Neutralität‘ des Kultplatzes aufrecht erhalten werden. Zugleich liess sich dadurch ein gemeinsames Territorium der am Poliskult beteiligten Gruppen definieren. In Milet erscheint die Einbindung verschiedener Hetairien durch ein gemeinsames Ritual in einen gemeinschaftlich organisierten Poliskult besonders bedeutsam, indem auch die im Umland liegenden Kultstätten einzelner Hetairien in diesen Poliskult miteinbezogen wurden. Da im Falle von Milet nicht

nur die Bewohner einer bestimmten Siedlungsgemeinschaft von der *stasis* betroffen waren, sondern zugleich auch die Bewohner des Umlandes, liess sich zum einen die Kohäsion zwischen den teils gegnerischen Hetairien der milesischen Siedlungsgemeinschaft sowie derjenigen der umliegenden Siedlungen entscheidend erhöhen. Zum andern wurde dadurch ein zumindest sakraltopographisch definiertes Territorium festgelegt, indem die polisgemeinschaftliche Prozession auf ihrem Weg nach Didyma an den einzelnen Kultstätten Station machte. Diese wurden spätestens durch die Abfassung des spätarchaischen Kultgesetzes zu einem integralen Bestandteil des milesischen Poliskultes. A. Herda erkennt in Dynamis (2. Prozessionsstation) die Personifikation der ‚Amtsgewalt‘ der milesischen Magistrate und in (Apollon) Phyllos (5. Prozessionsstation) den Schutzgott der milesischen Phylen, wobei es bei der Prozessionsstation beim Heiligtum des Kelados (4. Prozessionsstation) darum ging, eine Symbolfigur der Landnahme in den Poliskult einzubeziehen⁷¹⁸: „Durch die Kulttopographie sind somit weitere Hinweise darauf gefunden, dass die milesische Halbinsel bereits in archaischer Zeit, mindestens seit der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts v. Chr., zum Territorium der Stadt gehörte.“⁷¹⁹

Von besonderem Interesse ist diesbezüglich die Statue des Chares bzw. die Prozessionsstation bei den Χαρέω ἀνδριάντες⁷²⁰. Gemäss der Stifterinschrift wurde die Sitzstatue⁷²¹ in ein Apollonheiligtum geweiht. Die naheliegendste Lösung ist zweifellos das Apollonheiligtum von Didyma. Erstaunlicherweise wurde diese Annahme in der Forschung nicht weiter verfolgt. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass die Statue von Anbeginn an der Heiligen Strasse bzw. in einem eigenen Kultbezirk ausserhalb des Apollonheiligtums aufgestellt wurde⁷²².

Aufgrund der plausiblen Annahme von A. Herda, dass die Station „bei den Standbildern des Chares“ bereits integraler Bestandteil des spätarchaischen Kerntextes der ‚Molpoi-Satzung‘ war⁷²³, kann angenommen werden, dass die vormals im Apollonheiligtum aufgestellte Statue des Chares zeitgleich oder kurze Zeit nach der Errichtung der Heiligen Strasse in einen eigenen Kultbezirk ausserhalb des Apollonheiligtums überführt wurde⁷²⁴. Zu diesem Zeitpunkt müssen neben

714 Robertson 1987, 378; Ehrhardt 1998, 17 interpretiert die Anlage der Heiligen Strasse – wie die Errichtung des Poseidon-Altars am Kap Poseidoni/Monodendri – als Elemente „[...] einer kultischen Besetzung der Halbinsel [...], die freilich nur Ergebnis milesischer Bemühungen sein kann“. Zudem verweist er auf das Fragment eines spätarchaischen Kultgesetzes aus Didyma, das darauf hinweist, dass Didyma offenbar bereits damals wie ein milesisches Heiligtum behandelt wurde. Zur Inschrift vgl. W. Günther, 7. Inschriftenfunde 1978 (nr. 1–3) und 1979 (nr. 4 und 5) aus Didyma, in: Tuchelt 1980, 167–170 Nr. 4.

715 Herda 2006, bes. 175. 448f.

716 Graf 1996, 60f. spricht im Zusammenhang mit der Prozession vom Delphinion in Milet nach Didyma von einem Verhältnis der „Bipolarität“ zwischen Ausgangs- und Zielpunkt, weshalb die wichtigste Funktion der milesischen Prozession darin bestanden habe, Stadt und ausserstädtisches Heiligtum miteinander zu verbinden. Den Prozessionsritus wertet er als Zeichen dafür, dass Milet und Didyma eng zusammengehörten: „The procession thus has one major function: to connect the outlying sanctuary with the city. [...] Didyma and its Apollo are closely attached to the town of Miletus, its oracle belongs to and serves the interests of the Milesian state.“ (Graf 1996, 61). Vgl. dazu auch Graf 1995, 103, wo Didyma als „Teil der milesischen Kultur“ bezeichnet wird.

717 Herda 2006, 449.

718 Zur engen Verbindung dieser Prozessionsstationen mit dem milesischen Poliskult vgl. Herda 2006, bes. 289–293. 302–317.

719 Herda 2006, 310.

720 Zur Statue des Chares und der Prozessionsstation bei den Χαρέω ἀνδριάντες vgl. o. S. 63.

721 Zum Sitzbild des Chares als einem frühen griechischen Porträt vgl. Herda 2006, 332–338 mit der weiteren Literatur.

722 Vgl. dazu o. S. 63 mit Anm. 473.

723 Vgl. dazu Herda 2006, 331.

724 Zu der sekundären Aufstellung der archaischen Sitzstatuen am Rande der Heiligen Strasse bei Didyma und zum Zeit-

derjenigen des Chares noch weitere Statuen aufgestellt worden sein, da im Kultgesetz von den *Χαρέω ἀνδριάντες* die Rede ist⁷²⁵. Die Frage, ob Chares, der sich in der Stifterinschrift als *ἀρχὸς Τειχιόσης* bezeichnet, als ein lokaler Dynast bzw. Tyrann⁷²⁶ oder aber als ein milesischer Beamter⁷²⁷ aufzufassen ist und ob die Siedlung Teichiosa, die wahrscheinlich am heutigen Golf von Akbuk ganz im Südosten der milesischen Halbinsel lag⁷²⁸, tatsächlich zum Territorium des archaischen Milet gehörte⁷²⁹, ist dabei sekundär. Falls mit oder kurz nach der Errichtung der Heiligen Strasse für Chares ein eigener Bezirk mit einem polisgemeinschaftlichen ‚Heroenkult‘⁷³⁰ an der Heiligen Strasse von Milet nach Didyma geschaffen wurde und damit – wie die Kultsatzung impliziert – als ein integraler Bestandteil des milesischen Poliskultes aufzufassen ist, wird die dadurch vermittelte Botschaft und der Anspruch – nämlich die Zugehörigkeit von Teichiosa zur milesischen Polisgemeinschaft – eindeutig.

Im Spannungsfeld zwischen Machtwettkampf und Gemeinschaftswerk – Zum monumentalen Ausbau intergruppaler Heiligtümer und der Tyrannis im 6. Jh. v. Chr.

Wirft man einen Blick auf die monumentale Ausgestaltung der Heiligen Strassen innerhalb der Teme-

ne der regionalen und überregionalen Heiligtümer, scheinen sich die sozial-politischen Veränderungen seit dem späten 7. Jh. v. Chr. nicht nur allein im monumentalen Ausbau von Heiligen Strassen, sondern zugleich in einer Art Monumentalisierung der Repräsentation und Affirmation lokaler und regionaler Elite- und Hetairieverbände entlang ihrer Ränder fassen zu lassen. Während sich die polyfunktional als Schatz-, Kultgeräte- und Bankethäuser genutzten Bauten im Heraion von Samos im 7. Jh. v. Chr. noch um den Altarplatz gruppierten, wurden diese im 6. Jh. v. Chr. entlang der Heiligen Strasse errichtet und damit in einer monumentaltopographisch auffälligen Weise auf die grossen Prozessionen als *événements en public* im polisgemeinschaftlichen Kultleben ausgerichtet. An solchen grossen Kultfesten konnten nun die verschiedenen Elitegruppierungen einer Polis in ihren ‚Clubhäusern‘, Hallen und Zelten entlang der Heiligen Strasse vor den Augen aller Polisbewohner prunken und protzen. Kein Ort in der Polis war besser geeignet als die Trasse-Ränder Heiliger Strassen, um Alter, Reichtum und Bedeutung der eigenen Hetairie durch besonders aufwendig inszenierte Bankette und Weihen eindrucksvoll zu demonstrieren. Letztere waren ausserhalb des Festbetriebs in den ‚Clubhäusern‘ unter Verschluss sicher verwahrt. Sie wurden aber bei grossen Opferfesten hervorgeholt und als Bankettgerät und -geschirr eingesetzt, um den Reichtum der eigenen Gruppe im Freien gegenüber allen anderen Festteilnehmern zur Schau zu stellen.

Besonders eindrücklich muss vor diesem Hintergrund der Kultbezirk auf dem *Ἄκρον* gewesen sein, wo sich eine einflussreiche milesische Hetairie an einer topographisch auffälligen Stelle an der Heiligen Strasse zwischen Milet und Didyma⁷³¹ bereits kurz nach der Errichtung des Prozessionsweges ein eigenes kleines Heiligtum errichtet hatte⁷³². Im Fall des ‚Heiligen Hauses‘ in Eleusis ist am Ende des 7. Jhs. v. Chr. sogar eine Verlegung des dort bis anhin vollzogenen Heroenkults an die Heilige Strasse sehr wahrscheinlich⁷³³. Noch zu Pausanias Zeiten fanden sich überdies die Kultstätten der Krokonidai und der Eumolpiden direkt an der Heiligen Strasse⁷³⁴.

punkt der Neuaufstellung der Sitzbilder entlang der Heiligen Strasse vgl. Herda 2006, 331f. und o. S. 12 mit Anm. 12.

725 Wie Herda 2006, 333f. festhält, erlaubt diese Formulierung keinen Hinweis auf das Geschlecht der aufgestellten Personen. Daher können durchaus auch einige der weiblichen Sitzfiguren, welche an der Heiligen Strasse gefunden wurden, zu den *Χαρέω ἀνδριάντες* gehört haben.

726 In der Forschung erkennt man in Chares zumeist einen lokalen Dynasten, der sich in der Art orientalischer Herrscher thronend präsentierte. Vgl. dazu etwa Tuchelt 1970, 173; Martini 1990, 195; Herda 1995a, 124f.; Didyma 1996, 233; Krumeich 1997, 21; M. Bergmann, Repräsentation, in: Borbein u. a. 2000, 176; Graf 1996, 61 bezeichnet Chares als einen „[...] local king [...]“.

727 Ehrhardt 1983, 20f. mit Anm. 93 mit der weiteren Literatur. In diesem Sinne auch Herda 2006, 338–342 mit der weiteren Literatur.

728 Vgl. dazu Herda 2006, 339 mit Anm. 2413 mit der weiteren Literatur.

729 Ehrhardt 1983, 20f.; Ehrhardt 1998, bes. 19 Anm. 33 lässt die Frage, bezüglich der Zugehörigkeit Teichiosas zum Territorium des archaischen Milets unentschieden. Vgl. dazu hingegen Herda 2006, 339: „Stimmt die Lokalisierung Teichiosas [...] ganz im Südosten der milesischen Halbinsel durch W. Voigtländer und H. Lohmann, erscheint es sehr wahrscheinlich, dass die strategisch an einem so wichtigen Punkt gelegene Siedlung [...] bereits spätestens im 6. Jahrhundert v. Chr. zum Territorium Milets gehört hat, wie dann etwa auch zur Zeit des Thukydides.“ Vgl. dazu Lohmann 2007a, bes. 365–371.

730 Herda 2006, 343 geht davon aus, dass sich Chares in der Ausübung seines Amtes als *ἀρχὸς* von Teichiosa für die Polis Milet besonders verdient gemacht habe, etwa durch die Abwehr eines militärischen Angriffs auf die Südostgrenze des milesischen Territoriums. Nach seinem Ableben sei die Ehrung durch den Gesang eines Paion vor der Statue erfolgt und damit „[...] die Heroisierung von Staats wegen [...]“.

731 Während Tuchelt u. a. 1989, 215 noch auf einen natürlichen Felsporn direkt oberhalb der Halbkreisbasis mit den Sitzstatuen verweist, welcher genau in ihrer Mittelachse liegt und daher ein mögliches konstitutives Element für die Errichtung des Kultbezirks gewesen sein könnte, wird in Didyma 1996, 237f. einzig auf die besondere topographische Lage verwiesen.

732 Herda 2006, 343–348 erkennt in den auf der Halbkreisbasis aufgestellten Sitzbildern Selbstdarstellungen der in dem *genos* bzw. der Phratie oder Patria vereinigten einzelnen Oikoi, die jeweils durch ein Paar der Sitzbilder des Oikosherren und der Oikosherren vertreten wurden.

733 Vgl. dazu o. S. 86f.

734 Paus. 1, 38, 2. 3. Vgl. dazu auch die an der Westseite des Dionysosheiligtums von Yria im späten 6. Jh. v. Chr. oder in klassischer Zeit über zwei Vorgängerbauten beiderseits des

Über den Aufstellungsort der auf der Athener Akropolis seit dem zweiten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. errichteten ‚Clubhäuser‘ lassen sich keine gesicherten Aussagen mehr machen. Die Monumentalisierung der elitären Statusrepräsentation lässt sich aber bereits am Ende des 7. Jhs. v. Chr. in Gestalt überlebensgrosser Kuroi fassen. Diese werden am Fuss grosser Grabtumuli in Athen und im attischen Umland sowie später anstelle der geometrischen Dreifüsse und der orientalisierenden Kessel auf der Akropolis errichtet⁷³⁵. Anders als A. Scholl sollte man diesen Paradigmenwechsel in der ‚Weihgeschenkpolitik‘ der Elite jedoch nicht im Sinne einer ‚Adelskrise‘ beurteilen⁷³⁶, sondern ihn viel eher auf die veränderten Rahmenbedingungen des Zusammenlebens in den neuen Polisgemeinschaften am Ende des 7. Jhs. v. Chr. zu-

Heiligtumtores errichteten quadratischen Räume von ca. 6,40 x 6,40 m, die sich über eine Vorhalle mit hölzernen Säulen auf das Heiligtum öffnen. Diese Gebäude werden von den Ausgräbern schlüssig als Banketträume für je 11 Klinen gedeutet. Vgl. dazu vorläufig Gruben 1997, 354f. mit Abb. 70; Gruben 2001, 378. 380; Lambrinoudakis 2002, 7f. mit Abb. 6; Leypold 2008, 156f.

735 Vgl. dazu Scholl 2006, 121–123. Ohne hier weiter auf die Frage eingehen zu müssen, wen die Votivkuren/-kuroi und Grabkuren/-kuroi konkret darstellten (vgl. dazu etwa Kyrieleis 1996, 87–120; Scholl 2006, 124–126; Meyer – Brüggemann 2007, 15–49. 93–98. 121–130), dürfte der Hauptgrund in den beschriebenen sozial-politischen Veränderungen seit dem späten 7. Jh. v. Chr. und in der damit zu verbindenden Konsolidierung von Polisgemeinschaften zu suchen sein. Vgl. dazu auch die grundlegenden Ausführungen von Kyrieleis 1996, 87–120 zur Bedeutung des Kuros.

736 Scholl 2006, 132: „Die enorme quantitative, aber auch qualitative Zunahme der Akropolisvotive in hoch- und späarchaischer Zeit spiegelt nicht nur die im 6. Jahrhundert erheblich gesteigerte ökonomische Leistungsfähigkeit der Polis Athen, sondern kann auf eine Reihe weiterer historisch-gesellschaftlicher Ursachen zurückgeführt werden. So waren im 6. Jahrhundert die Chancen zur individuellen Bewährung für die Angehörigen der Oberschicht, gemessen an dem, was wir über die Situation in den beiden vorangegangenen Jahrhunderten sagen können, spürbar geringer geworden. Besonders individuelle Leistungen und Erfolge im Krieg hatten keine so prominente, statuskonstituierende Relevanz mehr, seit die aristokratischen Einzelkämpfer gegenüber der Hoplitophalanx im Laufe des 7. Jahrhunderts an Bedeutung verloren hatte. Gerade in Athen trugen auch die langen Phasen der Tyrannis des Peisistratos und das Regime seiner Söhne wesentlich dazu bei, die Bewährungschancen der athenischen Aristokraten in den Bereichen Politik und Krieg beträchtlich zu reduzieren. Aus diesem Grund suchte und fand der athenische Adel neue Schauplätze statusadäquater Bestätigung, so etwa die grossen panhellenischen Spiele, die als Ersatz für kriegerische Konflikte eine sublime Form der Konkurrenz im Rahmen sportlicher Agone vor der gesamten griechischen Öffentlichkeit ermöglichte. Der dauerhaften Erinnerung an die Siege bei diesen Spielen dienten auch schon im 6. Jahrhundert aufwendige Stiftungen, wie sie vor allem in Olympia erhalten sind. In ähnlicher Weise, wie die panhellenischen Agone ein Forum für den Vergleich mit Eliten anderer Poleis boten, war die Akropolis als zentrales Polisheiligtum die ideale Bühne, auf der athenische Adlige die Affirmation des eigenen Status durch die konkurrierende Stiftung aufwendiger Weihungen – etwa Kuroi und Reiter- bzw. Pferdebilder – vor allen Bewohnern der eigenen Polis betreiben konnten.“

rückführen. Auch für H. Kyrieleis ist einer der Hauptgründe für den Wechsel von der ‚Geräteweihe‘ zur Grossplastik mentalitätsgeschichtlicher Art: „Der wesentliche und historisch bedeutsame Unterschied zu den Kesselvotiven liegt nicht in der Grösse – auch die Votivgefässe konnten gigantische Ausmasse annehmen –, sondern in dem ganz anderen Bezug zur Lebenswelt und in der neuen geistigen Dimension.“⁷³⁷ Mit der Entstehung der Führungsschichten in den werdenden Bürger- und Polisgemeinschaften wurden jetzt offensichtlich neue ‚Selbst-Images‘ geprägt, die in übermenschlicher Grösse und verewigt in Marmor als die „Schönen und Guten“ gezeigt wurden⁷³⁸.

In Samos scheint diese Mode der marmornen Jünglingsdarstellung ab dem Moment im Heraion von Samos aufzukommen, als dort auch die Heilige Strasse eine monumentale Ausgestaltung erfahren hatte. Zwar kamen im samischen Heraheiligtum die weiblichen Pendants schon im 7. Jh. v. Chr. zur Aufstellung⁷³⁹. Die Weihungen von Kuroi setzte jedoch erst im ersten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. ein. Zugleich nahm in dieser Zeit die Zahl der Stiftungen von Kuren sprunghaft zu. Die frühesten und besonders monumentalen Kuroi wurden nachweislich direkt an der Heiligen Strasse errichtet, so dass eine Interpretation dieser marmornen Standbilder als monumentale Heroengestalten einzelner Hetairien durchaus zutreffen dürfte⁷⁴⁰. Wohl kaum rein zufällig setzt auch die Reihe der ältesten Marmorkuren auf der Athener Akropolis im zweiten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. ein – zu einer Zeit also, als auch mit dem Bau des Panathenäenweges begonnen worden war. Ob im Falle der im Kerameikos aufgestellten Grabkuren ein unmittelbarer Zusammenhang mit der Einführung der polisgemeinschaftlichen Prozessionen nach Eleusis besteht, lässt sich hingegen nicht mehr endgültig ausloten. Schliesslich ist auch ein Blick nach Milet bzw. nach Didyma aufschlussreich. Sechs Kuroi in Didyma, welche das Aufkommen dieses Standbildtyps im extraurbanen Heiligtum Milets in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. belegen, stehen mehr als doppelt so viele Exemplare gegenüber, welche der Jahrhundertmitte oder der Zeit danach angehören⁷⁴¹ und somit der Zeit nach der Errichtung der Heiligen Strasse. Andererseits bricht genau zu dieser Zeit die Statuenreihe der ‚Branchiden‘ ab. Offenbar fand diese elitäre Reprä-

737 Kyrieleis 1996, 103. Zur Kritik an den von H. Kyrieleis vorgebrachten wirtschaftsgeschichtlichen Gründen für den Wechsel von der ‚Geräteweihe‘ zur Grossplastik vgl. etwa Scholl 2006, 125f.

738 Vgl. dazu auch Franssen 2011, 367–393.

739 Vgl. dazu o. S. 23 Anm. 83.

740 Vgl. dazu Kyrieleis 1996, bes. 91–93.

741 Meyer – Brüggemann 2007, 185–189 Nr. 246–264. Vgl. dazu auch Meyer – Brüggemann 2007, 189 Nr. 265. 266 (Didyma, Umgebung); 191 Nr. 271–274 (Ionien, Milet).

sentationsform mit der Einführung der polisgemeinschaftlichen Prozessionen ein abruptes Ende⁷⁴².

Aufgrund dieser Monumentalisierung der Selbstdarstellungspolitik einzelner Hetairien, *gene* und Hegemonen an den Rändern der Heiligen Strassen bekamen diese als kult- und polisgemeinschaftlich begangenen Strassen die besondere Funktion als ein ‚Weg der Mitte‘, der gleich einer politischen Richtschnur mitten durch die sozio-ökonomischen und machtpolitischen Wettbewerbsfelder gegnerischer Gruppierungen hindurchführte. Der Wettbewerbsdruck verlagerte sich somit vom Feld des bewaffneten Konflikts zum Feld des symbolischen und ökonomischen Beeindrucks, was entlang der Heiligen Strasse zu erhöhtem Ansehen und Rang im Polisgefüge führte. Durch den polisgemeinschaftlichen Charakter der Prozessionen zu den Schutzgottheiten der herausgebildeten Bürgerverbände waren nun nicht mehr nur Eliteangehörige an diesen kompetitiven Schauprozessen beteiligt. Vielmehr waren jetzt alle Angehörigen der Polis involviert.

Das ‚Ergebnis‘ dieses Konsolidierungs- und Monumentalisierungsprozesses der Polis war im Fall Milets, das dadurch zur „Zierde Ioniens“⁷⁴³ avancierte, eine regelrechte „[...] ‚Marmorisierung‘ milesischer Sakralstätten in der Spätarchaik [...]“⁷⁴⁴. An diesem Prozess konnten, anders als möglicherweise in Milet⁷⁴⁵, zuweilen auch

Tyrannen massgeblich beteiligt gewesen sein. Auf Samos konnte bekanntlich Polykrates mit seiner Hetairie um 538/37 v. Chr. eine ‚dauerhafte‘ Tyrannis installieren. Damit zusammengehangen trieb er den Wettkampf auf dem Feld der Monumentalisierung auf die Spitze, indem er mit der Erneuerung des Heratempels um 530 v. Chr. auf seine Kosten einen gigantischen Tempelbau von geradezu unvorstellbaren Ausmassen ausführen liess⁷⁴⁶. Die Folge war ein ‚schlagartiges‘ Aussetzen konkurrierender Anstrengungen auf dem materiellen Schlachtfeld der Weihgeschenkpolitik⁷⁴⁷. Auch unter der Herrschaft des naxischen Tyrannen Lygdamis (540–524 v. Chr.) kam die einst so rege Stiftertätigkeit der Naxier zum Erliegen⁷⁴⁸.

Vor einem entsprechenden Hintergrund wäre auch die geringe Zahl der Weihgeschenke auf der Athener Akropolis von der Mitte der vierziger Jahre des 6. Jhs. v. Chr. bis zum Tod des Peisistratos (528/27 v. Chr.) zu interpretieren⁷⁴⁹. J. Fransen konnte jedoch aufzeigen, dass für diese Zeit „[...] in der Überlieferung der Statuenweihungen von der Athener Akropolis und damit auch im Votivverhalten der Oberschicht kein Hiatus festzustellen“⁷⁵⁰ ist⁷⁵¹. Ebenso bleibt die Zahl der Grabkuroi im 6. Jh. v. Chr. konstant⁷⁵². Wie Polykrates finanzierten aber auch die Peisistratiden mit dem Olympieion einen – zwar nie vollendeten – aber in seinen geplanten Ausmassen ebenso immensen Tempelbau. Wie B. Linke aufzeigte, versuchten Tyrannen ihre Herrschaft insbesondere auf dem Feld der Religion durch

742 Vgl. dazu auch Fehr 2006, 65: „Warum findet diese Statuenseerie in Didyma bald nach der Mitte 6. Jh. ein verhältnismässig abruptes Ende? Haben vielleicht die Perser nach der Eroberung Kleinasiens in den vierziger Jahren des 6. Jhs. den politischen und gesellschaftlichen Ambitionen der lokalen Potentaten in und um Didyma einen Dämpfer aufgesetzt und die Aufstellung weiterer monumentaler Branchiden verboten? Oder hängt das Ende der Serie der ‚Branchiden‘ mit einem zunehmenden Einfluss des Stadtstaates Milet auf das Heiligtum und einer damit einhergehenden Schwächung der Aristokraten in der Umgebung von Didyma zusammen?“

743 Hdt. 5, 28.

744 Herda 2005, 291. Vgl. dazu Koenigs 1979; Koenigs 1986; Niemeier 1999, bes. 396–409; Herda 2005, 282 Anm. 187; 291 mit Anm. 235 f.; Herda 2006, 178. 447.

745 Für die Blüte Milets in der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. ist möglicherweise nicht vorrangig die Politik milesischer Tyrannen, sondern vielmehr die Konsolidierung der milesischen Polisgemeinschaft um die Mitte des 6. Jhs. v. Chr. und der in diesem veränderten sozial-politischen Umfeld stattfindende permanente Machtsstreit der verschiedenen sozialen Gruppen des Polisgefüges verantwortlich zu machen. Vgl. dazu Niemeier 1999, 400–406; Herda 2005, 292 mit Anm. 239–245, der darauf hinweist, dass sich für die Zeit zwischen 560 und 514/13 v. Chr. keine Tyrannen sicher nachweisen lassen: „Der Ausbau der Sakralstätten in den Jahrzehnten davor [vor 514/13 v. Chr.] erklärt sich statt dessen hinlänglich durch das gestiegene Selbstwertgefühl des Kollektivs der Polisbürger, die in den gemeinsam praktizierten Kulturen ihre Identität und den Zusammenhalt der Polisgesellschaft nach innen und aussen darstellten und festigten. Diese Annahme bestätigt sich eindrücklich in dem zeitlich parallel verlaufenden, literarisch und archäologisch dokumentierten Ausbau des religiös-politischen Zentrums: Dieser Ausbau betrifft einerseits den Ver-

sammlungsplatz der Bürger, die Agora, andererseits das Delphinion als Sitz des Bürgerkults per se und des Prytaneions, wo die oligarchische Stadtregierung um den heiligen Herd tagte [...]“ (Herda 2005, 292).

746 Vgl. dazu etwa Gruben 2001, 359–365; Kienast 2001a; Kienast 2004. Nach Kienast 1998, 113; Kienast 2004, 70 Anm. 6 fällt bereits die Errichtung des ersten Dipteros um 575 v. Chr. genau mit der Einführung der Tyrannis zusammen.

747 Vgl. dazu Meyer – Brüggemann 2007, 111 mit Anm. 547. N. Brüggemann hält zu Recht fest, dass der Grund dafür wohl darin zu suchen ist, dass jedes noch so ehrgeizige Projekt einer Hetairie durch den mächtigen und reichen Polykrates mühelos überboten werden konnte: „Ein Zeichen dafür war die Erneuerung des grossen Heratempels, die durch ihn finanziert wurde.“ (Meyer – Brüggemann 2007, 112).

748 Vgl. dazu Meyer – Brüggemann 2007, 110. 131.

749 Vgl. dazu Raubitschek 1949, bes. 456. Diesen Befund hat man bisher damit zu erklären versucht, dass Peisistratos in dieser Zeit auf der Akropolis residiert und aus Sicherheitsgründen keinen freien Zutritt zum Burgberg gestattet habe oder aber aristokratische Auftraggeber es abgelehnt hätten, Repräsentationsgeschenke am Wohnsitz des Tyrannen aufzustellen. Vgl. dazu etwa Boersma 1970, 14–18; Kolb 1977, 104–106; Knell 1990, 8; Kiegeland 1993; de Libero 1996, 62–64; Hollo-way 1999; Boersma 2000; Scholl 2006, 28f. Anm. 107.

750 Fransen 2011, 378.

751 Vgl. dazu Fransen 2011, bes. 377–379.

752 Nach Meyer – Brüggemann 2007, 131 bleibt die Zahl der Grabkuroi im 6. Jh. v. Chr. – bis auf einen eventuellen und minimalen Einbruch im zweiten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. – relativ konstant: „Die Tyrannis hat sich hier anscheinend nicht hemmend auf den Repräsentationswunsch der Aristokratie ausgewirkt.“ (N. Brüggemann).

Monopolstellungen in der Gesellschaft abzusichern⁷⁵³. Unter diesem Gesichtspunkt ist auch die von Thukydides in der Athenaion Politeia überlieferte Nachricht zu sehen, dass sich die Söhne des Peisistratos als Ordner des Festzuges der Panathenäen betätigt haben sollen⁷⁵⁴. Geradezu nach ‚orientalischer‘ Macht- und Religionspolitik mutet Herodots Geschichte zum zweiten Machtergreifungsversuch des Peisistratos an: „Diese Frau steckten sie [Peisistratos und Megakles] in eine volle Waffenrüstung, liessen sie auf einen Wagen steigen und fuhren sie in stattlicher Haltung in die Stadt. Herolde mussten vorauslaufen und beim Betreten des Stadtbezirks verkünden: Athener, nehmt Peisistratos willig und freudig auf; denn Athene ehrt ihn am meisten von allen Menschen und führt ihn selbst in ihre Burg zurück.“⁷⁵⁵

Die Konzentration aller politisch relevanten Geschäfte im Oikos des Tyrannen und die damit verbundene Schwächung der anderen Hetairien scheinen die Etablierung der Polisverbände gestärkt zu haben⁷⁵⁶. In Samos legen dafür die wohl bereits unter der ‚vorpolykratischen‘ Tyrannis begonnene Errichtung der Stadtmauer, der Hafenmole oder des Eupalineion ein eindrückliches Zeugnis ab⁷⁵⁷. Ebenso betont A. Scholl, dass es in Athen den Tyrannen gelang, „[...] die Integration der teilweise geographisch abgelegenen und von unterschiedlichsten Traditionen beherrschten Landschaften Attikas in den Staat der Athener weitgehend zu realisieren und damit den Prozess der ‚Staatswerdung‘ Athens zum Abschluss zu bringen. [...] Um 510, nach dem Ende der Tyrannis, hatte sich nicht nur das äussere, architektonische Erscheinungsbild nachhaltig gewandelt, sondern die Stadt war jetzt das grosse kultische und politische Integrationszentrum Attikas geworden.“⁷⁵⁸ Bezeichnenderweise betonen auch die literarischen Quellen übereinstimmend, dass Peisistratos bestrebt war „[...] alles gemäss den Gesetzen zu verwalten [...]“⁷⁵⁹. War

seine Machtergreifung noch schlicht eine Frage der militärischen Macht⁷⁶⁰, konnte eine dauerhafte Stabilisierung seiner Tyrannis nur auf den ‚Grundpfeilern‘ und der Organisation eines politischen Gesamtverbandes im Sinne einer Polisgemeinschaft beruhen, welche insbesondere durch die religionspolitischen Massnahmen in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. geschaffen wurden.

Für König Kroisos dürfte die Bündelung der vorhandenen Kräfte, die langfristige Einigung der lokalen Bevölkerung sowie insbesondere die Schaffung einer gemeinsamen Identität sogar geradezu Voraussetzung und Grundlage für seine grosszügige Förderung des Artemisheiligtums von Ephesos gewesen sein. Heute wird in der Forschung allgemein davon ausgegangen, dass die Fundamentierung, einschliesslich des Stylobats des ‚Kroisos-Tempels‘, bei der Aufstellung der von Kroisos gestifteten Säulen weitgehend abgeschlossen gewesen sein muss. Deshalb wird der Beginn der Bauarbeiten heute um 580/75 v. Chr. angesetzt⁷⁶¹. Inwiefern König Kroisos, der bereits vor seiner Machtergreifung, d. h. in den Jahren um 570 v. Chr. ein reges Interesse am Artemisheiligtum zeigte⁷⁶², sich bereits an der Planung und Errichtung der Fundamente des Tempels finanziell beteiligt haben könnte, lässt sich freilich nicht mehr eruieren. Interessanterweise fehlt es in der Forschung weitgehend an weiterführenden Überlegungen zum sozial-politischen und historischen Umfeld, welche sich mit einer Datierung des Baubeginns eines so riesigen Bauprojektes bereits um 580/75 v. Chr. zwangsläufig ergeben müssten. Auch wenn diese Frage nicht mehr mit Sicherheit zu beantworten ist, lassen sich ausgehend von der oben besprochenen *stasis* und den nachfolgenden Konsolidierungsbemühungen um 560 v. Chr. zumindest einige weiterführende Überlegungen formulieren. Der Baubeginn am Tempel und die *stasis* wären dann dahingehend zu interpretieren, dass einzelne Elitegruppierungen bereits seit den 70er Jahren des 6. Jhs. v. Chr. verstärkt versuchten, die alleinige Machtposition und damit die Tyrannis zu erlangen. Anstelle der zahlreichen Heiligtümer einzelner Gruppen, die vermutlich verschiedene Gottheiten verehrten⁷⁶³, sollte nun ein riesiger Tempelbau treten. Dies führte freilich zu einer erheblichen Einschränkung des Repräsentations- und Legitimationspotentials für die einzelnen am intergruppalen Heiligtum ‚beteiligten‘ Hetairien, die im ephesischen Heiligtum miteinander um den Titel des potentesten Stifters buhlten. Dabei sollte eine Beteiligung der Lyder am bereits um 580/75 v. Chr. begonnen Tempelbau – wie dies auch

753 Vgl. dazu Linke 2005, 31f.

754 Aristot. Ath. pol. 18, 3; Thuk. 6, 57.

755 Hdt. 1, 60. Übersetzung nach Feix 2000/2001, 55. Vgl. dazu Blok 2000.

756 Vgl. dazu auch Stahl 2003, 255–266. Anders hingegen etwa Welwei 2010a; Welwei 2010b, 11.

757 Vgl. dazu Kienast 2004, 74 Anm. 19: „Alle drei Anlagen gelten als archaisch und wurden bislang in der Regel pauschal der Zeit des Polykrates zugeordnet. Die Untersuchung des Tunnels lässt eine solche Datierung aber nicht zu, und da die Wasserleitung einen Befestigungsring voraussetzt und bei der Stadtmauer selbst ebenfalls Indizien für eine vorpolykratische Entstehung auszumachen sind, ist einer Datierung der drei zusammenhängenden Projekte in die Mitte des Jhs der Vorzug zu geben.“

758 Scholl 2006, 136. Vgl. dazu auch Blok 2000; Slings 2000.

759 Aristot. Ath. pol. 16, 8. Vgl. dazu auch Hdt. 1, 59; Thuk. 6, 54. Zum Umgang der Peisistratiden mit dem Archontat und dem geänderten sozial-politischen Umfeld des 6. Jhs. v. Chr. vgl. etwa RE II 1 (1895) 573 s. v. Archontes (v. Schoeffer); Hignett 1952, 322; White 1974; Stahl 1987, 145–187; Welwei 1992a, 229–258; Arnush 1995, 135f.; Blok 2000, bes. 47.

760 Vgl. dazu auch Singor 2000.

761 Vgl. dazu Weissl 2002, bes. 342 f.; Ohnesorg 2007, bes. 128f. mit Anm. 828; Ohnesorg 2008, 267. Zum ‚Kroisos-Tempel‘ vgl. die umfassende Publikation von Ohnesorg 2007.

762 Vgl. dazu o. S. 80.

763 Vgl. dazu o. S. 24f.

U. Muss vermutet – keineswegs ausgeschlossen werden: „Da Kroisos bereits vor seinem Regierungsantritt der Artemis eine bedeutende Weihung versprochen hatte, war der Plan für den Grossbau aller Wahrscheinlichkeit nach zu diesem Zeitpunkt bereits vorhanden. Die Annahme, dass der Vater des Kroisos, Alyattes, an diesem Bau Interesse hatte, ist in höchstem Masse wahrscheinlich. Die Lyder hatten wahrscheinlich bereits vor dem Regierungsantritt des Kroisos 560 v. Chr. das Artemision von Ephesos als Alternative zum Apollontempel von Didyma geplant.“⁷⁶⁴ Hinter dem riesigen Tempelbau ein von den einzelnen Gruppierungen in und um Ephesos gemeinschaftlich vorangetriebenes Bauvorhaben zu erkennen, verbietet die *stasis* der Jahre um 560 v. Chr., als ein Tyrann namens Pindaros über Ephesos geherrscht haben soll. Offensichtlich konnte König Kroisos seine aufwendige Stiftung nur dann in die Tat umsetzen, wenn es gelang, die lokale Bevölkerung langfristig zu einen, wofür die Schaffung einer gemeinsamen Identität von zentraler Bedeutung gewesen sein dürfte. Hierzu war die Neuanlage der Heiligen Strasse unter Aristarchos bzw. Kroisos absolut wegweisend⁷⁶⁵. Denn dadurch wurde das Heiligtum monumentaltopographisch und damit unmissverständlich mit der Polis Ephesos verbunden und unter den Schutz der Artemis gestellt, was früher ja bereits Pindaros durch den Seiltrick versucht hatte. Der territoriale und religiöse Anspruch der Polis Ephesos wurde auf diese Weise ersichtlich. Gleichzeitig wurde die Verwirklichung des Grosstempels entscheidend vorangetrieben und die Neuordnung des Heiligtums endgültig in die Tat umgesetzt: „Diese Vielfalt an anthropologisch interpretierbarer Architektur erfährt einen deutlichen Einschnitt mit dem Auftritt des lydischen Königs Kroisos. Seine Politik ist vor allem als Religionspolitik im Artemision sichtbar. Abgesehen von der architektonischen Bedeutung seines grossen Dipteros bezweckt er eines: die Vernichtung der zahlreichen kleineren Heiligtümer im Artemisionbereich. Anstelle der vielen Heiligtümer aristokratischer Familien, die vermutlich verschiedene Gottheiten verehrten, entsteht ein neuer Funktionalismus: die Aufteilung der Architektur in Altar im Westen und Tempel im Osten. Damit wird auch eine neue Achse geschaffen, die nicht nur für die Anlage des Heiligtums, sondern für die ganze Stadt Ephesos von Bedeutung ist [...]“⁷⁶⁶

Die politischen und religiösen Absichten, die Kroisos damit verfolgte, liegen auf der Hand. So hatte bereits sein Vater Alyattes gegen alle griechischen Städte Kleinasiens Krieg geführt, um sie in das Lyderreich einzugliedern⁷⁶⁷. Im Falle Milets gelang dies Alyattes

ebenso wenig wie seinem Vater Sadyattes. Es kam zu einem Friedensvertrag und Milet wurde wohl bereits zu Beginn des 6. Jhs. v. Chr. von Alyattes nicht mehr behelligt⁷⁶⁸. Das politisch und wirtschaftlich einflussreiche Milet mit dem damals bedeutendsten Heiligtum – dem Didymaion – blieb also ausserhalb des Herrschaftsbereichs der Lyder. Es ist daher nicht weiter verwunderlich, dass sich Kroisos gegen das strategisch gut gelegene Ephesos mit einem direkten Meeresanschluss wandte. Zum einen dürfte sich Kroisos des wirtschaftlichen Potentials der Stadt als Verkehrsknotenpunkt bewusst gewesen sein und zum anderen konnte er dort in unmittelbarer Nachbarschaft zum Didymaion ein Konkurrenzheiligtum forcieren. Um in Ephesos wirklich einen bedeutenden Kult einrichten zu können, war eine Neuordnung der sozialpolitischen Verhältnisse unabdingbar. Dies zeigen die angesprochenen Machtkämpfe nur allzu deutlich. Neben der wohl bereits um 575 v. Chr. begonnen Umgestaltung des Heiligtums sind der ‚Synoikismos‘, die Neuanlage der Siedlung im Bereich der hellenistisch-römischen Stadt und insbesondere die Errichtung der Heiligen Strasse bzw. die Einführung polisgemeinschaftlicher Prozessionen deutlicher Ausdruck für die umfassende Neuordnung der politischen und religiösen Verhältnisse unter Kroisos. Erst dadurch liess sich die Konstituierung und Konsolidierung eines Poliskultes des gesamten, neu formierten Bürgerverbandes von Ephesos zu einem Abschluss bringen. Lokalisiert man die archaisch-klassische Siedlung im Bereich der hellenistisch-römischen Stadt, vereinen sich der Tempelbau, die Ausrichtung des Heiligtums, die Errichtung der Heiligen Strasse und der dadurch klare Bezug der Polisgemeinschaft auf das extraurbane Heiligtum im Osten sowie die politische Neuordnung zu einem kohärenten Gesamtbild. Die Polis und die gesamte Bürgerschaft von Ephesos stellten einen integralen Bestandteil der sakralen Handlungen dar, zu welchem sich der Polisverband nach einem Festkalender formierte. Der Bau der Heiligen Strasse bildete demnach nicht nur ein zentrales Element für die erfolgreiche Umsetzung der Pläne von König Kroisos, sondern bot zugleich die Möglichkeit, die Mitglieder des neu formierten Polisverbandes gemäss einem timokratischen Ordnungsmodell innerhalb der nun gemeinschaftsbezogenen Kulthandlungen zu verorten.

Die ‚Skyrota‘ von Kyrene

Obwohl sich die Hauptverkehrsachse der um 631 v. Chr. bei der dem Apollon geweihten Quelle Kyre ge-

⁷⁶⁴ Muss 2008b, 48.

⁷⁶⁵ Vgl. hingegen Muss 1994, 27f.: „In den literarischen Quellen wird die Stadt nur mehr als Anhängsel des Heiligtums gesehen und ein solches ist sie auch für Kroisos.“

⁷⁶⁶ Bammer 2008b, 253.

⁷⁶⁷ Vgl. dazu Hdt. 1, 16–22; Muss 2008b, 48–50.

⁷⁶⁸ Hdt. 1, 18 betont ausdrücklich, dass die Kampagnen des Alyattes gegen Milet in den ersten fünf Regierungsjahren stattfanden.

gründeten griechischen Kolonie Kyrene⁷⁶⁹ innerhalb des antiken Stadtplanes deutlich erkennen lässt (Taf. 15) und in der literarischen Überlieferung die Prozessionsstrasse dieser Siedlung ausführlich beschrieben wird, lassen sich über deren Verlauf – zumindest für die archaische Zeit – nur sehr begrenzt genauere Aussagen treffen. Trotzdem lassen sich am Beispiel der Prozessionsstrasse von Kyrene die Probleme bei der Definition von bestimmten sakralen Achsen im Fall von Koloniegründungen, die nach dem Modell der Streifenstadt angelegt worden sind, paradigmatisch veranschaulichen.

Der Ausgangspunkt bildet die literarische Überlieferung Pindars, die 5. Pythische Ode zu Ehren des Schwagers des Arkesilaos IV, der während den 31. Pythischen Spielen im Jahre 462 v. Chr. einen Sieg im Wagenrennen errang. Dort wird die Prozessionsstrasse von Kyrene, eingebettet in die Lobpreisung des *oikistes* von Kyrene – Aristoteles oder Battos I⁷⁷⁰ – wie folgt beschrieben:

„[...] τοὺς Ἀριστοτέλης ἄγαγε, ναυσὶ θεαῖς
ἀλὸς βαθεῖαν κέλευθον ἀνοίγων.
κτίσεν δ' ἄλσεα μείζονα θεῶν,
εὐθύτομόν τε κατέθηκεν Ἀπολλωνίαις
ἀλεξιμυρρότοις πεδιάδα πομπαῖς
ἔμμεν ἱππόκροτον
σκυρωτὰν ὁδόν, ἔνθα πρυ-
μοῖς ἀγορᾶς ἐπὶ δίχα κεῖται θανών.“⁷⁷¹

Nach Pindar war die Prozessionsstrasse von Kyrene εὐθύτομος („gerade gehauen“), πεδιάδος („flach“), ἱππόκροτος („vom Hufschlag der Pferde ertönend/von den Pferden gestampft“), σκυρωτός („mit Stein splittern bedeckt“) und führte zum Grab des Gründers von Kyrene, Battos I. Diese Angaben werden durch die Kommentare der hellenistischen Scholien zu Pindar ergänzt⁷⁷². Die Prozessionsstrasse von Kyrene wurde *Skyrota*⁷⁷³ genannt, da sie nicht λιθόστρω-

τος („gepflastert“), sondern σκυρωτός, mit Stein splittern bedeckt war. Es dürfte sich demnach um eine ‚Schotterstrasse‘ gehandelt haben⁷⁷⁴. Während die Strassenpflasterung in die römische Kaiserzeit zu datieren ist, konnte die ‚Schotterstrasse‘ des 5. Jhs. v. Chr. bzw. eine sich aus Steinabschlägen zusammensetzende Schicht sowohl im Bereich der ‚Grossen Agora‘ als auch im Eingangsbereich zur ‚Casa del Propileo‘ freigelegt werden. Genauere Angaben zur Stratigraphie liessen sich dabei keine machen⁷⁷⁵.

Aufgrund dieser Angaben wird die *Skyrota* in der Forschung allgemein mit der Hauptverkehrsachse der Siedlung gleichgesetzt. Diese führt von der Akropolis, auf der die früheste Ansiedlung der theräischen Kolonisten vermutet wird, in gerader Linie über eine Landzunge nach Osten (Taf. 15). Das Heroon Battos' I auf der ‚Grossen Agora‘ (Taf. 16. 17) liegt denn auch tatsächlich an dieser Hauptverkehrsachse. Auf den ersten Blick scheinen demnach der archäologische Befund und die literarische Überlieferung übereinzustimmen. Da nun aber die Hauptverkehrsachse nicht etwa nach Norden, Richtung Apollonheiligtum abbiegt, sondern weiter nach Osten führt, geht L. Bacchielli davon aus, dass die *Skyrota* an der Südwestecke der ‚Grossen Agora‘ nach Norden abbog und von dort zum Apollonheiligtum führte⁷⁷⁶ (Taf. 15). In diesem Bereich wird die von Westen nach Osten führende Hauptverkehrsachse von einer zweiten wichtigen Strassenachse gekreuzt, die nach Süden zum Uadi

Huss): Plan von Kyrene, Nr. 9: Akropolis-Tor und Torweg („Weg des Battos“).

774 Vgl. dazu Stucchi 1967a, 21: „Non sono stati ancora eseguiti saggi in profondità nell'area stradale, ma una larga zona a battuto di cascame di lavorazione di pietra è stata rinvenuta nella platea dell'Agorà ed è attribuibile ai periodi più antichi della sua storia. È quindi testimoniato archeologicamente l'uso dello σκυρὸν per formarne un piano stradale. Naturalmente non abbiamo alcuna prova che l'imbrecciamento presentato dalla strada alla metà del V sec., così come testimoniato da Pindaro, risalga veramente all'età della fondazione della colonia.“

775 Vgl. dazu Stucchi – Bacchielli 1983, 18: „I saggi finora condotti nell'area della Terrazza Superiore hanno messo in evidenza che il lastricato di pietre che la copre, formato da grossi blocchi, ha irrimediabilmente danneggiato e sconvolto il piano stradale precedente all'età imperiale romana e nessun piano di σκυρὸν è stato rinvenuto, a differenza della Platea Inferiore, dove invece esso è stato individuato [vgl. dazu Stucchi 1965, 77]. Uno strato di σκυρὸν è stato invece localizzato in un saggio eseguito nell'area stradale, qualche decina di metri ad occidente del Portale, in corrispondenza dell'ingresso della Casa del Propileo. Naturalmente non abbiamo alcuna prova che l'imbrecciamento presentato dalla strada alla metà del V sec., così come testimoniato da Pindaro, risalga veramente all'età della fondazione della colonia.“

776 Stucchi – Bacchielli 1983, 18; Bacchielli 1984, 845–847; Bacchielli 1990, 7–16. Vgl. dazu bereits Stucchi 1967a, 21: „La strada rettilinea è l'unica facilmente transitabile ad una processione che dall'Acropoli voglia scendere al Santuario di Apollo. Il percorso della pompè, giunto alla zona dell'Agorà, doveva scendere verso il Santuario di Apollo volgendo verso nord lungo il pendio dell'Uadi bu Turquia e, giunto quasi al suo letto, ripiegare verso ovest e raggiungere il santuario.“

769 Die aus Thera stammenden Siedler besetzten zunächst die Insel Platea vor der libyschen Küste, dann den Strand von Aziris, bis sie sich schliesslich um 631 v. Chr. bei der Quelle Kyre endgültig niederliessen. Vgl. dazu etwa DNP VI (1999) 1002f. s. v. Kyrene (W. Huss). Zur Gründung und Entwicklung Kyrenes im Einzelnen vgl. etwa auch Chamoux 1952, 115–210; Murray 1995, 149–160; Bacchielli 1996; Hölkeskamp 1999, 165–172 jeweils mit weiteren Nachweisen.

770 Der *oikistes* Aristoteles nahm den Beinamen Battos als Namen an, welcher in der Folgezeit regelmässig mit dem Namen Arkesilaos wechselte.

771 Pind. P. 5, 87–93. Vgl. dazu etwa Stucchi 1965, 62f.; Stucchi 1967a, 21. 52; Stucchi – Bacchielli 1983, 17; Bacchielli 1990, 7–16; Purcaro 2001, 34.

772 Sch. Pind. P. 5 120 a. b. 124 a–d. f Drachmann. Vgl. dazu Stucchi 1965, 64f.; Stucchi 1967a, 21. 52f.; Stucchi – Bacchielli 1983, 17f.; Bacchielli 1984, 845–847; Bacchielli 1990, 8–12; Purcaro 2001, 34f.

773 In der Forschung wird die Prozessionsstrasse gelegentlich auch als „Strasse des Battos I“ bezeichnet. So etwa Kenzler 1999, 118. Vgl. dazu auch DNP VI (1999) 1005f. s. v. Kyrene (W.

Belgadir und nach Norden zum Uadi Bu Turquia führte, also in Richtung Apollonheiligtum und weiter bis zum Meer. Diese Strassenachse existierte möglicherweise bereits vor der Koloniegründung, während die von Westen nach Osten führende Verkehrsachse wohl mit der Gründung der Kolonie angelegt wurde⁷⁷⁷. An dieser wichtigen Strassenkreuzung wurden bereits im letzten Viertel des 7. Jhs. v. Chr. ein Temenos, welches wohl dem Apollon Archegetes geweiht war⁷⁷⁸ (Taf. 16) sowie zwei Altäre errichtet, welche S. Stucchi als „[...] due altari gemelli per divinità ctonie [...]“⁷⁷⁹ deutet. Im Bereich dieser Strassenkreuzung lag nach S. Stucchi die erste Agora der Siedlung, die ‚Kleine Agora‘⁷⁸⁰. Da in der Südostecke der ‚Grossen Agora‘, deren Struktur und Ausdehnung in der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. endgültig festgelegt wurde, bereits im letzten Viertel des 7. bzw. zu Beginn des 6. Jhs. v. Chr. eine weitere Kultstätte (‚Ophelesheiligtum‘)⁷⁸¹ sowie zwei Altäre⁷⁸² errichtet wurden (Taf. 16, 17), stellt sich die Frage, ob zumindest die Ost-West-Ausdehnung der Agora nicht bereits mit der Gründung der Kolonie definiert wurde. Ebenso wurde das Grab Battos’ I, dessen ursprüngliche Lage im Bereich der ‚Kleinen Agora‘ vermutet wird⁷⁸³, bereits im ersten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. auf der Ostseite der ‚Grossen Agora‘ errichtet⁷⁸⁴ (Taf. 16, 17). Alle ‚frühen‘ Bauten richteten sich offensichtlich nach der im Süden liegende Hauptverkehrsachse aus, indem beispielsweise die Westmauer des Apollontemenos mit dieser einen rechten Winkel bildet⁷⁸⁵.

Diese Feststellungen verdeutlichen, dass die erwähnten Strassenachsen in erster Linie der Definition und Erschliessung des zukünftigen Siedlungsraumes dienten. Dies gilt ebenfalls für alle anderen in der vorliegenden Arbeit untersuchten Heiligen Strassen. Im Gegensatz zu diesen lässt sich aber für Kyrene nicht eine *einzelne* archaische Strassenachse identifizieren, bei welcher die ‚sakrale‘ Bedeutung – als infrastrukturelle Voraussetzung für die poligemeinschaftlichen Prozessionen als *événements en public* – für ihre Errichtung ebenso zentral war. Die Hauptverkehrsachsen von Kyrene dürften mitunter auch für die Durchführung von Prozessionen benutzt worden sein. Eine Heilige Strasse, welche das Siedlungsgebiet mit dem wichtigsten Polisheiligtum erschloss und neben der Erschliessung des Siedlungsraumes zugleich für die Durchführung poligemeinschaftlicher Prozessionen errichtet worden ist, lässt sich innerhalb des antiken Stadtplanes von Kyrene nicht erkennen. Bezeichnenderweise entspricht die Beschreibung der *Skyrota* durch Pindar lediglich der von der Akropolis nach Osten führenden Hauptverkehrsachse⁷⁸⁶, obwohl die Prozessionen schlussendlich über andere Strassenzüge bis zum Apollonheiligtum gelangten. Pindar könnte sich mit seiner poetischen Beschreibung der *Skyrota* lediglich auf die unter Battos I angelegte Strassenachse zwischen der Akropolis, wo die früheste Ansiedlung der theräischen Kolonisten vermutet wird, und der ‚Kleinen‘ bzw. ‚Grossen Agora‘, wo sich bereits im letzten Viertel des 7. Jhs. v. Chr. ein sakrales Zentrum entwickelte, bezogen haben. Die vom König angeführten Prozessionen hätten dann bis ins 6. Jh. v. Chr. über die *Skyrota* von der Akropolis bis zur ‚Agora‘ und von dort – über eine möglicherweise bereits bestehende Wegverbindung – weiter zum Apollonheiligtum geführt.

Der von L. Bacchielli vorgeschlagene Verlauf der *Skyrota* wird von V. Purcaro insofern hinterfragt, indem die *Skyrota* aufgrund der Beschreibung von Pindar nur der Agora *entlanggeführt* haben könne. Zudem wäre das Heroon Battos’ I bei einer Abzweigung an der Südwestecke der Agora aufgrund der in der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. an der Westseite des Platzes errichteten Gebäude⁷⁸⁷ sowie dem immer stärkeren Gefälle der Strasse nicht zu erkennen gewesen⁷⁸⁸.

777 Vgl. etwa Stucchi 1967a, 74; Stucchi – Bacchielli 1983, 18 und zuletzt Purcaro 2001, 33 mit Anm. 33.

778 Vgl. dazu zuletzt ausführlich Purcaro 2001, 25–33 mit der weiteren Literatur.

779 Stucchi 1967a, 75. Die beiden Altäre wurden unter dem Nordstylobat des Peristyls der ‚Casa del Propileo‘ ergraben.

780 Vgl. dazu Stucchi 1967a, 74f.; Stucchi 1967b, 146: „Questo santuario [des Apollon] confina verso nord con un’area delimitata da un muro di terrazzamento ad L che la chiude a nord e ad est. Questa superficie credo possa costituire la prima area di riunione dei Cirenei, la ‚Piccola Agorà‘, in contrapposizione a quella maggiore, la ‚Grande Agorà‘ venuta a formarsi più ad est circa all’inizio del terzo quarto del VI secolo a. C.“

781 Zum ‚Ophelesheiligtum‘ vgl. etwa Stucchi 1965, 33–55; Kenzler 1999, 162f.

782 Zu den Altären 3 und 4 vgl. Stucchi 1965, 32 Abb. 11; 55–58; Kenzler 1999, 166f.

783 Vgl. dazu Stucchi 1967a, 50; Purcaro 2001, 35: „La sistemazione della tomba di Batto nel corso del primo quarto del VI secolo a.C. sul lato Est della futura Agorà dimostra che quest’area già da questo momento era stata destinata alla funzione che in seguito assolverà: la tomba o cenotafio dell’ecista infatti viene edificata generalmente nell’Agorà.“ Vgl. dazu auch Purcaro 2007, 633f.

784 Zum Grab und dem Heroon Battos’ I vgl. Stucchi 1965, 58–65; Stucchi 1967a, 50–55; Bacchielli 1990, 12–16; Purcaro 2001, 35.

785 Vgl. dazu Purcaro 2001, 33f.; Purcaro 2007, 631f. Zudem gibt es Indizien, dass auch einige Mauerzüge im Süden der Hauptverkehrsachse dieselbe Orientierung aufweisen wie die im Bereich der ‚Grossen Agora‘ errichteten Bauten des letzten Viertels des 7. Jhs. v. Chr.

786 Vgl. dazu bereits Stucchi 1967a, 21: „Il tracciato della strada, rettilinea, se risale veramente all’epoca della fondazione della colonia, poteva limitarsi in origine al tratto più vicino all’Acropoli, mentre il suo prolungamento, che, come appare dalle fotografie aeree, prosegue anche per qualche chilometro oltre l’abitato romano della città, può appartenere a periodi successivi.“ So immer noch Stucchi – Bacchielli 1983, 18.

787 Vgl. dazu u. S. 97.

788 Purcaro 2001, 34f.: „C’è inoltre nei versi di Pindaro una indicazione topografica ben precisa che mette in connessione la *Skyrotà* con l’Agorà: κατέθηκεν σκυροτὰν ὁδὸν ἔνθα πρυμνοῖς ἀγορᾶς ἐπὶ δίχῃ κεῖται θανῶν ([Batto] fece costruire una strada brecciata, dove sulla prua dell’Agorà giace morto

Es sei daher vielmehr davon auszugehen, dass die *Skyrota* geradlinig südlich an der Agora vorbei und von dort weiter nach Osten führte, da unter dem hellenistischen Gymnasion Hinweise für ein in diesem Bereich seit der Mitte des 6. Jhs. v. Chr. bestehendes Wohnquartier gefunden wurden⁷⁸⁹. Weiterführende Überlegungen zum Verlauf der ‚Prozessionsstrasse‘ von dieser Stelle bis zum Apollonheiligtum finden sich bei V. Purcaro jedoch nicht.

Schliesslich gilt es zu bedenken, dass die Agora mit dem Heroon Battos’ I den einzigen topographischen Referenzpunkt darstellt. Zudem wird der Ausgangspunkt der Prozession weder in den Versen Pindars noch in den hellenistischen Scholien genannt. Vielmehr wird die *Skyrota* – eingebettet in die Lobpreisung Battos’ I, der nicht nur der Gründer der Siedlung, sondern auch ihr Architekt ist – von Pindar als autotelisch beschrieben⁷⁹⁰. Das Ziel der von Battos I errichteten Strasse stellt nicht etwa das Apollonheiligtum, sondern sein eigenes Grab auf der Agora dar, der dort jetzt als Heros verehrt wird, weil er als Gott lebte. Als Ausgangspunkt der *Skyrota* könnte also die Agora selbst vorgeschlagen werden.

Damit lässt sich einzig festhalten, dass die *Skyrota* von Kyrene wie alle anderen in der vorliegenden Untersuchung besprochenen archaischen Heiligen Strassen mit der Agora in Verbindung stand und das Heroon Battos’ I ein wichtiger Fixpunkt darstellt. Hingegen müssen weiterführende Überlegungen zum Verlauf der archaischen Prozessionsstrasse ebenso hypothetisch bleiben wie diejenigen zu der Frage, zu welchem Zeitpunkt die polisdienstlichen Prozessionen in Kyrene eingeführt worden sein könnten.

separatamente.] L'avverbio di stato in luogo, ἐνθα, indica chiaramente che l'Agorà si trovava sul percorso della *Skyrotà* e che quest'ultima rispetto all'Agorà corre in posizione tale da giustificare l'affermazione di Pindaro che la Tomba di Batto giace sulla prua (intesa all'antica) dell'Agorà, cioè dove è stata identificata; simile affermazione così precisa, puntuale e corrispondente alla realtà archeologica e topografica creerebbe alcune perplessità se il percorso della *Skyrotà* piegasse ad Ovest dell'Agorà; in tal caso la indicazione di Pindaro non avrebbe alcun riscontro con la realtà in quanto dal punto in cui la *Skyrotà* piegasse ad Ovest scendendo verso il Santuario di Apollo, la tomba di Batto non sarebbe più visibile per la presenza degli edifici costruiti sul lato Ovest della piazza e per la pendenza sempre maggiore del terreno. Le indicazioni di Pindaro invece possono ben adattarsi ad un viaggiatore che percorresse la *Skyrotà* secondo un percorso rettilineo, adiacente al lato Sud della platea inferiore dell'Agorà. [...] Infatti la configurazione del terreno nel punto in cui sorse la tomba di Batto suscita alla mente di chi percorre la *Skyrotà* nei pressi del lato Sud dell'Agorà l'immagine immediata della prua di una nave.“ Vgl. dazu auch Purcaro 2007, 636.

789 Vgl. dazu Luni 1990, 92–98; Purcaro 2001, 35; Purcaro 2007, 636.

790 Vgl. dazu grundlegend Calame 1996, 116–128 bes. 122f.

Diesbezüglich gilt es festzuhalten, dass es in Kyrene um die Mitte des 6. Jhs. v. Chr. durch innere Wirren und äussere Bedrohungen zu einer *stasis* kam, worauf die Kyrener nach Anfrage beim delphischen Orakel Damonax aus Mantinea in Arkadien als „Schiedsrichter“ bzw. „Ordner“ bestellten⁷⁹¹. Zudem ist als direkte Folge dieser Ereignisse von einer bedeutsamen (Um)strukturierung des Siedlungsraumes auszugehen. Die Ursachen für die *stasis* und die in der Folge ergriffenen Massnahmen des Damonax sind durch die relativ knappe, aber frühe und zuverlässige Darstellung Herodots bekannt⁷⁹² und wurden von H.-J. Hölkeskamp einer eingehenden Analyse unterzogen⁷⁹³.

Als Ursache für die *stasis* ist als erstes das Problem der Integration und der inneren Konsolidierung anzuführen. So setzte bereits während der Regierungszeit Battos’ II ein grosser Zustrom neuer Siedler aus offenbar fast allen Teilen Griechenlands ein, so dass sich das Problem einer zuvor nicht gekannten Heterogenität einer schnell wachsenden Bevölkerung zwangsläufig ergeben musste. Die praktische Umsetzung des den Neusiedlern versprochenen γῆς ἀναδασμός gestaltete sich offenbar schwierig, indem sich die einheimischen Libyer – ihres Landes beraubt – mit dem ägyptischen Pharao Apries verbündeten. Nach der erfolgreich geführten Schlacht um 570 v. Chr. verschärfte sich die Lage dramatisch, indem unter Arkesilaos II (ca. 560 v. Chr.) innerhalb der Hetairie der Battadien unüberbrückbare Gegensätze und sogar tödliche Feindschaften aufbrachen. Von diesem Zeitpunkt an lassen sich die typischen aristokratischen Parteigungen gut erkennen. In dieser Situation, die „[...] zu einer verfahrenen Frontstellung zwischen der erschütterten Dynastie der Battadien mit dem neuen König Battos III, ‚dem Lahmen‘, den ‚Altsiedlern‘ und der zahlenmässig starken Gruppe der ‚Neusiedler‘ [...]“⁷⁹⁴ führte, stellte insbesondere die Phylenlösung des Damonax eine konkrete Lösung dar, welche auf eine Konsolidierung der Verhältnisse durch die Integration der heterogenen Gruppen abzielte. Auf diese Weise wurden alle Gruppenidentitäten, ‚Alt-‘ und ‚Neusiedler‘, Theraier, Peloponnesier und inselionische Griechen, in ein institutionalisiertes Gefüge eingebunden.

Die zweite überlieferte Massnahme des Damonax beinhaltete eine Einschränkung der Rechte des Königs, indem diesem zwar wie bisher besondere Landgüter (τεμένεια) und Priestertümer oder sakrale Funktionen (ἱερωσύναι) belassen wurden, „[...] τὰ ἄλλα πάντα τὰ πρότερον εἶχον οἱ βασιλεῖς ἐς μέσον τῷ

791 Hdt. 4, 161.

792 Hdt. 4, 160. 161.

793 Zum Folgenden vgl. daher Hölkeskamp 1999, 165–172 mit der weiteren Literatur.

794 Hölkeskamp 1999, 169.

δήμῳ ἔθηκε⁷⁹⁵. Diese Stelle ist wohl dahingehend zu interpretieren, dass Damonax einzelne, konkret fassbare Funktionen, die dem König zuvor ohne formale Grundlage zugefallen waren, auf andere Einrichtungen übertrug. Interessant ist dabei insbesondere die Feststellung Herodots, dass dem König nur die traditionellen sakralen Funktionen verbleiben sollten. Dies erinnert freilich unmittelbar daran, dass im Rahmen der Ausbildung und Institutionalisierung ergänzender Organisationsstrukturen die Hetairien bzw. die bereits bestehenden sakral-politischen Ämter in einer durchaus untergeordneten Weise miteingebunden wurden⁷⁹⁶. Die Reformen des Damonax stellten damit zweifellos einen entscheidenden Schritt zur institutionellen Konstituierung eines wirklichen Gemeinwesens, zur Konsolidierung und Etablierung einer Gesamtidentität dar. Eine weitere Zersplitterung der Bürgerschaft sollte zu Gunsten der Schaffung einer gemeinsamen Identität verhindert werden.

Diese Identität lässt sich bezeichnenderweise auch anhand des archäologischen Befundes besonders deutlich fassen, indem es in der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. zur endgültigen Strukturierung des Siedlungsraumes kam, welcher jetzt systematisch mit ‚öffentlichen‘ Bauten ausgestattet wurde⁷⁹⁷. Die Struktur und die Ausdehnung der ‚Grossen Agora‘ wurden endgültig festgelegt, indem auf der Nordseite eine Säulenhalle⁷⁹⁸ (Taf. 17) und in der Südwestecke, an die Nord- bzw. Ostseite des Apollontemenos anschliessend, eine weitere Säulenhalle und ein Bankettraum, den V. Purcaro als das erste Prytaneion deutet⁷⁹⁹, errichtet wurden (Taf. 17). Die Ausrichtung der Nord-Süd-Mauern der an der Westseite errichteten Säulenhalle sowie die ebenfalls in der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. errichteten Temenosmauern des ‚Ophelheiligums‘ entsprechen dabei nicht mehr derjenigen der frühesten Sakralbauten, indem diese nicht mehr rechtwinklig, sondern leicht schräg zur Hauptverkehrsachse angelegt wurden⁸⁰⁰ (Taf. 17). Mit V. Purcaro ist daher von einer geordneten Strukturierung und Erschliessung des Siedlungsraumes in der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. auszugehen⁸⁰¹, da zu dieser

Zeit im Bereich des hellenistischen Gymnasions ein Wohnquartier angelegt wurde, dessen Mauern eine ähnliche Orientierung aufzuweisen scheinen wie die auf der ‚Grossen Agora‘ seit der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. errichteten Gebäude⁸⁰².

Insgesamt lassen sich demnach sowohl anhand der literarischen Überlieferung als auch des archäologischen Befundes eindeutige Indizien fassen, die zweifellos auf eine Konsolidierung der Verhältnisse durch eine Integration verschiedener Gruppen und damit auf eine Etablierung einer Gesamtidentität abzielten. Vor diesem Hintergrund ist es daher nicht unwahrscheinlich, dass in diesem Zusammenhang zugleich die Einführung polisdienstlicher Prozessionen zu verorten ist, konnte doch auf diese Weise die Kohäsionskraft zwischen den einzelnen Gruppen evidentermassen gefestigt werden. Gemeinsam hätte man sich seit der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. auf der Agora, beim Grab des *oikistes* Battos I versammelt, um in der Folge in einer bürgergemeinschaftlichen Bitt- und Opferprozession über die wichtigsten Strassenachsen bis hin zum Apollonheiligtum zu ziehen. Die Besonderheit, dass der Ausgangspunkt im Falle der Heiligen Strasse von Kyrene das Grab des *oikistes* darstellte, gilt es dabei besonders zu betonen. Anders als etwa in Milet, wo die Heilige Strasse ihren Anfang beim Delphinion nahm und damit der Verstetigung einer Timokratie unter dem Schutz der Polisgottheit diene, lässt sich hier das Spezifikum der Konsolidierung eines Königtums erkennen.

Über die genaue Route der *Skyrota* lassen sich keine genaueren Aussagen treffen. Der letzte Abschnitt dürfte jedoch in etwa dem Verlauf der im 3. Jh. n. Chr. errichteten ‚Via Porticata‘ entsprochen haben, welche

795 Hdt. 4, 161.

796 Vgl. dazu o. S. 76–82.

797 Vgl. dazu Purcaro 2001, 35f.; Purcaro 2007.

798 Vgl. dazu Stucchi 1965, 81–83.

799 Vgl. dazu Stucchi 1967a, 74; Purcaro 2002; Purcaro 2007, 634.

800 Vgl. dazu Purcaro 2001, 33–36; Purcaro 2007.

801 Purcaro 2001, 35f.; Purcaro 2007, bes. 632–634: „In un determinato momento si assiste ad una modificazione dell’assetto originario: gli stenopoi non si allineano più ortogonalmente all’asse principale ma sono inclinati secondo le pendenze del terreno determinando la caratteristica forma trapezoidale degli isolati. Il cambiamento di orientamento è documentato dagli scavi effettuati sull’Agorà: nella seconda metà del VI sec. il primitivo sacello di Ophelheiligum fu ingrandito e circondato da un muro di peribolo i cui lati E e O seguono il nuovo orientamento degli stenopoi determinando la forma a rettangolo irregolare. Anche tutti gli altri edifici che si attestarono sull’Agorà sia

sul lato Est che sul lato Ovest, a Nord del Temenos, a cominciare dal più antico Edificio per Riunioni Pubbliche, sorti dopo la metà del VI sec., seguono il nuovo orientamento. Per quanto dunque è possibile ricavare dagli elementi di scavo attualmente disponibili, questo nuovo, radicale riassetto urbanistico sembra essere avvenuto dopo la metà del VI sec. A questo periodo, secondo la testimonianza concorde delle fonti, risale un evento fondamentale nella storia di Cirene, la nuova costituzione data alla città da Demonatte di Mantinea [...]. Nella seconda metà del VI sec., e quindi come conseguenza della riforma attuata da Demonatte, viene a costituirsi nelle sue linee essenziali la Grande Agorà con l’erezione dei primi edifici a carattere pubblico e politico, che dovevano assolvere le nuove funzioni un tempo concentrate nella sola persona del re e quindi nella sua sede; sul lato Nord venne a insediarsi un portico e sull’angolo Sud-Ovest addossati ai muri Nord ed Est del temenos di Apollo, rispettivamente un portico nell’area del futuro Edificio per Riunioni Pubbliche e il più antico Prytaneion. I tre edifici vennero raccordati da una gradinata comune che sottolineava fisicamente l’intimo legame esistente tra loro: a fianco del Temenos dedicato alla divinità tutelare della colonizzazione sorgono le sedi delle più antiche magistrature cirenee.“

802 Vgl. dazu Luni 1990, 92–98; Purcaro 2001, 35; Purcaro 2007, 634–636.

vom Triumphbogen des Marc Aurel bis zum Apollonheiligtum führte⁸⁰³ (Taf. 15).

Die Heilige Strasse von Abdera

Der Nachweis für die Existenz einer Heiligen Strasse in der Polis Abdera ergibt sich bisher einzig aus der literarischen Überlieferung. In den dem Hippokrates von Kos zugeschriebenen Epidemien 3⁸⁰⁴ findet sich die Fallbeschreibung eines jungen Mädchens, welches krank an der Heiligen Strasse lag⁸⁰⁵. Da die Epidemien 3 unabhängig von der Frage nach der Verfasserschaft durch inschriftliche Zeugnisse relativ genau, d. h. um 410 v. Chr. datiert werden können⁸⁰⁶, wurde die Heilige Strasse von Abdera zweifellos bereits vor diesem Zeitpunkt errichtet. Weitere literarische oder archäologische Quellen in Bezug auf die Heilige Strasse von Abdera liegen bisher nicht vor, weshalb sich über den Verlauf, die Ausstattung und die Datierung dieser sakralen Achse keine gesicherten Aussagen treffen lassen.

Durch die von der Archäologischen Gesellschaft von Athen zwischen 1982 und 1992 durchgeführten Grabungen ist heute zumindest klar, dass die in den Epidemien 3 genannte Heilige Strasse nicht im Bereich der klassisch-hellenistischen Siedlung⁸⁰⁷ zu lokalisieren ist⁸⁰⁸. So wurden ca. 1,5 km landeinwärts,

nördlich der klassisch-hellenistischen Stadt Abdera früharchaische Stadtmauern, Hafenanlagen, ein Heiligtum, Reste von Häusern sowie Nekropolen einer archaisch-klassischen Siedlung freigelegt. Diese Befunde sind zweifellos mit der archaisch-klassischen Stadt Abdera gleichzusetzen. Zugleich wird durch den Grabungsbefund die früher lediglich aus der literarischen Überlieferung bekannte Siedlungsgeschichte von Abdera bestätigt, wonach die Kolonie 656 v. Chr. unter der Führung des Timesios von Klazomenai aus gegründet wurde. Dieser wurde gemäss den literarischen Quellen jedoch bald darauf von den Thrakern wieder vertrieben⁸⁰⁹. Darauf wurde Abdera um das Jahr 545 v. Chr. von den Bewohnern von Teos, welche vor der persischen Herrschaft flohen, neu gegründet⁸¹⁰.

Die archaisch-klassische Siedlung von Abdera wurde an der Westküste einer Halbinsel gegründet (heute Kap Bulustra). Durch geomorphologische und geophysikalische Untersuchungen konnte nachgewiesen werden, dass um die Mitte des 7. Jhs. v. Chr. im Bereich der Nestosmündung eine Bucht existierte und die archaische Siedlung im Westen und teilweise auch im Norden direkt ans Meer grenzte⁸¹¹. Die Hafenanlage, von welcher südlich der Nordwestecke der archaischen Stadtmauer Reste freigelegt wurden⁸¹², liegt daher rund 1,5 km nördlich der heutigen Küstenlinie. Die Nähe der Siedlung zur Mündung des Nestos im Westen blieb nicht ohne Folgen. Spätestens seit dem frühen 5. Jh. v. Chr. dürfte die allmähliche Verlandung der Mündung des Nestos dazu geführt haben, dass sich die Küstenlinie immer weiter nach Süden verschob und der Hafen der archaisch-klassischen Siedlung verlandete⁸¹³. Trotz dieser für die archaisch-

803 Vgl. dazu Bacchielli 1984, 847; Bacchielli 1990, 10f. Anm. 12: „Ricordo che in età greca quest’ultima parte del percorso era costituita da una strada che aveva un andamento quasi parallelo alla Via Porticata e che era lavorato nella roccia e disposta lungo le pendici settentrionali della collina dell’Acropoli.“ Zu dieser Strasse vgl. Stucchi 1985, 75.

804 Die Epidemien gehören zum *Corpus Hippocraticum*, welches höchstwahrscheinlich im hellenistischen Alexandria als Ergebnis ptolemäischen Sammelfleisses entstand, wobei bis heute die Authentizität keiner einzigen überlieferten Schrift zweifelsfrei bewiesen werden konnte. Die Epidemien haben den Charakter einer am ‚Krankenbett‘ zusammengestellten Datensammlung, welche in erster Linie aus einzelnen Fallbeschreibungen und Jahresberichten über die Morbidität und Mortalität im Verhältnis zur Wetterlage in ausgewählten Poieis – darunter auch Abdera – besteht. Die 42 Krankheitsfälle der Epidemien 1 und 3 weisen dabei eine Einheitlichkeit der Struktur, des Inhalts und der Ausdrucksweise auf, die stark darauf hindeutet, dass sie von demselben Autor stammen. Dies sagt freilich über die Verfasserschaft – Hippokrates von Kos oder ein anderer Arzt – wenig aus. Zu Hippokrates von Kos und dem *Corpus Hippocraticum* vgl. zusammenfassend MLAA (1997) 322–326 s. v. Hippokrates (T. Rütten); DNP V (1998) 590–599 s. v. Hippokrates von Kos (P. Potter – B. Gundert) mit der weiteren Literatur. Zu den Epidemien vgl. Baader – Winau 1989; Jouanna – Grmek 2000, S. VII–XVII.

805 Hippokr. Epid. 3, 17, 139. 140: „Ἐν Ἀβδήροις τὴν παρθένον, ἣ κατέκειτο ἐπὶ τῆς ἱερῆς ὁδοῦ [...]“

806 Vgl. dazu Jouanna 1999, 388.

807 Vgl. dazu zuletzt Triandaphyllos 2004 mit der weiteren Literatur.

808 Weshalb Triandaphyllos 2004, 265 die Heilige Strasse von Abdera im Bereich der klassisch-hellenistischen Siedlung lokalisiert, bleibt unklar. Auch wenn nicht ausgeschlossen werden

kann, dass auch in der um die Mitte des 4. Jhs. v. Chr. angelegten Siedlung eine Heilige Strasse existierte – beispielsweise die rund 6 m breite Hauptverkehrsachse der Siedlung, welche vom Westhafen über die Agora zum gegenüberliegenden Osthafen führte (vgl. dazu Hoepfner – Schwandner 1994, 182 Abb. 172; Triandaphyllos 2004, 265) – müssen die in den Epidemien 3 aufgeführten topographischen Fixpunkte auf die archaisch-klassische Siedlung bezogen werden. In diesem Sinne auch Kallintzi 2004, 284.

809 Hdt. 1, 168. Vgl. etwa auch Plut. mor. 812 A; Ail. var. 12, 9; Solin. 10, 10.

810 Hdt. 1, 168; Strab. 14, 1, 30. Zur (Gründungs)geschichte von Abdera vgl. etwa auch Isaac 1986, 73–86; Loukopoulou 2004.

811 Vgl. dazu zuletzt Syrides – Psilovikos 2004 mit der weiteren Literatur.

812 Unmittelbar südlich der Stadtmauer wurden die Reste eines *neosoikos* freigelegt, welcher über einem Gebäude des 7. Jhs. v. Chr. errichtet wurde. Die Stadtmauer dürfte in diesem Bereich demnach insbesondere den Zugang zum Hafen abgesichert haben. Neben dem *neosoikos* wurden in diesem Bereich mehrere aus Strandsand bestehende Schichten freigelegt. Vgl. dazu Abdera 1990, 101f.; Koukouli-Chrysanthaki 1991a, 193–199; Koukouli-Chrysanthaki 1992, 162f.; Koukouli-Chrysanthaki 2004, 244f.

813 Koukouli-Chrysanthaki 2004, 245–246; Syrides – Psilovikos 2004, 357 (Stage II). Dies belegt insbesondere eine an den Beginn des 5. Jhs. v. Chr. datierte Schicht aus Strandsand, welche

klassische Siedlung zweifellos einschneidenden geomorphologischen Veränderungen blieb die Stadt bis in die Mitte des 4. Jhs. v. Chr. besiedelt. An verschiedenen Stellen innerhalb des nördlichen Mauerrings wurden private und ‚öffentliche‘ Gebäude freigelegt, welche im ersten Viertel des 4. Jhs. v. Chr. noch benutzt wurden⁸¹⁴.

Von der archaischen Stadt Abdera konnten bisher die Nordwestecke der Stadtmauer sowie einzelne Gebäude freigelegt werden. Die Stadtmauer liegt ca. 1 km nordwestlich der Kurtine der klassisch-hellenistischen Stadtmauer und weist zwei Phasen A und B auf. Die erste Phase datiert noch in das 7. Jh. v. Chr. und ist damit mit der von Klazomenai aus gegründeten Kolonie zu verbinden⁸¹⁵. Die Stadtmauer der Phase B, welche am Ende des 6. Jhs. v. Chr. errichtet wurde, ist zweifellos im Zusammenhang mit der ‚Neugründung‘ der Siedlung durch Bewohner von Teos um die Mitte des 6. Jhs. v. Chr. zu sehen⁸¹⁶. Der Verlauf die-

ser Stadtmauer folgt in etwa demjenigen der ersten Mauer, weist jedoch lediglich eine Mauerstärke von 2,7 – 3 m auf. Der Tordurchgang wurde beim Bau dieser Stadtmauer zugesetzt. Die erste Stadtmauer dürfte demnach von den Teiern anfänglich wiederbenutzt worden sein, wie dies auch Reparaturen im Bereich des Stadttors nahelegen⁸¹⁷.

Die Nekropolen der ‚klazomenischen‘ Siedlung liegen ausserhalb der archaischen Stadtmauer. Bisher wurden an vier verschiedenen Stellen rund 346 Gräber freigelegt, welche zwischen die Mitte des 7. und das zweite Viertel des 6. Jhs. v. Chr. datieren⁸¹⁸. Die Beziehung der hier begrabenen Siedler zur Mutterstadt Klazomenai lässt sich anhand der häufig aufgefundenen klazomenischen Transportamphoren besonders deutlich nachvollziehen⁸¹⁹. Zudem wird aufgrund der Grabbeigaben deutlich, dass die Siedlung der Klazomenier nie zu grossem Wohlstand gekommen ist, enthielt doch nur ein Viertel der Gräber solche Gaben und diese bestanden in erster Linie aus Vasen. Die ‚klazomenische‘ Siedlung bestand aufgrund des archäologischen Befundes nicht nur für kurze Zeit, wie man dies aus der literarischen Überlieferung schliessen könnte⁸²⁰, sondern wurde wohl bis zur Ankunft der Bewohner von Teos nie ganz aufgegeben⁸²¹. Die aus Teos stammenden Siedler bestatteten ihre Toten im Gegensatz zu den Klazomeniern in Tumulusgrä-

über dem westlichen Teil des *neosoikos* und der Stadtmauer der Phase A festgestellt wurde. Diese Schicht rührt wohl von einer schweren Überschwemmung her, welche auch den *neosoikos* zerstörte. Mit der Verlandung des Hafens dürfte auch die Errichtung einer von Norden nach Süden verlaufenden Mauer in Zusammenhang stehen, welche den Westabschnitt der Stadtmauer entlang der Küste bildete und auf der erwähnten Schicht aus Strandsand errichtet wurde. Vgl. dazu Koukouli-Chrysanthaki 2004, 246. Die verschiedenen Stufen der Verlandung des Hafens können bis jetzt noch nicht genauer datiert und nachvollzogen werden. Vgl. dazu insbesondere die geomorphologischen und geophysikalischen Untersuchungen von Syrides – Psilovikos 2004, 356–359 (Stage I–IV). Im Bereich der Südostecke der Stadtmauer wurde zudem eine rund 36 m lange Mauer freigelegt, welche von Kallintzi 1993, 634 als „[...] sea wall or a quay [...]“ und von Koukouli-Chrysanthaki 2004, 246f. als „[...] breakwater [...]“ interpretiert wird, welcher „[...] indicates that harbour building works were carried out in phases following the geomorphological changes in what used to be the coastal area between the Archaic wall and the line of the shore today“.

814 Vgl. dazu E. Skarlatidou, in: Koukouli-Chrysanthaki 1988, 148–152; Koukouli-Chrysanthaki 1989, 226–232; Abdera 1990, 104; Koukouli-Chrysanthaki 1991b, 76; Koukouli-Chrysanthaki 2004, 246.

815 Zur Phase A der Stadtmauer vgl. Lang 1996, 260; Koukouli-Chrysanthaki 2004, 237–238 mit der weiteren Literatur. Auf der Innenseite der Stadtmauer wurde ein aus zwei Räumen bestehendes Gebäude freigelegt, welches im späten 7. oder frühen 6. Jh. v. Chr. zerstört wurde und daher einen *terminus ante quem* für die Errichtung der Stadtmauer angibt. Das Gebäude, welches an die Innenseite der Stadtmauer angebaut wurde, wird von den Ausgräbern durch einen Vergleich mit ähnlichen Gebäuden in Zagora als „[...] cist built storage unit [...]“ (Koukouli-Chrysanthaki 2004, 238) interpretiert. Vgl. dazu Lang 1996, 260; Koukouli-Chrysanthaki 2004, 238–240 mit der weiteren Literatur. Einzelne weitere Mauerzüge, welche ebenfalls an das Ende des 7. oder an den Beginn des 6. Jhs. v. Chr. datiert werden, fanden sich weiter östlich, unter einem Gebäude des 4. Jhs. v. Chr. Vgl. dazu E. Skarlatidou, in: Koukouli-Chrysanthaki 1988, 149–151; E. Skarlatidou, in: Koukouli-Chrysanthaki 1989, 227–232; Skarlatidou 1989; E. Skarlatidou, in: Koukouli-Chrysanthaki 1991a, 201–211; Lang 1996, 260f.; Koukouli-Chrysanthaki 2004, 240f.

816 Zur Phase B der Stadtmauer vgl. Lang 1996, 260; Koukouli-Chrysanthaki 2004, 242 mit der weiteren Literatur.

817 Vgl. dazu Koukouli-Chrysanthaki 2004, 244.

818 Für eine zusammenfassende Darstellung der Nekropolen von Abdera vgl. Koukouli-Chrysanthaki 1994; Kallintzi 2004, 271–280; Koukouli-Chrysanthaki 2004, 235–237; Kallintzi 2006. Die Nekropole Γ liegt unmittelbar ausserhalb der Südostecke der archaischen Stadtmauer. Hier konnte bisher lediglich ein einziges Grab freigelegt werden. Dieses Grab ist damit der einzige Hinweis darauf, dass sich die Nekropolis der ‚klazomenischen‘ Siedlung auch südlich der archaischen Siedlung befand. Zur Nekropole Γ vgl. Lazaridis 1966, 363f. Die Nekropole K liegt 150 m nördlich der Nordwestecke der archaischen Stadtmauer. In dieser Nekropole wurden bisher rund 282 Gräber freigelegt. Zur Nekropole K vgl. Skarlatidou 1986; Skarlatidou 2004 mit der weiteren Literatur. Die Nekropole II liegt rund 1,2 km nördlich der archaischen Stadtmauer. Hier wurden insgesamt 22 Gräber freigelegt. Es handelt sich dabei um zwei Tumuli mit Gräbern vom Ende des 7./Beginn des 6. Jhs. v. Chr., welche unter Gräbern des 5. Jhs. v. Chr. freigelegt wurden. Zur Nekropole II vgl. Kranioti 1987. Die Nekropole X liegt rund 1 km nördlich der archaischen Stadtmauer, 1,5 km von der Nekropole II und 1,2 km von der Nekropole K entfernt. Hier wurden insgesamt 40 Gräber sowie eine grosse Grube untersucht, welche zwei Kinderbestattungen sowie eine unbekannte Anzahl von Knochen Erwachsener enthielt, welche von gestörten Erdbestattungen und Kremationen stammen. Zur Nekropole X vgl. Kallintzi 1997 und Kallintzi 2004, 271–274 mit der weiteren Literatur.

819 Vgl. dazu Skarlatidou 2004, 255f.

820 Hdt. 1, 168.

821 Sowohl bei den Grabungen im Bereich der Nordwestecke der Stadtmauer als auch insbesondere in der Nekropole K wurden Klein- und Keramikfunde gemacht, welche in das zweite Viertel des 6. Jhs. v. Chr. zu datieren sind. Vgl. dazu Skarlatidou 1986, 103 mit Abb. 19; Graham 1992, 46–48; Koukouli-Chrysanthaki 2004, 242; Skarlatidou 2004, 255–257.

bern⁸²². Die Nekropole nimmt eine beachtliche Fläche nördlich des Stadtgebietes ein und wurde vom Ende des 6. bis an den Beginn des 3. Jhs. v. Chr. benutzt.

Ausserhalb der Stadtmauer wurde im späten 6. Jh. v. Chr. ein Heiligtum errichtet, welches bis ans Ende des 4. Jhs. v. Chr. benutzt wurde. Aufgrund der Votivgaben dürfte dieses den Nymphen oder Demeter und Kore geweiht gewesen sein⁸²³. Neben den geomorphologischen Veränderungen, welche zu einer Verlagerung des Hafens von Norden nach Süden führten, dürften sicherlich auch politische Gründe für die Aufgabe der archaisch-klassischen Siedlung und den Neubau der Stadt unmittelbar im Süden verantwortlich zu machen sein. Als Hauptgrund ist dabei die Eroberung von Abdera durch Philipp II anzuführen, welche ein neues Kapitel in der Geschichte der Polis Abdera öffnen sollte⁸²⁴.

Über den Verlauf der Heiligen Strasse von Abdera lassen sich aufgrund der zur Verfügung stehenden archäologischen, epigraphischen und literarischen Quellen bis zu einer systematischen Untersuchung des archaisch-klassischen Stadtgebietes freilich keine gesicherten Aussagen treffen. Die wichtigste Polisgottheit von Abdera war wohl Dionysos, welcher von Anakreon – der wohl zu den aus Teos fliehenden Siedlern gehörte⁸²⁵ – häufig genannt wird⁸²⁶. Die Anthesteria gehörten gemäss einer zwischen 480 und 450 v. Chr. datierten Inschrift zusammen mit den Herakleia sowie einem Zeusfest zu den von der Polis Abdera gefeierten Götterfesten⁸²⁷. Bisher ist jedoch weder die Lage der Heiligtümer des Dionysos, des Herakles und des Zeus bekannt, noch lassen sich genauere Aussagen über den Ablauf dieser Feste in der Polis Abdera treffen. Damit muss letztlich auch offen bleiben, zu welchen Anlässen auf der Heiligen Strasse von Abdera Prozessionen durchgeführt wurden. Immerhin ist in Dionysos wohl eine der wichtigsten Polisgottheiten von Abdera zu erkennen. Da durch die epigraphische Überlieferung zudem das Fest der Anthesteria bezeugt ist, lässt sich nicht ausschliessen, dass bei dieser Gelegenheit auf der Heiligen Strasse eine Prozession zum Dionysosheiligtum durchgeführt wurde.

Weiterführende Überlegungen zum Verlauf der Heiligen Strasse von Abdera lassen sich möglicherweise durch einen Befund im Nekropolengebiet formulieren, da diese Prozessionsstrassen – soweit sich dies belegen lässt – immer auch den Charakter einer Gräberstrasse hatten. Im Bereich des ‚flat cemetery‘ wurde eine rund 4,70 bis 4,80 m breite Strasse freigelegt, welche diese Nekropole wohl mit dem Stadtgebiet verband⁸²⁸. Die Nekropole befindet sich rund einen Kilometer nördlich der Stadtmauer und interessanterweise in unmittelbarer Nähe zu der ‚klazomenischen‘ Nekropole, welche von der Mitte des 7. bis in das frühe 6. Jh. v. Chr. benutzt wurde⁸²⁹. Im Bereich des ‚flat cemetery‘ wurden bisher einige hundert Gräber freigelegt, welche zwischen das Ende des 6. und den Beginn des 5. Jhs. v. Chr. datieren und nicht von Tumuli überdeckt werden⁸³⁰. Aus diesem Grund gehen die Ausgräber davon aus, „[...] that the people buried there were the remaining Clazomenians who had survived into the fifth century BC and had been assimilated into the city of the Teians [...]. They would have continued to use the same practices and the same burial grounds as their forebears. [...] The Clazomenians appear to have kept their own ways of burial, but in addition used new forms of graves imported by the Teians, for example clay and stone sarcophagi.“⁸³¹ Auch wenn bisher im Bereich der Tumulusgräber keine Strasse nachgewiesen werden konnte, ist nicht auszuschliessen, dass diese Strasse teilweise auch die Nekropole der Siedler aus Teos erschloss. So konzentrieren sich die Tumuli, welche ans Ende des 6. und ins 5. Jh. v. Chr. datieren, in unmittelbarer Umgebung des ‚flat cemetery‘⁸³².

Die im Bereich des ‚flat cemetery‘ freigelegte Strasse dürfte zweifellos zu einem der Stadttore geführt haben⁸³³, beispielsweise zu dem ebenfalls aus den Epidemien 3 bekannten ‚Thrakischen Tor‘⁸³⁴. Ob mit dieser Strasse ein Teilstück der Heiligen Strasse freigelegt wurde und ob diese zum ‚Thrakischen Tor‘ führte, lässt sich jedoch nur durch weitere Ausgrabungen im Bereich des archaisch-klassischen Stadtgebietes von Abdera belegen. Dies gilt ebenso für die Annahme, dass diese sakrale Achse mit dem Dionysosheiligtum in Verbindung stand.

Im Falle der Heiligen Strasse von Abdera ist durch die literarische Überlieferung für das 6. Jh. v. Chr. weder eine *stasis* belegt, noch lassen sich anhand des archäologischen Befundes eindeutige Indizien anführen,

822 Zur Nekropole der Teier vgl. Kallintzi 2004, 274–276; Kallintzi 2006, 144–146.

823 Vgl. dazu Koukouli-Chrysanthaki 1988, 143–145; Skarlatidou 2004, 243f.

824 Vgl. dazu Chrysanthaki 2001, 397–404.

825 Strab. 14, 1, 30. Vgl. dazu Isaac 1986, 81.

826 Vgl. dazu grundlegend Isaac 1986, 81–85.

827 SEG XXXI Nr. 985. Rechte Schmalseite der Stele (d), Z. 1–11. Zu Text, Übersetzung und Kommentar der Inschrift vgl. grundlegend Herrmann 1981. Nach Herrmann 1981, 6 sollte man sich bei der Datierung der Inschrift „[...] eher der unteren als der oberen Grenze annähern [...]“.

828 Vgl. dazu Kallintzi 2004, 285.

829 Zur Nekropole X vgl. o. S. 99 Anm. 818.

830 Zum ‚flat cemetery‘ vgl. Kallintzi 2004, 276–279; Kallintzi 2006, 145f.

831 Kallintzi 2004, 277–279.

832 Vgl. Kallintzi 2004, 272 Abb. 1; 276 Abb. 7.

833 So auch Kallintzi 2004, 285.

834 Hippokr. Epid. 3, 17, 160. 161.

welche für eine Datierung dieser Prozessionsstrasse in diesen Zeitraum sprechen würden. Ein *terminus ante quem* ergibt sich freilich aus den um 410 v. Chr. datierten Epidemien 3, weshalb in Abdera spätestens seit der zweiten Hälfte des 5. Jhs. v. Chr. eine Heilige Strasse existiert haben muss. Von besonderem Interesse ist auch die bereits erwähnte Inschrift, welche zwischen 480 und 450 v. Chr. zu datieren ist⁸³⁵. Die 1976 unweit der Ruinen von Teos entdeckte Inschrift ist zweifellos mit den ‚Flüchen der Teier‘ (*dirae Teiorum*) zu verbinden, welche eine Reihe einzelner ‚Verbrechen‘ festhält, die im öffentlichen Interesse der Stadt Teos verhindert werden sollten⁸³⁶. Negativbestimmungen also, welche unter die nachdrücklichste Form der sakralen Drohung durch einen Fluch gestellt wurden und auf diese Weise die Polisgemeinschaft vor bestimmten, offenbar aktuellen Gefahren bewahren sollten⁸³⁷. Die sachliche Nähe der 1976 entdeckten Inschrift und die Verknüpfung mit den *dirae Teiorum* tritt durch die Fluchformel, eine Anzahl sprachlicher, geradezu terminologischer Übereinstimmungen oder Berührungen sowie inhaltlich durch die aus beiden Texten zu entnehmende Ablehnung des Amtes oder der Funktion des *aisymnetes* deutlich hervor. Im Neufund erstrecken sich nun wesentliche Aussagen nicht nur auf Teos, sondern auch auf Abdera, so dass eine bisher auf Teos allein beschränkte Institution wohl auf die Tochterstadt ausgeweitet wurde. Damit ist der ‚neue‘ Text wohl eine etwas jüngere Ergänzung der *dirae Teiorum*.

Im Zusammenhang mit der Frage nach einem möglichen Zeitpunkt für die Errichtung der Heiligen Strasse ist nun bemerkenswert, dass die konkreten Einzelmassnahmen zur Schaffung von *eunomia* unter sakralen Schutz gestellt wurden. Der Timuchos oder Tamias war gemäss den *dirae Teiorum* verpflichtet, die *ἐπαρχή* an den Festen der Anthesteria, Herakleia und dem Zeusfest vor versammelter Gemeinde vorzunehmen, d. h. die Verwünschungsformeln öffentlich zu verkünden und jährlich bei drei Gelegenheiten erneut zu bekräftigen⁸³⁸. Da nun die drei erwähnten Götterfeste sowohl in den *dirae Teiorum*⁸³⁹ als auch in der 1976 entdeckten Inschrift⁸⁴⁰ aufgeführt werden, ist davon

auszugehen, dass die Kolonie Abdera diese Feste von der Mutterstadt übernommen hat⁸⁴¹. Der Zeitpunkt der Übernahme bleibt unklar. Es ist jedoch kaum davon auszugehen, dass diese erst im Zusammenhang mit der Abfassung der beiden Inschriften erfolgte, auch wenn der neue Text eine wohl etwas jüngere Ergänzung der *dirae Teiorum* ist⁸⁴². Die drei Feste dürften vielmehr bereits von den aus Teos fliehenden Siedlern eingeführt worden sein⁸⁴³, auch wenn man Herodots Aussage wohl dahin einschränken möchte, dass die Mutterstadt nicht vollständig von ihren Bewohnern aufgegeben wurde⁸⁴⁴. Es stellt sich demnach die konkrete Frage, ob die Anlage der Heiligen Strasse im Zusammenhang mit der Ankunft der Teier um die Mitte des 6. Jhs. v. Chr. und der damit verbundenen Einführung der genannten Feste stehen könnte.

Es gibt tatsächlich Indizien, dass die Teier nach ihrer Ankunft in Abdera mit konkreten sozial-politischen Herausforderungen konfrontiert wurden, für welche u. a. die Einführung gemeinschaftlicher Prozessionen auf einer Heiligen Strasse eine Lösung bieten konnte.

Aufgrund des archäologischen Befundes ist davon auszugehen, dass die Teier bei ihrer Ankunft in Abdera nicht eine verlassene Siedlung vorfanden, sondern diese immer noch von Klazomeniern bewohnt wurde⁸⁴⁵. Neben dem Umstand, dass die Klazomenier kaum in der Lage waren den Teiern bei ihrer Ankunft Widerstand zu leisten, dürften beide Bevölkerungsgruppen an der möglichst schnellen Schaffung von stabilen Verhältnissen interessiert gewesen sein. Nur unter diesen Voraussetzungen dürfte es möglich gewesen sein, eine gut funktionierende Bürgertruppe mit einer starken Reiterei aufzubauen, welche nach Pindar den Grundstein für die Vertreibung der Tharker und für die Gründung einer prosperierenden Kolonie legte⁸⁴⁶. Eine zentrale Rolle dürfte dabei

841 So auch Herrmann 1981, 10.

842 In diesem Falle liesse sich beispielsweise kaum erklären, weshalb für das Zeusfest nicht die in Teos geläufige Bezeichnung *Δία* übernommen wurde.

843 Ein eindeutiges Indiz in diese Richtung ist zweifellos in den von Anakreon überlieferten Fragmenten zu erkennen, in welchen Dionysos häufig vorkommt. Da der Dionysoskult bei Anakreon zudem dem thrakischen Dionysoskult ähnlich ist (vgl. dazu Isaac 1986, 83), stellt sich m. E. sogar die Frage, ob dieser Kult möglicherweise erst in Abdera eingeführt wurde oder bereits von den Klazomeniern ausgeübt wurde und von Abdera nach Teos gelangte.

844 Hdt. 1, 168. In gewissem Sinne ergänzend zu der Nachricht Herodots berichtet Strab. 14, 30, 6, dass später eine Anzahl Teier von Abdera nach Teos zurückgekehrt sei. Vgl. dazu auch Herrmann 1981, 27f. mit Anm. 83.

845 Vgl. dazu o. S. 99f.

846 Pindars zweiter Paian bildet eine der Hauptquellen für die Frühgeschichte der von Teos aus gegründeten Siedlung. Vgl. dazu Isaac 1986, 85f. Für eine kritische Edition des Textes und der Scholien, die deutsche Übersetzung, den Kommentar sowie eine vollständige Bibliographie der früheren Literatur vgl. immer noch grundlegend Radt 1958.

835 Vgl. dazu o. S. 100 mit Anm. 827.

836 SIG I³ Nr. 37. 38.

837 Vgl. dazu auch Herda 2006, 290–293 in Bezug auf die in der ‚Molpoi-Satzung‘ erwähnte Prozessionsstation „bei Dynamis“. A. Herda erkennt in der auch in der *dirae Teiorum* erwähnten *Δύναμις* die Personifikation der ‚Amtsgewalt‘ der milesischen Magistrate. Vgl. dazu auch Herrmann 1981, 11f.

838 SIG I³ Nr. 38 Z. 29–35. Zu Text und Übersetzung vgl. Herrmann 1981, 9.

839 SIG I³ Nr. 38 Z. 32–34. Zu Text und Übersetzung vgl. Herrmann 1981, 9.

840 SEG XXXI Nr. 985. Rechte Schmalseite der Stele (d), Z. 1–11. Zu Text und Übersetzung vgl. Herrmann 1981, 8. Lediglich für das Zeusfest wird nicht die in Teos geläufige Bezeichnung *Δία* verwendet, sondern die Umschreibung mit *Ζηνὸς ἑορτή*.

zweifelloos der Neuordnung der politischen und sakralen Verhältnisse zugefallen sein, welche auch die Integrierung der vor Ort bereits anwesenden Klazomenier umfasste. Ein Indiz in diese Richtung könnte die von Herodot überlieferte Nachricht sein, wonach Timesios von Klazomenai von den Teiern als Heros und *oikistes* von Abdera verehrt wurde⁸⁴⁷. Dies könnte, wie Ch. Koukouli-Chrysanthaki festhält, „[...] be regarded as the result of an original agreement between the earlier and later settlers to coexist peacefully. The survival of the Clazomenian founder's cult among the Teians may have been a legacy of such an agreement.“⁸⁴⁸ Eine solche Interpretation gewinnt nun gerade im Zusammenhang mit der Frage nach der Datierung und dem Verlauf der Heiligen Strasse von Abdera an zusätzlicher Bedeutung, da in Kyrene das Heroon des *oikistes* nachweislich an dieser Prozessionsstrasse lag⁸⁴⁹. Möglicherweise erscheint dadurch selbst die Einführung der Anthesteria in Abdera vor thrakischem Hintergrund in einem besonderen Licht, da „[...] Anakreon's fragments show that he was familiar with the Thracian Dionysos cult“⁸⁵⁰.

Aus diesen Gründen ist auch im Falle von Abdera nicht auszuschliessen, dass die Einführung eines gemeinsamen Festkalenders, welcher auch Prozessionen des neu formierten Polisverbandes auf einer Heiligen Strasse beinhaltete, ein konkretes Mittel für die Schaffung einer gemeinschaftlichen Polisidentität darstellte. Eine solche Interpretation der epigraphischen und literarischen Quellen kann sich zudem auf den archäologischen Befund der Strasse im Bereich des ‚flat cemetery‘ stützen, falls es sich dabei tatsächlich um einen Teilabschnitt der Heiligen Strasse von Abdera handeln sollte⁸⁵¹. Die beiden Bevölkerungsgruppen hätten zwar ihre jeweiligen Grabsitten beibehalten, ihre Toten jedoch gleichzeitig entlang oder zumindest in der näheren Umgebung derselben sakralen Achse begraben, welche mit den gemeinschaftlichen Prozessionen des Polisverbandes zu verbinden ist. Die Datierung der Heiligen Strasse von Abdera in die zweite Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. würde dadurch weiter untermauert, da diese Strasse von den Ausgräbern in einem direktem Zusammenhang mit dem ‚flat cemetery‘ gesehen wird, in welchem spätestens seit dem Ende des 6. Jhs. v. Chr. Bestattungen vorgenommen wurden. Insgesamt erscheint vor diesem Hintergrund die Einführung polisgemeinschaftlicher Prozessionen nicht unwahrscheinlich, konnte doch auf diese Weise die Kohäsionskraft zwischen den einzelnen Gruppen evidentermassen

gefestigt werden und damit die Konsolidierung der Verhältnisse durch eine Integration verschiedener Gruppen sowie die Etablierung einer Gesamtidentität entscheidend vorangetrieben werden.

Ein Exkurs zur Heiligen Strasse von Olympia

Als Heilige Strassen bezeichnete Verbindungswege sind auch in Bezug auf ‚panhellenische‘ Heiligtümer belegt. E. Curtius nennt etwa die Heilige Strasse zwischen Delphi und dem Tempetal in Thessalien. Auf dieser Strasse brachte ein ausgesuchter Knabe alle acht Jahre bei den ‚Daphnephoria‘ den heiligen Lorbeer nach Delphi und stellte damit auf dem Weg zum Heiligtum den Siegeszug des Gottes mit seinen verschiedenen Stationen nach⁸⁵². Eine weitere Heilige Strasse führte von Athen nach Delphi, die man sich als Teil des Ankunfts- und Kultverbreitungsweges des von Delos kommenden Apollon vorstellte⁸⁵³. Ein dringendes Desiderat stellt diesbezüglich die Erforschung der Heiligen Strasse dar, welche nach Pausanias von Elis nach Olympia führte⁸⁵⁴. Während die Wegführung in der näheren Umgebung der Altis seit dem frühen 4. Jh. v. Chr. durch die literarischen und archäologischen Quellen mit einiger Sicherheit rekonstruiert werden kann⁸⁵⁵, liegen für die archaische Zeit keine gesicherten Befunde vor. Trotzdem sollen hier vor dem Hintergrund der in der Synthese erarbeiteten Ergebnisse einige weiterführende Überlegungen zum möglichen Zeitpunkt der Errichtung dieser Heiligen Strasse formuliert werden. Ohne einen archäologischen Befund müssen diese freilich hypothetisch bleiben.

Aufgrund dieser Ergebnisse sowie der zur Verfügung stehenden literarischen, epigraphischen und archäologischen Indizien erscheint eine Errichtung der Heiligen Strasse von Elis nach Olympia in der ersten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. als durchaus möglich. Um 600 v. Chr.⁸⁵⁶ kam es zu einer grosszügigen Neuplanung des heiligen Bezirks, welche die künftige Kultlandschaft von Olympia nachhaltig verändern sollte. Der ursprüngliche an der Nordseite des Pelopions zu lokalisierende Zeusaltar wurde gegen Ende des 7. Jhs. v. Chr. abgetragen. Auf dessen Abraumschutt, den

847 Hdt. 1, 168. Weshalb sich in Pindars zweitem Paian weder einen Hinweis auf die Klazomenier noch auf Timesios findet ist unklar. Vgl. dazu Isaac 1986, 85; Koukouli-Chrysanthaki 2004, 242.

848 Koukouli-Chrysanthaki 2004, 242. Vgl. dazu aber auch Malkin 1987, 54–56.

849 Vgl. dazu o. S. 94–96.

850 Isaac 1986, 83.

851 Vgl. dazu o. S. 100.

852 Curtius 1894, 29. 40. Vgl. dazu Plut. qu.Gr. 12; Ail. var. 3, 1. Die Prozession wird von Nilsson 1916, 310 als ‚Theoria‘ und nicht als eigentliche Opferprozession bestimmt.

853 Vgl. dazu Curtius 1894, 29f.

854 Paus. 5, 25, 7.

855 Vgl. dazu Hölscher 2002, 338; Sinn 2004, 128f.

856 Die Datierung dieser Neuordnung des olympischen Heiligtums ergibt sich aus derjenigen des Abraumschuttes des ersten Zeusaltars, den ‚schwarzen Schichten‘. Für eine Zusammenfassung und Interpretation der ‚schwarzen Schichten‘ unter Einschluss der Ergebnisse der älteren Tiefgrabungen in der Altis, zur Gründung des Zeuskultes sowie zur Frühzeit des olympischen Heiligtums vgl. Kyrieleis 2006.

‚schwarzen Schichten‘, wurden der erste monumentale Tempel, das ‚Heraion‘⁸⁵⁷, sowie das Heroon des Pelops erbaut⁸⁵⁸. Der Zeustempel dürfte seinen neuen Platz östlich des Tempels und des Pelopions sowie südlich des Metroons gefunden haben⁸⁵⁹. Die Verlegung des Altars bedeutete zugleich, dass der kulturelle Mittelpunkt des Heiligtums neu definiert wurde und damit – auch von der folgenden baulichen Entwicklung des olympischen Heiligtums her betrachtet – von einer neuen Raumordnung des Heiligtums auszugehen ist⁸⁶⁰. Daher deutet alles darauf hin, dass das planerische Konzept zur Erweiterung und Neugestaltung des heiligen Bezirks zugleich eine grundlegende Veränderung der Zugangssituation in das olympische Heiligtum beinhaltete.

Interessanterweise lassen sich zum selben Zeitpunkt im Bereich der Polis Elis, welche gemäss den übereinstimmenden Angaben von Strabon und Diodor im Jahre 471 v. Chr. als siedlungstopographisches Zentrum der gleichnamigen Landschaft durch einen Synoikismos der umliegenden Orte gegründet wurde⁸⁶¹, konkrete Indizien fassen, welche auf eine

Konstituierung und Institutionalisierung der sozialpolitischen Belange einer ‚Gemeinschaft der Eleer‘ hindeuten⁸⁶². Aufgrund des archäologischen Befundes war der Platz der späteren Polis Elis bereits im 11. und 10. Jh. v. Chr. besiedelt und entwickelte sich bis in archaische Zeit zu einem siedlungstopographischen Zentrum mit einer Agora, auf welcher im frühen 6. Jh. v. Chr. ein oder mehrere repräsentative Gebäude errichtet wurden⁸⁶³. Ebenso weist eine im Südbereich der Agora aufgefundene und noch in die erste Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. zu datierende Bronze-Urkunde diesen Platz als wichtigen Versammlungs- und Publikationsort elischer Rechtssprechung aus⁸⁶⁴. Dieser Ort dürfte demnach bereits im frühen 6. Jh. v. Chr. das siedlungstopographische Zentrum kleiner, verstreut liegender Siedlungseinheiten mit einer zentralen administrativen, politischen und religiösen Funktion innerhalb der Gemeinschaft der Eleer dargestellt haben⁸⁶⁵. Ein Indiz für sozialpolitische Veränderungen

857 Die Datierung des ‚Heraions‘ hängt daher von der Datierung der spätesten Funde aus den ‚schwarzen Schichten‘ ab, welche in jedem Fall einen *terminus post quem* für die Erbauung dieses Tempels darstellen. Vgl. dazu Kyrieleis 2006, 51–53. Bereits A. Mallwitz datierte den Baubeginn am ‚Heraion‘ um 600 v. Chr. und konnte nachweisen, dass dieses ohne Vorgängerbauten in einem Zug errichtet worden ist. Vgl. dazu Mallwitz 1972, 85. 138; Mallwitz 1988, bes. 86. 102; Mallwitz 1999, 221–224. Vgl. dazu auch Kyrieleis 2006, 51 mit Anm. 182. Zur überzeugenden Interpretation des ‚Heraions‘ als erster monumentaler Zeustempel vgl. Arafat 1995; Moustaka 2002a; Moustaka 2002b. Zustimmend auch Sinn 1996, 49f.; Sinn 2004, 80–84; Kyrieleis 2006, 60. Der Zeustempel dürfte wohl erst im Rahmen der Propaganda einer alleinigen elischen Agonothesie seit dem 5. Jh. v. Chr. in einen Heratempel ‚umgedeutet‘ worden sein. So finden sich die frühesten eindeutigen Hinweise auf eine Verehrung Heras in Olympia nicht vor dem späten 5. Jh. v. Chr. Es handelt sich dabei bezeichnenderweise um Münzen der Polis Elis.

858 Das Pelopion hatte von Anfang an die Form eines Bezirks mit einer lediglich angedeuteten Einebnung wie man sie sich nach Paus. 5, 13, 1 vorstellen muss. Der Heroenbezirk dürfte durch einen Holzbalkenzaun mit steinernen Pfosten eingefriedet gewesen sein, der wohl dasselbe Areal definierte, das seit klassischer Zeit von der Pelopionmauer umschlossen war. Vgl. dazu Kyrieleis 2006, 56–59. Die Gründung des Pelopions lässt sich innerhalb des 6. Jhs. v. Chr. nicht eingrenzen. Die Neuordnung des olympischen Heiligtums um 600 v. Chr. bildet daher einen *terminus post quem*, während sich die früheste Erwähnung des Pelopiskultes bei Pindar in der 476 v. Chr. gedichteten 1. Olympischen Ode (Pind. O. 1, 90–96) findet.

859 Vgl. dazu unter Einschluss der Diskussion der älteren Forschungsmeinungen Kyrieleis 2006, 48–51.

860 So auch Kyrieleis 2006, 50.

861 Diod. 11, 54, 1; Strab. 8, 3, 2: „Die heutige Stadt Elis war zu Homers Zeiten noch nicht gegründet, sondern das Land wurde in Dörfern bewohnt und nach dem besonderen Umstand das Hohle Elis genannt: denn so beschaffen war der grösste und beste Teil. Erst spät haben sie sich nach den Perserkriegen aus vielen Deme zu der heutigen Stadt Elis vereinigt. [...] So wurde auch Elis aus den umliegenden Orten zu einer Stadt zusammengelegt.“ Übersetzung nach Radt 2003, 401. In der

Ilias erlaubt lediglich eine einzige Stelle die Nennung von Elis möglicherweise auf eine frühe Siedlung zu beziehen. So bezieht Visser 1997, 560–563 aufgrund sprachlicher Kriterien die Erwähnung von Elis in Hom. Il. 11, 673 auf eine Siedlung. Ansonsten wird dort nur von der Landschaft Elis gesprochen, die als Wohnsitz der Epeier gilt. Vgl. dazu Kirk 1985, 218f.; Hainsworth 1993, 296–305.

862 Bereits in der ‚Nestor-Erzählung‘ in der Ilias werden die Widersacher des Nestor von Pylos als Eleer bezeichnet: Hom. Il. 11, 671–673:

„Wie damals, als den Eleiern und uns war Streit entstanden
Um einen Rinderraub, als ich den Itymoneus erschlug,
Den tüchtigen Sohn des Hypeirochos, der in Elis wohnte, [...]“
Übersetzung nach Schadewaldt 1977, 190.

Vgl. dazu insbesondere Eder – Mitsopoulos-Leon 1999, 1–4. Im Heiligtum von Olympia wurden zudem mehrere Bronze-Urkunden entdeckt, in welchen immer von der Gemeinschaft der Eleer als einziger politischer Einheit des Peneios-Tales gesprochen wird, während sich andere auf verschiedene politische Gemeinden des Alpheios-Tales beziehen. Die früheste Urkunde ist in das letzte Viertel des 6. Jhs. v. Chr. zu datieren. Vgl. dazu Siewert 1991; Siewert 2006, 49–51.

863 Vgl. dazu ausführlich Eder – Mitsopoulos-Leon 1999; Eder 2001a; Eder 2001b mit der weiteren Literatur.

864 Vgl. dazu Siewert 1994b; Siewert 2001.

865 In diesem Sinne Siewert 1994b, 27–32; Eder – Mitsopoulos-Leon 1999, 33–35; Roy 1999; Siewert 2001; Kyrieleis 2006, 80. Vgl. dazu auch Hölkeskamp 1999, 102–107; Eder – Mitsopoulos-Leon 1999, 34f. gehen aufgrund des archäologischen und epigraphischen Befundes sowie des von Strabon und Diodor für das Jahr 471 v. Chr. überlieferten Synoikismos davon aus, dass bis zu diesem Zeitpunkt kleine Siedlungseinheiten verstreut nebeneinander lagen, während die wenigen repräsentativen Bauten administrativer und religiöser Funktion wahrscheinlich auf einem zentralen, von der Siedlungsverbauung freigehaltenen Platz standen, „[...] der als Ort für politische Versammlungen, als Markt und als Gerichtsstätte diente. [...] Die bei Strabo zu fassende Überlieferung von einem Synoikismos und der Gründung der Hauptstadt 471 v. Chr. muss hingegen – wie andere historische Beispiele ähnlicher Vorgänge lehren – eine politische und administrative Reform bezeichnen, im Zuge derer ein bestehendes politisches Zentrum erweitert und die umliegenden Orte eingegliedert wurden.“ (Eder – Mitsopoulos-Leon 1999, 35). Olympia war demnach vor dem Synoikismos der Hauptstadt von 471 v. Chr. nicht, wie gelegentlich aufgrund des älteren Forschungsstandes angenommen worden ist, das alleinige politische Zentrum von

im 6. Jh. v. Chr. könnte zudem eine Überlieferung des Aristoteles darstellen, auch wenn diese auf verfassungsgeschichtlichen Entwicklungsmodellen beruht. Nach Aristoteles wurde zu Beginn oder im Laufe des 6. Jhs. v. Chr. eine sehr enge Oligarchie der Eleer, deren Rat aus 90 auf Lebenszeit bestimmten Mitgliedern bestanden haben soll, von anderen aus den Ämtern ausgeschlossenen Oligarchen gestürzt und durch eine erweiterte Oligarchie ersetzt⁸⁶⁶. P. Siewert geht daher davon aus, dass in Folge dieser Ereignisse die Änderungen in der elischen ‚Staatsorganisation‘ erstmals auf der oben erwähnten Bronzeurkunde schriftlich fixiert wurden⁸⁶⁷.

Die Formierung einer intergruppal organisierten elischen Gemeinschaft als ethnisch-politisch handelnde Gruppe mit Anspruch auf ein Territorium erscheint vor dem Hintergrund der Herausbildung eines siedlungstopographischen Zentrums mit wichtigen administrativen, politischen und religiösen Funktionen sowie der im selben Zeitraum anzusetzenden Gründung des Pelopskultes in Olympia besonders bedeutsam. Da es sich bei dieser Kultgründung um eine neue Einrichtung ohne lokale Tradition handelt, vermutet H. Kyrieleis in Analogie zu anderen Heroenkult-Gründungen hinter der Einrichtung des Pelopskultes denn auch eine Darstellung ‚staatlicher Identität‘ der Eleer⁸⁶⁸. Es dürfte sich sogar um eine ‚Konstituierung gemeinschaftlicher Identität‘ am bereits vormals wichtigsten Kultplatz gehandelt haben. Dazu ist passend, dass die ‚Präsenz‘ einer elischen Gemeinschaft mit dem mittleren Drittel des 6. Jhs. v. Chr. auf vielfältige Weise einsetzt⁸⁶⁹.

Ob damit zugleich die Einführung gemeinschaftlicher Prozessionen auf einer Heiligen Strasse einherging, welche vom siedlungstopographischen Zentrum in der κοίλη Ἡλίας zum Pelopion in Olympia führte, lässt sich bis jetzt freilich nicht ermitteln. Hingegen liegt es auf der Hand, dass die Heilige Strasse aufgrund der überregionalen Bedeutung des olympischen Heiligtums nicht nur für die Eleer von Bedeutung war. So übersiedelten die Athleten und Kampfrichter vermutlich seit dem 5. Jh. v. Chr. von Elis nach Olympia, da sich die Athleten bereits 30 Tage vor dem Beginn der

Wettkämpfe dort einzufinden hatten⁸⁷⁰ und deren *pompe* spätestens seit diesem Zeitpunkt einen festen Bestandteil des Kultfestes an den Olympischen Spielen bildete⁸⁷¹.

Schliesslich lassen verschiedene Indizien darauf schliessen, dass das Heiligtum in Olympia – ebenso wie die Heiligtümer in Delphi und auf Delos⁸⁷² – seit dem zweiten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. von einer kleinräumigen Amphiktyonie verwaltet wurde, die sich Αἰτωλοί nannte und um die Mitte des 5. Jhs. v. Chr. von Elis aufgelöst werden sein dürfte⁸⁷³. So wurden beispielsweise im letzten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. in Olympia ausführliche Regeln für den Ringkampf auf einer Bronzetafel aufgezeichnet, in welcher „die Eleer und ihre Symmachie“ im Zusammenhang agonaler Regelverstösse aufgeführt werden⁸⁷⁴. Daneben wer-

870 Vgl. dazu Sinn 2004, 125–128.

871 Vgl. dazu ausführlich Sinn 2004, 128–130.

872 Zur Amphiktyonie von Delphi vgl. Sánchez 2001, bes. 16–57. 79f.: „Ces événements [die Zerstörung von Kirrha 591/01 v. Chr., die Reorganisation der Pythia 586 oder 582 v. Chr. sowie die archäologisch fassbare Neuordnung und Erweiterung des Heiligtums] ont constitué pour l'Amphictionie un tournant décisif, sans lequel on n'aurait peut-être jamais entendu parler de cette institution. [...] quelle qu'ait été la position du Conseil à Delphes avant cette date, la campagne contre Cirrha a fourni aux Amphictions l'occasion de se présenter en protecteurs d'Apollon et, par conséquent, de prendre officiellement en main la gestion du sanctuaire en 582 au plus tard. Ce changement de statut pour le Conseil est prouvé par le fait que c'est lui, désormais, qui assura l'organisation et la présidence des Pythia, célébrées jusque-là par les seuls Delphiens. [...] le rôle de l'Amphictionie dans la réorganisation des Pythia me paraît fermement établi, mais le contexte historique et politique dans lequel s'est déroulé cet événement nous échappe en grande partie. Si l'on considère l'intérêt général, la mise en place d'un organisme international à Delphes a constitué une garantie supplémentaire pour l'indépendance de l'oracle, et pour la sécurité des finances du dieu et des visiteurs.“ Zur Amphiktyonie auf Delos vgl. etwa Thuk. 3, 104; Tausend 1992, 47–57; DNP III (1997) 395 s. v. Delos (H. Kalcyk).

873 Aufgrund einiger Inschriften des frühen 5. Jhs. v. Chr., welche eine gewisse von Elis unabhängige Selbständigkeit einzelner in der Umgebung von Olympia liegender Gemeinden zeigen, schlug bereits Kahrstedt 1927 vor, im 6. und vielleicht noch im frühen 5. Jh. v. Chr. von einer Amphiktyonie selbständiger Gemeinden um Olympia auszugehen, deren Mitglieder an der Abhaltung des Zeusfestes und der Agone in einer unbekannten Weise beteiligt waren. Vgl. dazu umfassend Taita 1999; Taita 2000; Taita 2007. Der These einer Amphiktyonie folgt auch Siewert 1991; Siewert 1994a; Siewert 1994b, 27–31; Siewert 2006, 50. Zu Kultgeräten, welche nach P. Siewert von Mitgliedern dieser Amphiktyonie in das Heiligtum von Olympia gestiftet wurden vgl. Siewert 1991. Gegen diese Hypothese wurden – m. E. zu Unrecht – Einwände erhoben, da keine Zeugnisse vorhanden seien, welche eine nicht-elische Phase der amphiktyonischen Verwaltung belegen könnten und daher die in den Inschriften aufgeführten Gemeinden auch Mitglieder der elischen Gemeinschaft oder Verbündete der Eleer gewesen sein könnten. In diesem Sinne Gauthier 1972, 41–46; Möller 2004, 257. Ebenso geht Kyrieleis 2006, 80 davon aus, dass die Neuordnung des olympischen Heiligtums einzig auf eine elische Initiative zurückgeht.

874 Vgl. dazu Ebert – Siewert 1999; Siewert 2006, 49–51 (Nr. 4). „Die Eleer und ihre Symmachie“ werden in den Zeilen 5 und 6

Elis. So etwa Walter 1993, 119–125; Hansen – Fischer-Hansen 1994, 86–89.

866 Aristot. pol. 1306a. Vgl. dazu zuletzt Hölkeskamp 1999, 103 Anm. 47 mit der weiteren Literatur. Während RE V 2 (1905) 2424 f. s. v. Elis (H. Swoboda) das Ende dieser strengen Oligarchie an den Beginn des 6. Jhs. v. Chr. datiert, grenzt Gehrke 1985, 52f. 365f. den Übergang zur gemässigten Oligarchie auf das 6. Jh. v. Chr. ein.

867 Siewert 1994b, 28. Hingegen trifft P. Siewert kaum das Richtige, wenn er in diesem Zusammenhang von einer ‚Verfassungsreform‘ spricht.

868 Vgl. dazu Kyrieleis 2006, 55–61. 79–83.

869 Vgl. dazu zusammenfassend Siewert 1994b, 27; Kyrieleis 2006, 80f. mit der weiteren Literatur.

den in dieser Inschrift neben dem Verbot des Fingerbrechens, Bestrafung, Wiederzulassung von Athleten, Einflussnahme oder Bestechung der Kampfrichter (?), Betrug, Kränkung und Beschimpfung genannt. In Zeile 8 scheint mit dem nicht ganz sicher ergänzten $\theta\epsilon\alpha[\rho\acute{o}\varsigma]$ zudem das früheste epigraphische Zeugnis für einen offiziellen Festgesandten einer griechischen Polisgemeinschaft vorzuliegen. Dies lässt darauf schließen, dass die „Eleer und ihre Symmachie“ spätestens seit diesem Zeitpunkt offiziell mit der Administration und der Leitung der Olympischen Spiele beauftragt gewesen sein dürften. Vor dem Hintergrund des durch die literarischen Quellen überlieferten Antagonismus zwischen Elis und Pisa sowie allgemein der Institutionalisierung überregional bedeutender Heiligtümer erscheint diese Frage besonders interessant und komplex und soll daher an einer anderen Stelle aufgegriffen werden. Für die vorliegende Untersuchung gilt es diesbezüglich festzuhalten, dass sich die Präsenz von (Polis)gemeinschaften in Olympia, aber auch in Delphi und auf Delos, bezeichnenderweise erst seit dem 6. Jh. v. Chr. nachweisen lässt:

- die an den Olympischen Spielen teilnehmenden Athleten sind ab dem 6. Jh. v. Chr. als offizielle Vertreter einer Heimatpolis aufzufassen⁸⁷⁵.
- gegen Ende des 6. Jhs. v. Chr. beginnt in Olympia die Reihe ‚politischer‘ Denkmäler, welche jetzt von

zweimal aufgeführt.

875 Vgl. dazu beispielsweise Ebert – Siewert 1999, 412 in Bezug auf eine Regelung in der bereits mehrfach erwähnten Bronzeturkunde des letzten Viertels des 6. Jhs. v. Chr., in welcher finanzielle Hilfeleistungen für bestrafte Athleten durch einen Dritten, wohl der Festgesandte der Heimatpolis, geregelt werden: „Wenn die Theoren bei Geldstrafen den Athleten ihrer Polis beispringen durften bzw. sollten, so revidiert dies das herkömmliche Bild eines von der Heimatpolis weitgehend isolierten Auftretens eines Athleten beim olympischen Agon beträchtlich. Denn über die bislang bekannte, sich in der Angabe seiner Bürgerschaft äussernde, also rein formale oder möglicherweise ideologische Bindung des Athleten an seine Heimatpolis hinaus wird damit erstmals eine gesetzlich erlaubte Unterstützung des Athleten durch seine Polis am Festort deutlich.“

In diesem Zusammenhang gilt es daher auch die Beschränkung und Institutionalisierung der Prämien für Sieger bei Olympischen Spielen zu beurteilen, welche in der literarischen Überlieferung Solon zugeschrieben wird. Vgl. dazu ausführlich Mann 2001, 68–80 bes. 80: „Damit sollte untermauert werden, dass der einzelne Repräsentant der *pólis* den Kranz errungen habe. [...] Indem die Dankbarkeit der *pólis* gegenüber dem erfolgreichen Athleten institutionalisiert wurde, wurde gleichzeitig auch deutlich gemacht, dass nicht nur das Individuum, sondern die gesamte Gemeinschaft am Ruhm des Siegers Anteil habe. Der agonistische Erfolg sollte nicht gegen die Gemeinschaft eingesetzt werden können. Jeder Sieger und damit jeder Sieg sollte auch auf die *pólis* bezogen werden, und dadurch sollte die Solidarität innerhalb Athens gesteigert werden. Darüber hinaus wurde die Abgrenzung zu anderen Städten verschärft. Durch das Prämiengesetz wurde der Sieger auch gegenüber anderen *póleis* deutlich als Repräsentant der Stadt Athen dargestellt.“

einzelnen Polisgemeinschaften wie Elis oder Sparta oder politischen Bünden wie den Achaïern oder den Bundesgenossen gegen die Perser errichtet wurden⁸⁷⁶.

- die im olympischen Heiligtum zwischen 580 und 480 v. Chr. auf der Schatzhausterrasse errichteten Naiskoi werden in der literarischen Überlieferung nicht mehr einzelnen Individuen bzw. Hetairien, sondern bestimmten Polisgemeinschaften zugeschrieben⁸⁷⁷. Dies gilt ebenso für die in Delphi errichteten Schatzhäuser⁸⁷⁸ und auch für die Errichtung der Löwenterrasse an der zum Letoon führenden Strasse oder des Oikos der Naxier im Apollonheiligtum auf Delos⁸⁷⁹.
- die in Olympia auftretenden Athleten oder Festgesandten (Theoroi) werden seit dem 6. Jh. v. Chr. nach politischen Einheiten (Poleis oder Ethne) differenziert. Ebenso sind jetzt elische Einladungsgemeinschaften bekannt oder es werden fremde Bürger einzelner Polis- oder Ethnosgemeinschaften mit der Proxenie geehrt, welche diese offiziellen elischen Theoroi aufnahmen⁸⁸⁰.

Voraussetzung für diese ‚Internationalisierung‘ überregionaler Heiligtümer war freilich wiederum die Institutionalisierung und damit die weitgehende ‚Neutalisierung‘ des Kultbetriebes, d. h. die weitgehende ‚Immunisierung‘ der sakralen Sphäre gegen die Einflussnahme einzelner (Polis)gemeinschaften⁸⁸¹. Vor diesem Hintergrund gilt es die Frage zu beurteilen, von wem der erste Sakralbau in Olympia errichtet wurde und ob dieser der Hera oder dem Zeus geweiht war. Ebenso ist es kein Zufall, dass es rund 130 Jahre gehen sollte, bis der nächste Sakralbau für Zeus errichtet wurde und der Beschluss für die Errichtung dieses Gebäudes erst auf der ‚Siegerolympiade‘ von 476 v. Chr. möglich wurde. Dabei ging wohl mit der Frage nach dem Bildschmuck des Tempels zudem bezeichnenderweise eine eminent politische Diskussion einher.

876 Vgl. dazu zusammenfassend Hölscher 2002, 341f.

877 Paus. 6, 19.

878 Zu den im Apollonheiligtum von Delphi errichteten Schatzhäusern vgl. etwa Bommelaer 1991, 118–158.

879 Zur Löwenterrasse und dem Oikos der Naxier vgl. o. S. 12 mit Anm. 12; 61. 27 mit Anm. 130.

880 Vgl. dazu die Zusammenstellung von vier Urkundentexten des 6. und 5. Jhs. v. Chr. von Siewert 2006. Bereits um 550 v. Chr. wurden in Olympia zwei steinerne Ehrensitze für zwei Spartaner, Proxenoï der Eleer aufgestellt. Vgl. dazu Kunze 1944; Siewert 1991, 84.

881 Vgl. dazu grundlegend Ulf 1997; Linke 2006 und bereits Ulf 1990, 252 Anm. 100: „In der Immunisierung gegen direkte Einflussnahmen könnte eine der Bedingungen zu sehen sein, die die spätere ‚Internationalität‘ der Heiligtümer wie Olympia, Delphi oder Delos ermöglicht hat.“ Er wendet sich damit zu Recht gegen die von Snodgrass 1980, 57 vertretene Annahme, dass insbesondere jenen Heiligtümern grosse Verehrung zuteil wurde, deren zugehörige Polis besonderes Prestige genossen.

ZUSAMMENFASSUNG

Heilige Strassen als sozio-religiöser Weg der Machtstabilisierung und Polisbildung

Seit dem Beginn des 6. Jhs. v. Chr. lässt sich anhand des archäologischen Befundes das kulturmaterielle Phänomen der archaischen Prozessionsstrassen, der sogenannten Heiligen Strassen fassen. Das sind feste, z. T. monumental ausgestattete Strassenverbindungen, welche den urbanen Kern der werdenden Polis mit dem wichtigsten extra- bzw. intraurbanen Heiligtum verbanden. Dieses Phänomen der monumental topographischen Installation Heiliger Strassen dient in der Folge als hermeneutischer Weg oder als ‚Schlüssel‘ für das Verständnis sozialer Gruppenbildung im archaischen Griechenland. Also im Spannungsfeld von Eliten und Nicht-Eliten, aristokratischer Hetairiebildung, Tyrannen aspiranten und der Herausbildung einer den einzelnen Gruppenidentitäten übergeordneten Gesamtidentität.

These zur sozio-religiösen Funktion Heiliger Strassen auf dem Weg zur Polis

Allem voran steht die Beobachtung, dass es zwar Prozessionen und damit wohl auch Prozessionswege zu Kultstätten in den Siedlungskammern späterer Poleis zweifellos schon seit der vor- und früharchaischen Zeit gegeben hat. Diese wurden aber erst durch die Errichtung von Heiligen Strassen zu jener zentralen gemeinsamen Achse verbunden, welche die lokalen Kultstätten und Heiligtümer der einzelnen Abstammungsgemeinschaften einer Ebene bzw. einer Landschaft dauerhaft in eine siedlungsgemeinschaftliche Kulttopographie einband. Dieser Akt, der sich kulturmaterialiell im Bau Heiliger Strassen manifestierte, datiert aufgrund keramischer Befunde allerdings erst in die Jahrzehnte nach 600 v. Chr. und geht wiederholt mit der literarischen Überlieferung von Synoikismoi zusammen.

Auswirkungen der These auf die Frage nach der Polisgenese

Mit der Kernthese der Heiligen Strasse als einem politischen Instrument zur Integration unterschiedlicher lokaler und sozialer Gruppen wird der jüngeren Forschungsmeinung widersprochen. Diese sieht auf der Basis der (pseudo)aristotelischen Schrift „Über

den Staat der Athener“ aus dem späteren 4. Jh. v. Chr. die Entstehung territorial definierter Bürgerverbände mit einem in Ober-, Mittel- und Unterschicht gegliederten Sozialgefüge sowie einem fest institutionalisierten Prozessionswesen bereits im späten 8. bzw. frühen 7. Jh. v. Chr. als gegeben. Auch wenn aufgrund der archäologischen und literarischen Überlieferung davon auszugehen ist, dass die Errichtung von Heiligen Strassen nicht den Beginn des Prozessionswesens darstellte und damit bereits vor diesem Zeitpunkt von Verbindungswegen auszugehen ist, welche Siedlungsgebiet und Heiligtum verbanden. Die infrastrukturelle Voraussetzung für die grossen polisgemeinschaftlichen Prozessionen als *événements en public*, d. h. feste und z. T. monumental ausgestaltete Prozessionsstrassen, lässt sich aufgrund des archäologischen Befundes nicht vor dem Beginn des 6. Jhs. v. Chr. nachweisen. Dieser bis heute in der Forschung weitgehend unberücksichtigte Widerspruch unterstreicht die Forderung nach einer differenzierteren Beurteilung der Entwicklung des Prozessionswesens vom 8. bis ins 6. Jh. v. Chr. und damit auch derjenigen der Polisgemeinschaft in diesem Zeitraum. Gerade der in der Forschung so häufig undifferenziert vorausgesetzte hohe Grad der Gesamtorganisation der seit dem späten 8. Jh. v. Chr. entstehenden Polisverbände muss vor dem Hintergrund, dass sich die Errichtung von Heiligen Strassen erst seit dem Beginn des 6. Jhs. v. Chr. nachweisen lässt, neu beurteilt werden.

Vorläufer Heiliger Strassen und Prozesse sozialer Gruppenbildung in früharchaischer Zeit

Die Vorgeschichte zum Phänomen der Heiligen Strasse im späten 8. und 7. Jh. v. Chr. handelt primär von den Heroenkulten aristokratischer Gruppierungen (Hetairien). Also symposialen Interessen- und Eidgenossenschaften, die sich als Abstammungsgemeinschaften von mythischen Vorfahren (Heroen) definieren und sich dann als Führungsgeschlechter (*gene*) in den späteren Poleis hervortun. Diese führenden und elitären Gruppen wetteifern mit- und gegeneinander um höchstes Prestige und soziales Ansehen sowohl in den eigenen Lokalgemeinschaften wie auch im weiteren Umfeld einer regional oder gar überregional vernetzten Elite. Hauptschauplatz dieser Machtwettkämpfe sind primär intergruppale Heiligtümer, die in den Siedlungskammern bestimmter Ebenen

und Landschaften interelitäre Begegnungs- und Kommunikationszentren bilden.

Aufgrund dieser Ausgangslage lässt sich die These ableiten, dass die in der Forschung mit einem ‚Poliskult‘ gleichgesetzte Kulttätigkeit für das 7. Jh. v. Chr. aufgrund des komplexer gewordenen gesellschaftlichen Umfeldes von einer Elite, welche uns als eine Summe von aristokratischen Hetairien entgegentritt, *gemeinschaftlich* getragen wurde. Dieser Kulttätigkeit ist demnach eine intergruppalen Bedeutung zuzuschreiben. Die Austragungsform in den intergruppalen Heiligtümern ist neben dem sportlichen Agon eine unblutige Materialschlacht, die über Monumentalität und Aufwand bei Opfergaben und Weihgeschenken ausgetragen wird. Dadurch demonstrieren Individuen die überlegene ökonomische Potenz ihrer Haushalte sowie ihrer Geschlechter oder Hetairien, wodurch sich ihr soziales Ansehen generiert und ihr Führungsanspruch legitimiert. Daraus ergibt sich zwischen den einzelnen Führerpersönlichkeiten bzw. den hinter ihnen stehenden sozialen Gruppen ein Spannungspotential, das sich teils in bewaffneten Konflikten entlud.

Zugleich gilt es auch die zweite zentrale Funktion dieser intergruppalen Heiligtümer, nämlich deren gemeinschaftlichen ‚Charakter‘ als integrative Interaktionszentren zu berücksichtigen. Die regionalen und interelitären Heiligtümer waren nämlich nicht nur Orte des Wettkampfs, sondern wirkten zugleich regulierend und integrierend, indem man sich dort unter dem Schutz der Götter zu gemeinsamen Opferhandlungen und Prozessionen aufmachte. Die Aufrechterhaltung der ‚Neutralität‘ der sakralen Sphäre dieser intergruppalen Heiligtümer war für das Funktionieren des sozial-politischen Systems einer regionalen Elite unabdingbar, indem der ‚Wettstreit‘ einzelner Hetairien um politische und sakrale Macht nur durch eine Beschränkung bzw. Einbindung der einzelnen herausragenden Führerpersönlichkeiten aufrechterhalten werden konnte.

Zusammenfassend lässt sich im Zuge des beschriebenen gesellschaftlichen Transformationsprozesses seit dem späten 8. Jh. v. Chr. das Bild von intergruppalen Heiligtümern mit elitären Trink- und Speisegenossenschaften, d. h. von intergruppalen Treffpunkten einzelner Hetairien, Machthaber und Gastfreunde benachbarter Regionen zur gemeinsamen Kommunikation nachzeichnen. Diese Treffen wurden durch einen gemeinsamen Kult- und Festkalender der im Heiligtum wohnhaften Gottheit(en) geregelt. Damit konnten zugleich regelmässige Zusammenkünfte und Beratungen unter der lokalen und der auswärtigen verbündeten Elite zur Bewältigung regionaler und überregionaler Problemfälle sichergestellt werden. Es stellt sich damit die grundlegende Frage, in-

wiefern in diesen intergruppalen Heiligtümern ganz allgemein die informellen Machtzentren des 7. Jhs. v. Chr. zu erkennen sind, in deren Rahmen es beispielsweise auch Sinn macht, Gesetzestexte zur Verbreitung und Umsetzung aufzustellen.

Die Entdeckung der Heiligen Strassen in der Hocharchaik als ‚Weg der Mitte‘

Wie sich anhand der archäologischen und literarischen Quellen deutlich aufzeigen lässt, wird der soeben geschilderte Wettbewerb um Macht und Ansehen zwischen den aristokratischen Familien und Hetairien im Verlauf des 7. und frühen 6. Jhs. v. Chr. offenbar immer unverholener geführt. Dieser Vorgang führte in den meisten archaischen Poleis zur Einsetzung von Gesetzgebern oder zur Entstehung von Tyrannenherrschaften. Kann es daher Zufall sein, dass die Heiligen Strassen von Samos, Ephesos und Milet, aber auch etwa die Heilige Strasse nach Eleusis und der Panathenäenweg in Athen zu einem Zeitpunkt errichtet wurden, als diese sozio-politischen Vorgänge in schweren inneren Unruhen, sogenannten *staseis*, gipfelten?

Anhand der für das 6. Jh. v. Chr. zur Verfügung stehenden literarischen, epigraphischen und archäologischen Quellen lässt sich ein ganzes Bündel an konkreten Massnahmen fassen, welche darauf hindeuten, dass im Zuge dieser sozial-politischen Vorgänge die Etablierung und Konsolidierung der einzelnen Polisverbände entscheidend vorangetrieben wurde. Trotz wiederkehrender Tyrannis ging damit die Stärkung der sozialen Kohäsion zwischen den teils gegnerischen Hetairien – genauso wie zwischen Eliten und Nicht-Eliten – einher. Die wachsende Bedeutung der Herausbildung einer über den einzelnen Gruppenidentitäten anzuordnenden Gesamtidentität (die Polisgemeinschaft) lässt sich anhand der Errichtung von Heiligen Strassen besonders exemplarisch aufzeigen. In diesem machtpolitischen Wechselspiel zwischen entstehender Bürgerschaft und angestrebter Alleinherrschaft wirkte die Einführung gemeinschaftlicher Prozessionen zu den Heiligtümern stabilisierend und gemeinschaftsbildend. Die Errichtung von Prozessionsstrassen war die infrastrukturelle Voraussetzung zur Durchführung grosser Festprozessionen als *événements en public*, um in festkalendrisch bestimmten Rhythmen durch den Kult festgesetzte Routen zu begehen. Gemeinsam beschritt man diesen Weg im Rahmen einer bürgergemeinschaftlichen Bitt- und Opfergemeinschaft, selbstverständlich in einer genau ausgehandelten „Festzugsordnung“, die das soziale Ansehen und die politische Autorität der verschiedenen Prozessionsteilnehmer unmissverständlich zum Ausdruck brachte.

Als politischer ‚Weg der Mitte‘ führt die Heilige Strasse mitten durch lokale Kult- und Weilergemeinschaften einer Siedlungskammer, aber auch durch diejenigen gegnerischer Familiengeschlechter und/oder Elitegruppierungen und bindet diese in den kulturellen Kosmos eines territorial-politisch definierten Gesamtverbandes ein. Mit der Einführung bürgergemeinschaftlicher Prozessionen durch Stadt und Land der jeweiligen Gemeinwesen bis hin zu den nun tatsächlich als extra- bzw. intraurban zu bezeichnenden Heiligtümern geht folgerichtig eine augenfällige Strukturierung und Erschliessung von Siedlungs- und Binnenräumen einher. Durch die Gesamtorganisation ihrer Bürger verdichtet sich der Siedlungsraum immer stärker und es kommt zu einer räumlichen und ‚sozialen‘ Konzentration, welche folgerichtig erst jetzt systematisch durch öffentliche Bauten markiert wird. Diese Gesamtidentität und Kohäsion einer Siedlungsgemeinschaft spiegelt sich deutlich in der Erschliessung von Bestattungs- und von Binnenräumen durch Heilige Strassen. Einzelne, voneinander unabhängige Kultstätten unterschiedlicher Gruppen liessen sich durch die Errichtung von Heiligen Strassen unter der einheitlichen Kulttopographie eines Poliskultes subsumieren und damit eine Zersplitterung der Bürgerschaft vermeiden. Zur These der Heiligen Strasse als einem ‚Weg der Mitte‘ passt zudem das Bild, das gleichfalls die archaische Dichtung von der damaligen Lebenswelt zeichnet, indem etwa der Milesier Phokylides ganz programmatisch verkündet: „Oft liegt das Beste in der Mitte. Ein Mittlerer will ich in der Polis sein.“⁸⁸² Die Träger dieser timokratischen Ordnung, welche auf einer der Ehre entsprechenden Schichtung basiert, waren daher nicht Angehörige einer Mittelschicht. Vielmehr waren es „Mittlerer“. Es handelt sich dabei also um Leute, die in politischen Auseinandersetzungen die „Mitte“ suchten und die sich – zusammengehend mit der Errichtung von Heiligen Strassen – durch die literarische Überlieferung etwa in Milet oder in Athen noch deutlich fassen lassen.

Fazit

Die Heilige Strasse bildet ein zentrales politisches Mittel, mit welchem die Integration der abstammungsgemeinschaftlich definierten Lokalgruppen einer Siedlungskammer in einen neuen bürgergemeinschaftlichen Gesamtverband auf sozio-religiösem Weg vorangebracht werden konnte. Ebenso wird dadurch deutlich, welche enorme politische Bedeutungsdimension die „Lage an der Heiligen Strasse“ in der Lebenswelt des 6. Jhs. v. Chr. einnahm. Dieser Stellenwert erklärt, weshalb in der Nachfolge ihrer Erbauung ganze Grabbezirke nach diesen Strassen

ausgerichtet und entlang ihrer Ränder monumentale Banketträume sowie Schatzhäuser und Repräsentationsbilder von Eliteangehörigen und ihren Familien errichtet wurden. Diese Weihgeschenke stellen aufgrund ihrer Lage an der Heiligen Strasse politische Monumente dar, die genauso Denkmäler aristokratischen Wettstreits um Macht sind, wie sie Stationen poligemeinschaftlicher Festprozessionen darstellen konnten und dadurch in die übergeordnete Interessenssphäre des Gemeinwohls eingebunden werden.

Inwiefern bei der Ausgestaltung von Heiligen Strassen Einflüsse aus Ägypten und dem ‚Nahen Osten‘⁸⁸³ eine Rolle spielten, bzw. wie endogene Entwicklungen dazu führten, auf einer bestimmten Basis auch exogene Entwicklungen aufzugreifen und an die eigenen gesellschaftlichen und kulturellen Bedürfnisse anzupassen, wäre an einer anderen Stelle ausführlicher nachzugehen. Die in jeder Hinsicht originelle Gestaltung der Zugänge zum Heraion auf Samos, welche für die Ausstattung des ersten grossen Projektes der Polis Samos gewählt wurde, lässt vermuten, dass diese tatsächlich unter dem Eindruck der grossen Prozessionsstrassen des Orients entstanden sein könnten. Dies wäre ein weiterer Beleg dafür, dass auf Samos der Einfluss von Know-how und Gestaltungselementen, insbesondere aus Ägypten⁸⁸⁴, gerade zu dieser Zeit als besonders hoch zu veranschlagen ist. In der Zeit also, in der die Samier beschlossen, eine Poligemeinschaft im ‚klassischen‘ Sinne zu bilden.

883 In Ägypten existierten bereits in der Zeit des Neuen Reiches (ca. 1550–1070 v. Chr.) Prozessionsstrassen, welche die zentralen Pole einer ägyptischen Stadt – Königspaläste und Tempel – miteinander verbanden und auf denen die grossen, königlichen Prozessionen stattfanden. Vgl. dazu etwa Routledge 1997. Für den ‚Nahen Osten‘ sei hier auf die Prozessionsstrassen von Hattusa, Babylon, Assur oder Uruk hingewiesen, welche in der Regel vom innerhalb des Stadtgebietes liegenden Haupttempel zu einer extraurbanen Feststätte, dem ‚Festhaus‘, oder zu einem Heiligtum führten. Vgl. dazu etwa Andrae 1941.

884 Der Hinweis auf den Isches-Kuros (vgl. dazu Kyrieleis 1996, 68–86, 108–127) oder die samische Monumentalarchitektur (vgl. dazu Kienast 2001a) mag hier genügen. Vgl. dazu auch Didyma 1996, 238, wo K. Tuchelt die Konstruktion der Heiligen Strasse zwischen Milet und Didyma mit älteren, aus dem ‚Nahen Osten‘ bekannten Fernstrassen vergleicht: „Die Konstruktion des Strassenbaues entsprach nach Festlegung der Trasse älteren, aus dem Osten bekannten Fernstrassen mit 5–6 m Breite, Randsteinen, Stützmauern und Steinabschlag zur Befestigung des Strassendamms.“ Vgl. dazu die Konstruktionsweise einer Überlandstrasse bei Elazığ, die in urartäische Zeit datiert: „The average width of this road [...] is c. 5.40 m but where necessary it becomes as narrow as 3.90 m. There are confining stones placed on both sides. The surface of the road was not completely covered by stone slabs which were placed somewhat haphazardly. It is also apparent that in order to support the road surface, the Urartians constructed stone wall terraces. [...] Small streams encountered were crossed by bridges [...]“ (Sevin 1991, 97).

882 Phokylides fr. 12 Gentili-Prato.

ABSTRACT

Sacred Roads as a socio-religious means of stabilising power and forming city states

Archaeological findings help shed light on the material cultural phenomenon of ancient processional routes, or Sacred Roads, which can be traced back to the early 6th century B.C. These were permanent road links which were sometimes lined with monumental elements and always linked the urban heart of the expanding city states or poleis with the most important extra- and intra-urban temples and sanctuaries. The phenomenon of creating monumental topographical Sacred Roads consequently served as an hermeneutical path or 'key' to understanding the formation of social groups in ancient Greece between the poles of the elite and non-elite, the formation of aristocratic *hetairiai*, aspirants of tyranny and the creation of an overall identity over and above single group identities.

Theory on the socio-religious role of Sacred Roads in creating the city-state

First of all, it can be observed that processions and thus also processional routes to cult sites had doubtlessly been in existence in the settlement areas of what later became the poleis since the pre- and early archaic period. It was not until the Sacred Roads were built, however, that these routes became the central axis, integrating the local cult sites and sanctuaries of individual descent communities of a particular level or geographical location within a settlement- and community-based cult topography. This act, which in material cultural terms manifested itself in the construction of Sacred Roads, can only be traced back to the decades after 600 B.C. on the basis of ceramic finds and is very much in keeping with the portrayal of *synoekismos* in literature.

How this theory affects the perception of the genesis of the city-states

The core theory that the Sacred Roads were a political instrument for integrating different local and social groups is diametrically opposed to the more recent research view that, on the basis of Aristotle's „*Athenaion Politeia*“ dating from the late 4th century B.C., territorially defined associations of citizens with distinct social strata comprising an upper, middle

and lower class and an institutionalised procession culture were firmly in place in the late 8th and early 7th centuries B.C. Based on the archaeological finds and literary sources, it can indeed be assumed that the construction of the Sacred Roads did not mark the beginning of processional routes and that routes linking settlements and sanctuaries already existed prior to this point in time. However, the infrastructural prerequisites, i.e. the permanent monumental processional routes, needed for the large-scale, joint city-state processions as public events can only be traced back archaeologically to the 6th century B.C. This contradiction, which has hitherto been largely ignored by the research community, emphasises the need for a more balanced and nuanced assessment of the development of procession culture from the 8th to the 6th centuries B.C. and thus also of the community within the polis in this period. Particularly the often blindly accepted assumption that the city-state federations emerging from the late 8th century onwards were all highly organised needs to be re-evaluated given that the construction of Sacred Roads can only be traced back to the early 6th century.

Precursors to the Sacred Roads and processes of forming social groups in the early archaic period

The pre-history of the phenomenon of the Sacred Road in the late 8th and 7th centuries B.C. was primarily one of hero worship within aristocratic groups (*hetairiai*), that is, interest groups and confederations that defined themselves as the descent communities of mythical ancestors (heroes) and asserted themselves as rulers (*gene*) in the later poleis or city-states. These ruling and elite groups competed with and against each other for prestige and social status both within their local communities and with the regionally and more distant elite network. The inter-group sanctuaries constituted the main stage for playing out these power struggles, forming inter-elite meeting and communication centres in the settlement areas of certain social levels and geographical locations.

Using this as a starting point and due to the increasingly complex social environment, it can be assumed that the cult activities of the 7th century B.C., equated in research with a 'polis cult', were carried *collectively* by an elite emerging as the sum of aristocratic fraternities. One can therefore presume that this

cult activity was of inter-group significance. Like the sporting Agon, this was a non-violent material battle for recognition which took place in the inter-group sanctuaries and found expression in monumentality and the magnitude of the sacrifices and votive offerings made. In doing so, individuals demonstrated the superior economic power of their households, genus and fraternities, thus generating increased social status and legitimising their claim for leadership. This gave rise to considerable potential for tension between leading individuals and the social groups assembled behind them, which sometimes culminated in armed conflict.

At the same time, it is important to consider the second central function of these inter-group sanctuaries as integrative centres of interaction with a community, 'character'. Accordingly, the regional and inter-elite sanctuaries were not just places for playing out rivalry, indeed they also fulfilled a regulatory and integrative function with individuals coming together to perform sacrifices and processions under the protection of the gods. Preserving the 'neutrality' of the sacred sphere that enveloped these inter-group sanctuaries was essential to ensuring that the socio-political system within the regional elite actually functioned. Accordingly, the 'rivalry' between individual hetairiai for political and sacral power could only be preserved by restricting or including the most prominent and dominant leading figures.

To summarise, in the course of the abovementioned societal transformation process from the late 8th century B.C. onwards, a picture can be painted of inter-group sanctuaries featuring elite drinking and feasting fraternities or symposia, that is, inter-group meeting places for individual hetairiai, rulers and guests from neighbouring regions for the purpose of socialising and exchanging views. These meetings were regulated by a joint cult and feasting calendar which was governed by the god or gods to which the sanctuary was dedicated. This guaranteed regular meetings and consultations among the local and 'outside' allied elite, giving them the opportunity to overcome regional and larger scale issues. This poses the fundamental question of the extent to which the informal power centres of the 7th century B.C. were generally visible within these inter-group sanctuaries, within whose framework it made sense to compose laws for dissemination and implementation.

Discovering the Sacred Roads as a 'middling way' in the Archaic Period

As can be illustrated using archaeological and literary sources, the abovementioned rivalry for power and status between the aristocratic families and he-

tairiai was carried out with increasing blatancy in the course of the 7th and 6th centuries B.C. In the majority of archaic poleis, this either led to the initiation of legislatures or tyrannical rule. Can it therefore be a coincidence that the Sacred Roads of Samos, Ephesus, Milet, as well as the Sacred Route to Eleusis and the Panathenaic Way in Athens were built at a time when these socio-political processes were culminating in serious internal unrest or *staseis*?

Using the literary, epigraphical and archaeological sources that are available from the 6th century B.C. onwards, a whole host of concrete measures can be identified that indicate that these socio-political processes were characterised by decisive progress being made in establishing and consolidating the individual city-state federations and the social cohesion between the partially opposed hetairiai – as well as between elite and non-elite groups – in spite of recurrent tyranny. The growing importance of forming an overall common identity (the polis community) over and above the individual group identities can be exemplified quite clearly by the construction of the Sacred Roads. In the power-political interplay between emerging citizenry and the ambition for sole rule, the introduction of common processions to the temples had a stabilising and community-building effect. Constructing the processional routes formed the infrastructural prerequisite for enabling the major festive processions to be staged as *public events*, which took place at regular intervals set down in the festive calendar and followed routes determined by cult. People would walk along these routes together as members of a sacrificial community, naturally in a predetermined and negotiated processional „order“ that unequivocally reflected the social status and political authority of those taking part.

As a political 'way of middling' the Sacred Road, likewise, led through the centre of the local cult and village communities within a settlement area, as well as through opposing family and/or elite groups, drawing them into the cult cosmos of a territorially and politically defined association. As a consequence, the introduction of citizen- and community-based processions through the cities and communities to the extra or intra-urban sanctuaries also went hand in hand with a conspicuous process of structuring and developing settlements and inland areas. As their citizens became more organised, the settlement area became stronger, leading to a spatial and 'social' concentration of people which was then systematically marked by public buildings. This overriding identity and cohesion within a community is reflected just as clearly in the development of necropoleis and inland areas encouraged by the creation of the Sacred Roads. Individual, independent cult sites created by different groups could be subsumed within a uniform

city-state cult topography by constructing Sacred Roads, thus preventing a splintered citizenry. The theory suggesting that the Sacred Road was a *„middling way“* is corroborated by the pictures archaic literature also paints of the world in that era. Phocylides of Miletus, for example, proclaims: „Many things are best for those in the middle. It is in the middle that I want to be in the polis.“⁸⁸⁵ The supporters of this timocratic order, based on social strata governed by honour, were therefore not members of a middle class. They were in fact „centrists“, that is, people who sought the „middle ground“ in political debate and who were described quite clearly in the literatures of Milet and Athens – in line with the construction of the Sacred Roads.

Conclusion

The Sacred Road formed an important political instrument for integrating local groups of a settlement area defined by descent within a new citizen-based association that followed a socio-religious pathway. At the same time, this underlines the enormous political dimension a „location along a Sacred Road“ assumed in the „Lebenswelt“ of the 6th century B.C. This explains why, subsequent to their construction, entire burial grounds followed their path, with monumental banqueting rooms, treasuries and prestigious portrayals of members of the elite and their families lining their routes. Given their location along the Sacred Road, all these votive offerings were in fact political monuments; they were as much monuments that bore witness to aristocratic rivalry for power, as they were stations of festive processions that promoted the city-state community and were thus integrated in the super-ordinate sphere of interest for the common good.

The extent to which the embellishment of the Sacred Roads was influenced by Egypt and the ‚Near East‘ or how endogenous developments led to exogenous influences being used and adapted to individual social and cultural needs could be examined in greater detail in a further contribution. The design of the entrances to the Heraion of Samos, which is original in every respect and was chosen for the first major project in the polis of Samos, suggests that they could have been created under the impression of the great processional routes of the Orient. This would be further proof that know-how and design elements particularly from Egypt were highly esteemed on Samos at this time – a time in which the Samians decided to form a polis in the ‚classical‘ sense.

Translation: Isabelle Esser

885 Phocylides fr. 12 Gentili-Prato.

BIBLIOGRAPHIE

Abdera 1990

Ἀβδηρα, *Ergon* 37, 1990, 98–104.

Akurgal 1961

E. Akurgal, *Die Kunst Anatoliens von Homer bis Alexander* (Berlin 1961).

Alzinger 1966/1967

W. Alzinger, Ritzzeichnungen in den Marmorbrüchen von Ephesos, *ÖJh* 48, 1966/1967, 61–72.

Anderson 2003

G. Anderson, *The Athenian Experiment. Building an Imagined Political Community in Ancient Attica, 508–490 B.C.* (Ann Arbor 2003).

Andrae 1941

W. Andrae, *Alte Feststrassen im Nahen Osten*, 10. Sendschrift der Deutschen Orient-Gesellschaft (Leipzig 1941).

Arafat 1995

K. W. Arafat, Pausanias and the Temple of Hera at Olympia, *BSA* 90, 1995, 461–473.

Arnush 1995

M. F. Arnush, The Career of Peisistratos Son of Hippias, *Hesperia* 64, 1995, 135–162.

Assmann 1997

J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* ²(München 1997).

Auffahrt 2006

Ch. Auffahrt, Das Heraion von Argos oder das Heraion der Argolis? Religion im Prozess der Polisbildung, in: K. Freitag – P. Funke – M. Haake (Hrsg.), *Kult – Politik – Ethnos. Überregionale Heiligtümer im Spannungsfeld von Kult und Politik. Kolloquium, Münster, 23.–24. November 2001*, *Historia Einzelschriften* 189 (Stuttgart 2006) 73–87.

Baader – Winau 1989

G. Baader – R. Winau (Hrsg.), *Die Hippokratischen Epidemien. Theorie – Praxis – Tradition. Verhandlungen des Ve Colloque international Hippocratique*, Berlin 10.–15. September 1984, *Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte Beih.* 27 (Stuttgart 1989).

Bacchielli 1996

L. Bacchielli, *Urbanistica della Cirenaica antica*, in: G. Pugliese Carratelli (Hrsg.), *I Greci in Occidente. Ausstellungskatalog Venedig* (Mailand 1996) 309–314.

Bacchielli 1990

L. Bacchielli, I „luoghi“ della celebrazione politica e religiosa a Cirene nella poesia di Pindaro e Callimaco, in: B. Gentili (Hrsg.), *Cirene. Storia, mito, letteratura. Atti del IV Convegno della Società Italiana per lo Studio dell'Antichità Classica (S.I.S.A.C.)*, Urbino 3 luglio 1988 (Urbino 1990) 5–33.

Bacchielli 1984

L. Bacchielli, Uno scolio pindarico ed un'ipotesi sul Dioskourion di età ellenistica a Cirene, in: N. Bonacasa – A. di Vita (Hrsg.), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano III. Studi in onore di Achille Adriani* (Rom 1984) 845–850.

Baitinger 2011

H. Baitinger, *Waffen Weihungen in griechischen Heiligtümern*, Monographien des Römisch-Germanischen Zentralmuseums 94 (Mainz 2011).

Bammer 2008a

A. Bammer, Der Peripteros und sein Vorgänger, in: U. Muss (Hrsg.), *Die Archäologie der ephesischen Artemis. Gestalt und Ritual eines Heiligtums* (Wien 2008) 243–249.

Bammer 2008b

A. Bammer, Der sogenannte Hekatompedos und Tempel C, in: U. Muss (Hrsg.), *Die Archäologie der ephesischen Artemis. Gestalt und Ritual eines Heiligtums* (Wien 2008) 251–254.

Bammer – Muss 1996

A. Bammer – U. Muss, *Das Artemision von Ephesos. Das Weltwunder Ioniens in archaischer und klassischer Zeit*. AW Sonderheft (Mainz am Rhein 1996).

Barletta 1987

B. A. Barletta, The Draped Kouros Type and the Workshop of the Syracuse Youth, *AJA* 91, 1987, 233–246.

Barron 1964

J. P. Barron, The Sixth-Century Tyranny at Samos, *CIQ* 14, 1964, 210–229.

Barther 1892/1893= A. G. Barther, The Bronze Fragments of the Acropolis, *JHS* 13, 1892/1893, 124–130.

Baurain-Rebillard 1998

L. Baurain-Rebillard, Les vases communicants à Athènes, des offrandes de l'Acropole aux premiers banquets sur l'Agora, *Ktema* 23, 1998, 125–136.

Bearzot 2006

C. Bearzot, Argo nel V secolo: ambizioni egemoniche, crisi interne, condizionamenti esterni, in: C. Bearzot – F. Landucci (Hrsg.), *Argo. Una democrazia diversa* (Mailand 2006) 105–146.

Bekker-Nielsen 2009

T. Bekker-Nielsen, Strassen, Heiligtümer und heilige Strassen, in: E. Olshausen – V. Sauer (Hrsg.), *Die Landschaft und die Religion. Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 9*, 2005, *Geographica Historica* 26 (Stuttgart 2009) 9–15.

Beloch 1912

K. J. Beloch, *Griechische Geschichte I 1. Die Zeit vor den Perserkriegen* ²(Strassburg 1912).

Benndorf 1906

O. Benndorf, *Zur Ortskunde und Stadtgeschichte*, *FiE* 1 (Wien 1906) 9–110.

Bérard 1998

C. Bérard, *Erétie géométrique et archaïque. Délimitation des espaces construits: zones d'habitat et zones religieuses*, in: M. Bats – B. d'Agostino (Hrsg.), *Euboica. L'Eubea e la presenza euboica in Calcidica e in Occidente. Atti del Convegno Internazionale di Napoli, 13–16 novembre 1996* (Neapel 1998) 147–152.

Berger 1973

P. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie* (Frankfurt am Main 1973).

Bergquist 1998

B. Bergquist, Feasting of Worshippers or Temple and Sacrifice? The Case of Herakleion on Thasos, in: R. Hägg (Hrsg.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence. Proceedings of the Fourth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22–24 October 1993* (Stockholm 1998) 57–72.

Bernhardt 2003

R. Bernhardt, *Luxuskritik und Aufwandsbeschränkungen in der griechischen Welt*, *Historia Einzelschriften* 168 (Stuttgart 2003).

Berve 1967

H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen* (München 1967).

Binder 1998

J. Binder, The Early History of the Demeter and Kore Sanctuary at Eleusis, in: R. Hägg (Hrsg.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence. Proceedings of the Fourth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22–24 October 1993* (Stockholm 1998) 131–139.

Blok 2000

J. H. Blok, Phye's Procession: Culture, Politics and Peisistratid Rule, in: H. Sancisi-Weerdenburg (Hrsg.), *Peisistratos and the Tyranny: A Reappraisal of the Evidence* (Amsterdam 2000) 17–48.

Boardman 1999

J. Boardman, *The Greek Overseas. Their Early Colonies and Trade* ⁴(London 1999).

Boardman 1981

J. Boardman, *Griechische Plastik. Die archaische Zeit* (Mainz am Rhein 1981).

Boehlau 1898

J. Boehlau, *Aus ionischen und italischen Nekropolen. Ausgrabungen und Untersuchungen zur Geschichte der nachmykenischen griechischen Kunst* (Leipzig 1898).

Böhringer 2001

D. Böhringer, *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit. Attika, Argolis, Messenien*, *Klio Beih.* 3 (Berlin 2001).

Bömer 1952

RE XXI 2 (1952) 1878–1994 s. v. *Pompa* (F. Bömer).

Börker – Merkelbach 1979

Ch. Börker – R. Merkelbach (Hrsg.), *Die Inschriften von Ephesos II, Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* 12 (Bonn 1979).

Boersma 2000

J. Boersma, Peisistratos' Building Activity Reconsidered, in: H. Sancisi-Weerdenburg (Hrsg.), *Peisistratos and the Tyranny: A Reappraisal of the Evidence* (Amsterdam 2000) 49–56.

Boersma 1970

J. S. Boersma, *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B.C.* (Groningen 1970).

Bommelaer 1991

J.-F. Bommelaer, *Guide de Delphes. Le site* (Athen 1991).

Borbein u. a. 2000

A. H. Borbein – T. Hölscher – P. Zanker (Hrsg.), *Klassische Archäologie. Eine Einführung* (Berlin 2000).

Bourriot 1976

F. Bourriot, Recherches sur la nature du génoś. Étude d'histoire sociale athénienne – périodes archaïque et classique (Paris 1976).

Brewer 2003

M. B. Brewer, Intergroup Relations ²(Buckingham 2003).

Brize 1997

Ph. Brize, Offrandes de l'époque géométrique et archaïque à l'Héraion de Samos, in: J. de La Genière (Hrsg.), Héra. Images, espaces, cultes. Actes du Colloque international du Centre de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III et l'Association P.R.A.C., Lille 29–30 novembre 1993 (Neapel 1997) 123–139.

Brommer 1985

F. Brommer, Die Akropolis von Athen (Darmstadt 1985).

Brommer 1977

F. Brommer, Der Parthenonfries. Katalog und Untersuchung (Mainz am Rhein 1977).

Brückner 1997

H. Brückner, Geoarchäologische Forschungen in der Westtürkei – das Beispiel Ephesos, in: T. Breuer (Hrsg.), Geographische Forschung im Mittelmeerraum und in der Neuen Welt, Passauer Schriften zur Geographie 15 (Passau 1997) 39–51.

Bruit 1990

L. Bruit, The Meal at the Hyakinthia: Ritual Consumption and Offering, in: O. Murray (Hrsg.), Symptica. A Symposium on the *Symposion* (Oxford 1990) 162–174.

Brulé 1992

P. Brulé, Fêtes grecques: Périodicité et initiations. Hyakinthies et Panathénées, in: A. Moreau (Hrsg.), L'initiation I. Les rites d'adolescence et les mystères. Actes du Colloque international de Montpellier, 11–14 avril 1991 (Montpellier 1992) 19–38.

Bruneau – Ducat 2005

P. Bruneau – J. Ducat, Guide de Délos. 1. Sites et monuments ⁴(Athen 2005).

Büyükkolancı 2007

M. Büyükkolancı, Apaša, das alte Ephesos und Ayasuluk, in: J. Cobet – V. von Graeve – W.-D. Niemeier – K. Zimmermann (Hrsg.), Frühes Ionien. Eine Bestandesaufnahme. Panionion-Symposion Güzelçamlı 26. September – 1. Oktober 1999, MilForsch 5 (Mainz am Rhein 2007) 21–26.

Büyükkolancı 2000

M. Büyükkolancı, Excavations on Ayasuluk Hill in Selçuk/Turkey. A Contribution to the Early History of Ephesus, in: F. Krininger (Hrsg.), Die Ägäis und das westliche Mittelmeer. Beziehungen und Wechselwirkungen 8. bis 5. Jh. v. Chr. Akten des Symposions Wien, 24. bis 27. März 1999, DenkschrWien 288 (Wien 2000) 39–43.

Büyükkolancı 1999

M. Büyükkolancı, Ein Vierfigurenrelief des Meterkultes vom Panayır dağ in Ephesos, in: P. Scherrer – H. Taeuber – H. Thür (Hrsg.), Steine und Wege. Festschrift Dieter Knibbe, SoSchrÖAI 32 (Wien 1999) 19–21.

Bumke 2012

H. Bumke, Fremde Votive oder fremde Dedikanten? Ägyptische Weihgaben in Ionischen Heiligtümern und ihr Zeugniswert für Kulturtransfer, in: L.-M. Günther (Hrsg.), Tryphe und Kultritual im archaischen Kleinasien – ex oriente luxuria? (Wiesbaden 2012) 11–31.

Bumke 2007

H. Bumke, Fremde Weihungen für griechische Götter. Überlegungen zu den Bronzestatuetten ägyptischer Götter und Priester im Heraion von Samos, in: Ch. Frevel – H. von Hesberg (Hrsg.), Kult und Kommunikation. Medien in Heiligtümern der Antike, ZAKMIRA 4 (Wiesbaden 2007) 349–380.

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.

Bumke 2004

H. Bumke, Statuarische Gruppen in der frühen griechischen Kunst, Jdl Ergh. 32 (Berlin 2004).

Bumke u. a. 2000

H. Bumke – A. Herda – E. Röver – Th. G. Schattner, Bericht über die Ausgrabungen 1994 an der Heiligen Strasse von Milet nach Didyma. Das Heiligtum der Nymphen?, AA 2000, 57–97.

Burkert 2011

W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche ²(Stuttgart 2011).

Burkert 1995

W. Burkert, Greek *Poleis* and Civic Cults: Some Further Thoughts, in: M. H. Hansen – K. Raaflaub (Hrsg.), Studies in the Ancient Greek *Polis*, Historia Einzelschriften 95 (Stuttgart 1995) 201–210.

Burkert 1990

W. Burkert, Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt (München 1990).

Burkert 1987

W. Burkert, Offerings in Perspective: Surrender, Distribution, Exchange, in: T. Linders – G. Nordquist (Hrsg.), Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985, BoreasUpps 15 (Uppsala 1987) 43–50.

Burkert 1975

W. Burkert, Rešep-Figuren, Apollon von Amyklai und die „Erfindung“ des Opfers auf Cypern. Zur Religionsgeschichte der „Dunklen Jahrhunderte“, GrazBeitr 4, 1975, 51–79.

Burkert 1972

W. Burkert, Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (Berlin 1972).

Buschor 1957a

E. Buschor, Altsamischer Bauschmuck, AM 72, 1957, 1–34.

Buschor 1957b

E. Buschor, Aphrodite und Hermes, AM 72, 1957, 77–86.

Buschor 1953

E. Buschor, Imbrasos, AM 68, 1953, 1–10.

Buschor 1933a

E. Buschor, Die Tondächer der Akropolis. II. Stirnziegel (Berlin 1933).

Buschor 1933b

E. Buschor, Altsamische Grabstelen, AM 58, 1933, 22–46.

Buschor 1930

E. Buschor, Heraion von Samos: Frühe Bauten, AM 55, 1930, 1–99.

Buschor 1929

E. Buschor, Die Tondächer der Akropolis. I. Simen (Berlin 1929).

Buschor u. a. 1928

E. Buschor – O. Reuther u. a., Ausgrabungen des Deutschen Archäologischen Instituts in Griechenland 1927. Samos, Gnomon 4, 1928, 52–54.

Buschor – Schleif 1933

E. Buschor – H. Schleif, Heraion von Samos: Der Altarplatz der Frühzeit, AM 58, 1933, 146–173.

Cahill – Kroll 2005

N. Cahill – J. H. Kroll, New Archaic Coin Finds at Sardis, AJA 109, 2005, 589–617.

Calame 1996

C. Calame, Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie (Lausanne 1996).

Camp 2001

J. M. Camp, The Archaeology of Athens (New Haven 2001).

Camp 1989

J. M. Camp, Die Agora von Athen. Ausgrabungen im Herzen des klassischen Athen (Mainz am Rhein 1989).

Capozzoli 2012

V. Capozzoli, Zum Verhältnis von πόλις und τεῖχη auf dem griechischen Festland: das Beispiel Athen in archaischer und klassischer Zeit, in: C. Rödel-Braune – C. Waschke (Hrsg.), Orte des Geschehens. Interaktionsräume als konstitutive Elemente der antiken Stadt (Berlin 2012) 78–108.

Carlier 1984

P. Carlier, La royauté en Grèce avant Alexandre (Strassburg 1984).

Casson 1959

L. Casson, The Ancient Mariners. Seafarers and Sea Fighters of the Mediterranean in Ancient Times (New York 1959).

Chamoux 1952

F. Chamoux, Cyrène sous la monarchie des Battiades, BEFAR 177 (Paris 1952).

Chaniotis 1995

A. Chaniotis, Sich selbst feiern? Städtische Feste des Hellenismus im Spannungsfeld von Religion und Politik, in: M. Wörle – P. Zanker (Hrsg.), Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus. Kolloquium, München, 24. bis 26. Juni 1993, Vestigia 47 (München 1995) 147–172.

Chryssanthaki 2001

K. Chryssanthaki, Les trois fondations d'Abdère, REG 114, 2001, 383–406.

Clinton 1993

K. Clinton, The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis, in: N. Marinatos – R. Hägg (Hrsg.), Greek Sanctuaries. New Approaches (London 1993) 110–124.

Clinton 1988

K. Clinton, Sacrifice at the Eleusinian Mysteries, in: R. Hägg – N. Marinatos – G. C. Nordquist (Hrsg.), Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29 June 1986 (Stockholm 1988) 69–80.

Clinton 1986

K. Clinton, The Author of the Homeric *Hymn to Demeter*, OpAth 16, 1986, 43–49.

Clinton 1980

K. Clinton, A Law in the City Eleusinion Concerning the Mysteries, *Hesperia* 49, 1980, 258–288.

Coldstream 2003

J. N. Coldstream, *Geometric Greece: 900 – 700 B.C.*²(London 2003).

Coldstream 1985

J. N. Coldstream, Greek Temples. Why and Where?, in: P. E. Easterling (Hrsg.), *Greek Religion and Society* (Cambridge 1985) 67–97.

Coldstream 1984

J. N. Coldstream, The Formation of the Greek Polis: Aristotle and Archaeology, *Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge G 272* (Opladen 1984).

Cole 1995

S. G. Cole, Civic Cult and Civic Identity, in: M. H. Hansen (Hrsg.), *Sources for the Ancient Greek City-State. Symposium on the Sources for the Ancient Greek City-State in the Archaic and Classical Periods 24–27 August 1994* (Kopenhagen 1995) 292–325.

Connor 1987

W. R. Connor, Tribes, Festivals, and Processions; Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece, *JHS* 107, 1987, 40–50.

Courbin 1980

P. Courbin, *L'Oikos des Naxiens, Délos* 33 (Paris 1980).

Curtius 1906

L. Curtius, *Samiaca I*, *AM* 31, 1906, 151–185.

Curtius 1894

E. Curtius, Zur Geschichte des Wegebaus bei den Griechen, in: E. Curtius, *Gesammelte Abhandlungen I* (Berlin 1894) 1–116.

Davies 1981

J. K. Davies, *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens* (New York 1981).

Davison 1958

J. A. Davison, Notes on the Panathenaea, *JHS* 78, 1958, 23–42.

de La Genière 2007

J. de La Genière, Sanctuaire d'Apollon à Claros. État de la question, in: J. Cobet – V. von Graeve – W.-D. Niemeier – K. Zimmermann (Hrsg.), *Frühes Ionien. Eine Bestandesaufnahme. Panionion-Symposium Güzelçamlı 26. September – 1. Oktober 1999, MilForsch 5* (Mainz am Rhein 2007) 179–185.

de La Genière 1999

J. de La Genière, Claros 1995, in: H. Friesinger – F. Krinzinger (Hrsg.), *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposions Wien 1995, DenkschrWien 260* (Wien 1999) 703–706.

de La Genière 1998a

J. de La Genière, Claros. Bilan provisoire de dix campagnes de fouilles, *REA* 100, 1988, 235–268.

de La Genière 1998b

J. de La Genière, Lectures de Claros archaïque, *REG* 111, 1998, 391–402.

de Libero 1996

L. de Libero, *Die archaische Tyrannis* (Stuttgart 1996).

de Polignac 2009

F. de Polignac, Sanctuaries and Festivals, in: K. A. Raafaub – H. van Wees (Hrsg.), *A Companion to Archaic Greece* (Chichester 2009) 427–443.

de Polignac 1998

F. de Polignac, Cité et territoire à l'époque géométrique: un modèle argien?, in: A. Pariente – G. Touchais (Hrsg.), *Argos et l'Argolide. Topographie et urbanisme. Actes de la Table Ronde internationale Athènes-Argos 28.4.–1.5.1990* (Paris 1998) 145–162.

de Polignac 1996

F. de Polignac, Offrandes, mémoire et compétition ritualisée dans les sanctuaires grecs à l'époque géométrique, in: P. Hellström – B. Alroth (Hrsg.), *Religion and Power in the Ancient Greek World. Proceedings of the Uppsala Symposium 1993*, *BoreasUpps* 24 (Uppsala 1996) 59–66.

de Polignac 1995

F. de Polignac, *Cults, Territory and the Origins of the Greek City-State* (Chicago 1995).

de Polignac 1994

F. de Polignac, Mediation, Competition, and Sovereignty: The Evolution of Rural Sanctuaries in Geometric Greece, in: S. E. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece* (Oxford 1994) 3–18.

des Courtils – Pariente 1991

J. des Courtils – A. Pariente, Problèmes topographiques et religieux à l'Hérakleion de Thasos, in: R. Étienne – M. T. le Dinahet (Hrsg.), *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité. Actes du Colloque tenue à la Maison de l'Orient, Lyon, 4–7 juin 1988* (Paris 1991) 67–73.

des Courtils – Pariente 1988

J. des Courtils – A. Pariente, Excavations in the Heracles Sanctuary at Thasos, in: R. Hägg – N. Marinatos – G. C. Nordquist (Hrsg.), *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29 June, 1986* (Stockholm 1988) 121–123.

Deubner 1932

L. Deubner, *Attische Feste* (Berlin 1932).

Didyma 1996

K. Tuchelt (Hrsg.), *Didyma. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1962, Didyma III 1: K. Tuchelt – P. Schneider – Th. G. Schattner – H. R. Baldus, Ein Kultbezirk an der Heiligen Strasse von Milet nach Didyma* (Mainz am Rhein 1996).

Didyma 1958

R. Harder (Hrsg.), Th. Wiegand, *Didyma II: A. Rehm, Die Inschriften* (Berlin 1958).

Didyma 1941

Th. Wiegand (Hrsg.), *Didyma I: H. Knackfuss, Die Baubeschreibung* (Berlin 1941).

Dietler – Hayden 2001

M. Dietler – B. Hayden (Hrsg.), *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power* (Washington 2001).

Dimartino 2011

A. Dimartino, *Fonti epigrafiche*, in: C. Ampolo (Hrsg.), *Siracusa. Immagine e storia di una città. Per lo studio delle fonti letterarie, epigrafiche e numismatiche e della storia della ricerca archeologica* (Pisa 2011) 59–132.

Dörpfeld 1935

W. Dörpfeld, *Alt-Olympia. Untersuchungen und Ausgrabungen zur Geschichte des ältesten Heiligtums von Olympia und der älteren griechischen Kunst* (Berlin 1935).

d'Onofrio 2001

A. M. d'Onofrio, Immagini di divinità nel materiale votivo dell'edificio ovale geometrico ateniese e indagine sull'area sacra alle pendici settentrionali dell'Areopago, *MEFRA* 113, 2001, 257–320.

Dontas 1983

G. S. Dontas, The True Aglaurion, *Hesperia* 52, 1983, 48–63.

Drerup 1988

H. Drerup, Griechische Baukunst in geometrischer Zeit, *ArchHom* 3 (Göttingen 1988) 1–136.

Durkheim 1984

É. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens ³(Frankfurt am Main 1984).

Durvy 2006

C. Durvy, Journée d'étude sur „L'évolution urbaine de Délos“, *MOM*, Lyon 5 mars 2005, *TOPOI* 14, 2006, 751–759.

Ebbinghaus 2006

S. Ebbinghaus, Begegnungen mit Ägypten und Vorderasien im archaischen Heraheiligtum von Samos, in: A. Naso (Hrsg.), *Stranieri e non cittadini nei santuari greci. Atti del Convegno Internazionale* (Florenz 2006) 187–229.

Ebert – Siewert 1999

J. Ebert – P. Siewert, Eine archaische Bronzeurkunde aus Olympia mit Vorschriften für Ringkämpfer und Kampfrichter, in: *OIBer* 11 (Berlin 1999) 391–412.

Eckstein 1986/1987

F. Eckstein (Hrsg.), *Pausanias Reisen in Griechenland II. Bücher V–VII. Gesamtausgabe in drei Bänden auf Grund der kommentierten Übersetzung von Ernst Meyer* ³(Darmstadt 1986/1987).

Edelmann 1999

M. Edelmann, Menschen auf griechischen Weihreliefs, *Quellen und Forschungen zur antiken Welt* 33 (München 1999).

Eder 2001a

B. Eder, Die Anfänge von Elis und Olympia: Zur Siedlungsgeschichte der Landschaft Elis am Übergang von der Spätbronze- zur Früheisenzeit, in: V. Mitsopoulos-Leon (Hrsg.), *Forschungen in der Peloponnes. Akten des Symposions anlässlich der Feier „100 Jahre Österreichisches Archäologisches Institut Athen“*, Athen 5.3.–7.3.1998, *SoSchrÖAI* 38 (Athen 2001) 233–243.

Eder 2001b

B. Eder, Die submykenischen und protogeometrischen Gräber von Elis (Athen 2001).

Eder 1992

W. Eder, Polis und Politai. Die Auflösung des Adelsstaates und die Entwicklung des Polisbürgers, in: *Euphronios und seine Zeit. Kolloquium in Berlin, 19./21. April 1991 anlässlich der Ausstellung Euphronios, der Maler* (Berlin 1992) 24–38.

Eder – Mitsopoulos-Leon 1999

B. Eder – V. Mitsopoulos-Leon, Zur Geschichte der Stadt Elis vor dem Synoikismos von 471 v. Chr.: Die Zeugnisse der geometrischen und archaischen Zeit, *ÖJh* 68, 1999, Beibl. 1–39.

Ehrhardt 1998

N. Ehrhardt, Didyma und Milet in archaischer Zeit, *Chiron* 28, 1998, 11–20.

Ehrhardt 1983

N. Ehrhardt, Milet und seine Kolonien. Vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen (Frankfurt am Main 1983).

Ehrhardt – Weiss 2011

N. Ehrhardt – P. Weiss, Eine monumentale Dankesgabe: Trajans Neubau der Heiligen Strasse von Milet nach Didyma, *Chiron* 41, 2011, 217–262.

Eichler 1968

F. Eichler, Die österreichischen Ausgrabungen in Ephesos im Jahre 1967, *AnzWien* 105, 1968, 79–95.

Eichler 1967

F. Eichler, Die österreichischen Ausgrabungen in Ephesos im Jahre 1966, *AnzWien* 104, 1967, 15–28.

Eichler 1966

F. Eichler, Die österreichischen Ausgrabungen in Ephesos im Jahre 1965, *AnzWien* 103, 1966, 7–16.

Eitrem 1920

S. Eitrem, Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte III, *Videnskapsselskapets Skrifter, II. Hist.-Filos. Klasse* 1919, H. 2 (Kristiana 1920) 1–202.

Elliger 1992

W. Elliger, Ephesos. Geschichte einer antiken Weltstadt ²(Stuttgart 1992).

Engelmann 1997

H. Engelmann, Der Koressos, ein ephesisches Stadtviertel, *ZPE* 115, 1997, 131–135.

Engelmann 1991

H. Engelmann, Beiträge zur ephesischen Topographie, *ZPE* 89, 1991, 275–295.

Engelmann u. a. 1980

H. Engelmann – D. Knibbe – R. Merkelbach, Die Inschriften von Ephesos IV, *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* 14 (Bonn 1980).

Erdemgil – Evren 1992

S. Erdemgil – A. Evren, Efes Tavşantepe aslanı, *TürkAD* 30, 1992, 71–82.

Étienne – Varène 2004

R. Étienne – P. Varène, Sanctuaire de Claros. L'architecture. Les propylées et les monuments de la voie sacrée. Fouilles de Louis et Jeanne Robert et Roland Martin, 1950–1961 (Paris 2004).

Fabricius 1996

J. Fabricius, Hellenistische Kammergräber der samischen Westnekropole und ihre Grabmonumente, in: Samos – Die Kasseler Grabungen 1894 in der Nekropole der archaischen Stadt von Johannes Boehlau und Edward Habich. Kataloge der Staatlichen Museen Kassel 24 (Kassel 1996) 108–119.

Fabrizii-Reuer 1993

S. Fabrizio-Reuer, Die menschlichen Skelette aus den Hanghäusern von Ephesos, *AnzWien* 130, 1993, 25–40.

Fraguna 1995

M. Faraguna, Note di storia milesia arcaica: I Γέργυδες e la στάσις di VI secolo, *SMEA* 36, 1995, 37–89.

Fehr 2006

B. Fehr, Die ‚Branchiden‘ – Stiftungen einer kultischen Speisegemeinschaft in Didyma?, *Hephaistos* 24, 2006, 59–67.

Fehr 1996

B. Fehr, The Greek Temple in the Early Archaic Period: Meaning, Use and Social Context, *Hephaistos* 14, 1996, 165–191.

Feix 2000/2001

J. Feix (Hrsg.), Herodot. Historien ⁶(Düsseldorf 2000/2001).

Ficuciello 2008

L. Ficuciello, Le strade di Atene (Paestum 2008).

Figueira 1985

Th. J. Figueira, Chronological Table. Archaic Megara, 800–500 B.C., in: Th. J. Figueira – G. Nagy (Hrsg.), Theognis of Megara. Poetry and the Polis (Baltimore 1985) 261–303.

Filges u. a. 2002

A. Filges – H. Bumke – E. Röver – H. Stümpel, Didyma. Bericht über die Arbeiten 2000, AA 2002, 79–118.

Forbeck – Heres 1997

E. Forbeck – H. Heres, Das Löwengrab von Milet, BWPr 136 (Berlin 1997).

Forrest 1966

W. G. Forrest, Wege zur hellenischen Demokratie. Staatsdenken und politische Wirklichkeit von 800–400 v. Chr. (München 1966).

Franssen 2011

J. Franssen, Motiv und Repräsentation. Statuarische Weihungen archaischer Zeit aus Samos und Attika, Archäologie und Geschichte 13 (Heidelberg 2011).

Freyer-Schauenburg 1974

B. Freyer-Schauenburg, Bildwerke der archaischen Zeit und des Strengen Stils, Samos 11 (Bonn 1974).

Freyer-Schauenburg 1966

B. Freyer-Schauenburg, Elfenbeine aus dem samischen Heraion. Figürliches, Gefässe und Siegel (Hamburg 1966).

Frielinghaus 2011

H. Frielinghaus, Die Helme von Olympia. Ein Beitrag zu Waffenweihungen in griechischen Heiligtümern, OF 33 (Berlin 2011).

Floren 1987

J. Floren, Die griechische Plastik I. Die geometrische und archaische Plastik, HdArch (München 1987).

Furtwängler 2009

A. E. Furtwängler, Didyma: Ein Überblick über die jüngeren Forschungen, Colloquium Anatolicum 8, 2009, 1–17.

Furtwängler – Kienast 1989

A. E. Furtwängler – H. J. Kienast, Der Nordbau im Heraion von Samos, Samos 3 (Bonn 1989).

Gabelmann 1965

H. Gabelmann, Studien zum frühgriechischen Löwenbild (Berlin 1965).

Gallet de Santerre 1984

H. Gallet de Santerre, L'Oikos des Naxiens à Délos était-il un temple?, BCH 108, 1984, 671–693.

Gassner 1997

V. Gassner, Das Südtor der Tetragonos-Agora. Keramik und Kleinfunde, FiE 13, 1, 1 (Wien 1997).

Gauthier 1972

Ph. Gauthier, Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques (Nancy 1972).

Gebauer 2002

J. Gebauer, Pompe und Thysia. Attische Tieropferdarstellungen auf schwarz- und rotfigurigen Vasen, EIKON. Beiträge zur antiken Bildersprache 7 (Münster 2002).

Gebhard 1998

E. R. Gebhard, Small Dedications in the Archaic Temple of Poseidon at Isthmia, in: R. Hägg (Hrsg.), Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence. Proceedings of the Fourth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22–24 October 1993 (Stockholm 1998) 91–115.

Gebhard – Hemans 1992

E. R. Gebhard – F. P. Hemans, University of Chicago Excavations at Isthmia, 1989: I, *Hesperia* 61, 1992, 1–77.

Gehrig 2004

U. Gehrig, Greifenprotomen aus dem Heraion von Samos, *Samos* 9 (Bonn 2004).

Gehrke 1986

H.-J. Gehrke, Jenseits von Athen und Sparta. Das Dritte Griechenland und seine Staatenwelt (München 1986).

Gehrke 1985

H.-J. Gehrke, Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr., *Vestigia* 35 (München 1985).

Giardino – de Siena 1999

L. Giardino – A. de Siena, Metaponto, in: E. Greco (Hrsg.), *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane* (Rom 1999) 329–363.

Gödecken 1986

K. B. Gödecken, Beobachtungen und Funde an der Heiligen Strasse zwischen Milet und Didyma, 1984, *ZPE* 66, 1986, 217–253.

Gorman 2001

V. B. Gorman, Miletos, the Ornament of Ionia. A History of the City to 400 B.C.E. (Ann Arbor 2001).

Graf 1996

F. Graf, *Pompai* in Greece. Some Considerations about Space and Ritual in the Greek *Polis*, in: R. Hägg (Hrsg.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 16–18 October 1992 (Stockholm 1996) 55–65.

Graf 1995

F. Graf, Umzüge und Prozessionen. Raum und Religion in der griechisch-römischen Antike, in: F. Graf – E. Hornung (Hrsg.), *Wanderungen, Eranos* 3 (München 1995) 85–112.

Graf 1993

F. Graf, Bois sacrés et oracles en Asie Mineure, in: *Les bois sacrés. Actes du Colloque international organisé par le Centre Jean Bérard et l'École Pratique des Hautes Études (V^e section), Naples, 23–25 Novembre 1989*, Collection du Centre Jean Bérard 10 (Neapel 1993) 23–29.

Graham 1992

A. J. Graham, Abdera and Teos, *JHS* 112, 1992, 44–73.

Griffin 1982

A. Griffin, *Sikyon* (Oxford 1982).

Groh 2006

St. Groh, Neue Forschungen zur Stadtplanung in Ephesos, *ÖJh* 75, 2006, 47–116.

Gruben 2001

G. Gruben, Griechische Tempel und Heiligtümer (München 2001).

Gruben 1997

G. Gruben, Naxos und Delos. Studien zur archaischen Architektur der Kykladen, JdI 112, 1997, 261–416.

Gruben 1957

G. Gruben, Die Südhalle, AM 72, 1957, 52–64.

Gruben – Vierneisel 1964

G. Gruben – K. Vierneisel, Die Ausgrabungen im Kerameikos, AA 1964, 384–467.

Haider 2004

P. W. Haider, Kontakte zwischen Griechen und Ägypten und ihre Auswirkungen auf die archaisch-griechische Welt, in: R. Rollinger – Ch. Ulf (Hrsg.), Griechische Archaik. Interne Entwicklungen – Externe Impulse (Berlin 2004) 447–491.

Hainsworth 1993

J. B. Hainsworth, The Iliad. A Commentary III: Books 9–12 (Cambridge 1993).

Hall 2007

J. M. Hall, A History of the Archaic Greek World: ca. 1200–479 BCE (Malden 2007).

Hall 1995

J. M. Hall, How Argive Was the „Argive“ Heraion? The Political and Cultic Geography of the Argive Plain, 900–400 B.C., AJA 99, 1995, 577–613.

Hamdi Sayar 1998

M. Hamdi Sayar, Perinthos-Herakleia (Marmara Ereğlisi) und Umgebung. Geschichte, Testimonien, griechische und lateinische Inschriften, DenkschrWien 269 (Wien 1998).

Hansen 2007

M. H. Hansen (Hrsg.), The Return of the Polis: The Use and Meanings of the Word *Polis* in Archaic and Classical Sources, Historia Einzelschriften 198 (Stuttgart 2007).

Hansen – Fischer-Hansen 1994

M. H. Hansen – T. Fischer-Hansen, Monumental Political Architecture in Archaic and Classical Greek *Poleis*. Evidence and Historical Significance, in: D. Whitehead (Hrsg.), From Political Architecture to Stephanus Byzantius. Sources for the Ancient Greek *Polis*, Historia Einzelschriften 87 (Stuttgart 1994) 23–90.

Hansen – Nielsen 2004

M. H. Hansen – Th. H. Nielsen, An Inventory of Archaic and Classical *Poleis*. An Investigation Conducted by The Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation (Oxford 2004).

Harris-Cline 1999

D. Harris-Cline, Archaic Athens and the Topography of the Kylon Affair, BSA 94, 1999, 309–320.

Harrison 1996

E. B. Harrison, The Web of History. A Conservative Reading of the Parthenon Frieze, in: J. Neils (Hrsg.), Worshipping Athena. Panathenaia and Parthenon (Madison 1996) 198–214.

Hausmann 1960

U. Hausmann, Griechische Weihreliefs (Berlin 1960).

Haussoullier 1902

B. Haussoullier, Études sur l'histoire de Milet et du Didymeion (Paris 1902).

Heiden 1995

J. Heiden, Die Tondächer von Olympia, OF 24 (Berlin 1995).

Heilmeyer 1986

W. D. Heilmeyer, Die Einordnung Milets in die Siedlungszonen der griechischen Frühzeit, in: W. Müller-Wiener (Hrsg.), Milet 1899–1980. Ergebnisse, Probleme und Perspektiven einer Ausgrabung. Kolloquium, Frankfurt am Main 1980, IstMitt Beih. 31 (Tübingen 1986) 105–112.

Heinzel 1999

E. Heinzel, Der Kybelekult und die Dreigötterreliefs aus Ephesos, in: P. Scherrer – H. Taeuber – H. Thür (Hrsg.), Steine und Wege. Festschrift Dieter Knibbe, SoSchrÖAI 32 (Wien 1999) 35–42.

Hellström 1988

P. Hellström, The Planned Function of the Mnesiklean Propylaia, OpAth 17, 1988, 107–121.

Herda 2006

A. Herda, Der Apollon-Delphinios-Kult in Milet und die Neujahrsprozession nach Didyma. Ein neuer Kommentar zur sog. Molpoi-Satzung, MilForsch 4 (Mainz am Rhein 2006).

Herda 2005

A. Herda, Apollon Delphinios, das Prytaneion und die Agora von Milet. Neue Forschungen, AA 2005, 1, 243–294.

Herda 1998

A. Herda, Der Kult des Gründerheroen Neileos und die Artemis Kithone in Milet, ÖJh 67, 1998, 1–48.

Herda 1996

A. Herda, Von Milet nach Didyma. Eine griechische Prozessionsstrasse in archaischer Zeit, in: F. Bubenheimer – J. Mylonopoulos – B. Schulze – A. Zinsmaier (Hrsg.), Kult und Funktion griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit. 1. Archäologisches Studentenkolloquium, Heidelberg 18.–20. Februar 1995 (Mainz 1996) 133–152.

Herda 1995a

A. Herda, Sitzstatue des Chares, in: K. Stemmer (Hrsg.), Standorte. Kontext und Funktion antiker Skulptur, Ausstellungskatalog Berlin (Berlin 1995) 123–127.

Herda 1995b

A. Herda, Die ‚Heilige Strasse‘ von Samos, in: K. Stemmer (Hrsg.), Standorte. Kontext und Funktion antiker Skulptur, Ausstellungskatalog Berlin (Berlin 1995) 133–139.

Herrmann 1972

H.-V. Herrmann, Olympia. Heiligtum und Wettkampfstätte (München 1972).

Herrmann 1992

K. Herrmann, Die Schatzhäuser in Olympia, in: W. Coulson – H. Kyrieleis (Hrsg.), Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games, 5–9 September 1988 (Athen 1992) 25–32.

Herrmann 1981

P. Herrmann, Teos und Abdera im 5. Jahrhundert v. Chr. Ein neues Fragment der *Teiorum Dirae*, Chiron 11, 1981, 1–30.

Herrmann 1976

K. Herrmann, Beobachtungen zur Schatzhaus-Architektur Olympias, in: U. Jantzen (Hrsg.), Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern. Internationales Symposium in Olympia vom 10. bis 12. Oktober 1974 anlässlich der Hundertjahrfeier der Abteilung Athen und der deutschen Ausgrabungen in Olympia (Tübingen 1976) 321–350.

Hignett 1952

C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.* (Oxford 1952).

Hölkeskamp 1999

K.-J. Hölkeskamp, *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*, *Historia Einzelschriften* 131 (Stuttgart 1999).

Hölkeskamp 1994

K.-J. Hölkeskamp, *Tempel, Agora und Alphabet. Die Entstehungsbedingungen von Gesetzgebung in der archaischen Polis*, in: H.-J. Gehrke (Hrsg.), *Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich*, *ScriptOralia* 66 (Tübingen 1994) 135–164.

Hölscher 2002

T. Hölscher, *Rituelle Räume und politische Denkmäler im Heiligtum von Olympia*, in: H. Kyrieleis (Hrsg.), *Olympia 1875–2000. 125 Jahre Deutsche Ausgrabungen. Internationales Symposium, Berlin 9.–11. November 2000 (Mainz am Rhein 2002)* 331–345.

Hölscher 2001

T. Hölscher, *Schatzhäuser – Bankethäuser?*, in: St. Böhm – K.-V. von Eickstedt (Hrsg.), *IOAKH. Festschrift Jörg Schäfer* (Würzburg 2001) 143–152.

Hölscher 1998

T. Hölscher, *Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten*, *Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 7 (Heidelberg 1998).

Hölscher 1991

T. Hölscher, *The City of Athens: Space, Symbol, Structure*, in: A. Molho – K. Raaflaub – J. Emlen (Hrsg.), *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy* (Stuttgart 1991) 355–380.

Hoepfner 2011

W. Hoepfner, *Ionien. Brücke zum Orient* (Darmstadt 2011).

Hoepfner 2006

W. Hoepfner, *Die griechische Agora im Überblick*, in: W. Hoepfner – L. Lehmann (Hrsg.), *Die griechische Agora. Bericht über ein Kolloquium am 16. März 2003 in Berlin* (Mainz am Rhein 2006) 1–28.

Hoepfner – Schwandner 1994

W. Hoepfner – E. L. Schwandner, *Haus und Stadt im klassischen Griechenland* ²(München 1994).

Holloway 1999

R. R. Holloway, *Peisistratus' House*, *NumAntCl* 28, 1999, 83–96.

Hueber 1997

F. Hueber, *Ephesos. Gebaute Geschichte*. AW Sonderheft (Mainz am Rhein 1997).

Hurwit 1999

J. M. Hurwit, *The Athenian Acropolis. History, Mythology, and Archaeology from the Neolithic Era to the Present* (Cambridge 1999).

Huxley 1966

G. L. Huxley, *The Early Ionians* (London 1966).

İçten – Evren 1997

C. İçten – A. Evren, *Selçuk-Efes 3447 parsel kurtarma kazısı*, in: VIII. Müze Kurtarma Kazıları Semineri (Ankara 1997) 85–110.

Isaac 1986

B. Isaac, *The Greek Settlements in Thrace Until the Macedonian Conquest*, Studies of the Dutch Archaeological and Historical Society 10 (Leiden 1986).

Isler 1978

H. P. Isler, *Das archaische Nordtor und seine Umgebung im Heraion von Samos*, Samos 4 (Bonn 1978).

Jantzen 1972

U. Jantzen, *Ägyptische und orientalische Bronzen aus dem Heraion von Samos*, Samos 8 (Bonn 1972).

Jantzen 1969

U. Jantzen, *Forschungen in der Stadt Samos (1965–1968)*, *ADelt* 24, 1969, Chron. 372–376.

Jarosch 1994

V. Jarosch, *Samische Tonfiguren des 10. bis 7. Jahrhunderts v. Chr. aus dem Heraion von Samos*, Samos 18 (Bonn 1994).

Jeffery 1990

L. H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C.* (Oxford 1990).

Jeffery 1962

L. H. Jeffery, *The Inscribed Gravestones of Archaic Attica*, *BSA* 57, 1962, 115–153.

Jobst 1983

W. Jobst, *Embolosforschungen I. Archäologische Untersuchungen östlich der Celsusbibliothek in Ephesos. Mit einem Fundbericht von Ch. Schwanzar als Anhang*, *ÖJh* 54, 1983, Beibl. 149–250.

Jouanna 1999

J. Jouanna, *Hippocrates* (Baltimore 1999).

Jouanna – Grmek 2000

J. Jouanna – M. D. Grmek (Hrsg.), *Hippocrate 4, 3. Épidémies V et VII. Texte établi et traduit par J. Jouanna* (Paris 2000).

Judeich 1931

W. Judeich, *Topographie von Athen*, *HAW* III 2, 2² (München 1931).

Kahrstedt 1927

U. Kahrstedt, *Zur Geschichte von Elis und Olympia*, *NAWG* 3, 1927, 157–176.

Kallintzi 2006

K. Kallintzi, *Les nécropoles d'Abdère: organisation de l'espace et rites funéraires*, in: A.-M. Guimier-Sorbets – M. B. Hatzopoulos – Y. Morizot (Hrsg.), *Rois, cités, nécropoles. Institutions, rites et monuments en Macedoine. Actes des Colloques de Nanterre (decembre 2002) et d'Athènes (janvier 2004)*, *MEΛETHMATA* 45 (Athen 2006) 143–153.

Kallintzi 2004

K. Kallintzi, *Abdera: Organisation and Utilization of the Area Extra Muros*, in: A. Moustaka – E. Skarlatidou – M.-C. Tzannes – Y. Ersoy (Hrsg.), *Klazomenai, Teos and Abdera: Metropoleis and Colony. Proceedings of the International Symposium held at the Archaeological Museum of Abdera, 20–21 October 2001* (Thessaloniki 2004) 271–289.

Kallintzi 1997

K. Καλλιντζή, *Ἀβδηρα 1997. Ανεύρεση τάφων κατά τη διάνοιξη καναλιού*, *AErgoMak* 11, 1997, 633–644.

Kallintzi 1993

K. Kallintzi, New Sections of the South Wall of Ancient Abdera, *AErgoMak* 7, 1993, 634–636.

Kalpaxis 1990

Th. E. Kalpaxis, „Naxier-Oikos I’ und andere Baugerüste, *AA* 1990, 149–153.

Karo 1933

G. Karo, Archäologische Funde von Mai 1932 bis Juli 1933. Griechenland und Dodekanes, *AA* 1933, 191–262.

Karwiese 1997a

St. Karwiese, Das Südtor der Tetragonos Agora in Ephesos. Die Archäologische Evidenz aus den Fundament-Sondierungen, *ÖJh* 66, 1997, Beibl. 253–318.

Karwiese 1997b

St. Karwiese, Ephesos, *ÖJh* 66, 1997, Beibl. Grabungen 1996, 4–48.

Karwiese 1996

St. Karwiese, Ephesos, *ÖJh* 65, 1996, Beibl. Grabungen 1995, 5–32.

Karwiese 1995

St. Karwiese, Gross ist die Artemis von Ephesos. Die Geschichte einer der grossen Städte der Antike (Wien 1995).

Karwiese 1994

St. Karwiese, Ephesos, *ÖJh* 63, 1994, Beibl. Grabungen 1993, 9–31.

Kavoulaki 1999

A. Kavoulaki, Processional Performance and the Democratic Polis, in: S. Goldhill – R. Osborne (Hrsg.), *Performance Culture and Athenian Democracy* (Cambridge 1999) 293–320.

Kayan 1999

İ. Kayan, Alluvial Geomorphology of the Küçük Menderes Plains and Geo-Archaeological Interpretations on the Site of Ephesos, in: H. Friesinger – F. Krinzinger (Hrsg.), *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposions Wien 1995, DenkschrWien* 260 (Wien 1999) 373–377.

Keil 1930

J. Keil, XV. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos, *ÖJh* 26, 1930, Beibl. 5–66.

Keil 1929

J. Keil, XIV. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos, *ÖJh* 25, 1929, Beibl. 6–51.

Keil 1926

J. Keil, XII. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos, *ÖJh* 23, 1926, Beibl. 249–300.

Keil 1922–1924

J. Keil, Zur Topographie und Geschichte von Ephesos, *ÖJh* 21/22, 1922–1924, 96–112.

Keil 1915

J. Keil, Denkmäler des Meter-Kultes, *ÖJh* 18, 1915, 66–78.

Keil 1913

J. Keil, Die ephesischen Chiliastyen, *ÖJh* 16, 1913, 245–248.

Kenzler 1999

U. Kenzler, Studien zur Entwicklung und Struktur der griechischen Agora in archaischer und klassischer Zeit (Frankfurt am Main 1999).

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 2003

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 Kolloquium, Tübingen 24.3.–26.3.1998 (Bonn 2003) 43–59.

Kerschner u. a. 2008

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, ErgÖJh 9 (Wien 2008).

Kerschner u. a. 2000

M. Kerschner – M. Lawall – P. Scherrer – E. Trinkl, Ephesos in archaischer und klassischer Zeit. Die Ausgrabungen in der Siedlung Smyrna, in: F. Krinzinger (Hrsg.), Die Ägäis und das westliche Mittelmeer. Beziehungen und Wechselwirkungen 8. bis 5. Jh. v. Chr. Akten des Symposions Wien, 24. bis 27. März 1999, DenkschrWien 288 (Wien 2000) 45–54.

Kiegeland 1993

J. Kiegeland, Wie wohnten die Tyrannen?, in: W. Hoepfner – G. Zimmer (Hrsg.), Die griechische Polis. Architektur und Politik (Tübingen 1993) 46–57.

Kienast 2007

H. J. Kienast, Wege und Tore im Heraion von Samos, 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 am Rhein 2007) 201–209.

Kienast 2004

H. J. Kienast, Die Tyrannis inszeniert sich. Grossbauten auf der Insel Samos, in: E.-L. Schwandner – K. Rheidt (Hrsg.), Macht der Architektur – Architektur der Macht. Bauforschungskolloquium in Berlin vom 30. Oktober bis 2. November 2002, DiskAB 8 (Mainz am Rhein 2004) 69–78.

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 2001a

H. J. Kienast, Samische Monumentalarchitektur – Ägyptischer Einfluss?, in: M. Bietak (Hrsg.), Archaische griechische Tempel und Altägypten. Internationales Kolloquium am 28. November 1997 am Institut für Ägyptologie der Universität Wien (Wien 2001) 35–39.

Kienast 2001b

H. J. Kienast, Der Kriegerfries aus dem Heraion von Samos, in: ΑΓΑΛΜΑ. Μελέτες για την αρχαία πλαστική προς τιμήν του Γιώργου Δεσπίνη (Thessaloniki 2001) 13–20.

Kienast 2000

H. J. Kienast, Heraion von Samos, AA 2000, 575f.

Kienast 1998

H. J. Kienast, Der Niedergang des Tempels des Theodoros, AM 113, 1998, 111–131.

Kienast 1996a

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.–18. Juni 1994, DiskAB 6 (Mainz am Rhein 1996) 16–24.

Kienast 1996b

H. J. Kienast, Samos in archaischer Zeit – Deutsche Forschungen in Stadt und Heiligtum, in: Samos – Die Kasseler Grabungen 1894 in der Nekropole der archaischen Stadt von Johannes Boehlau und Edward Habich. Kataloge der Staatlichen Museen Kassel 24 (Kassel 1996) 132–141.

Kienast 1995

H. J. Kienast, Die Wasserleitung des Eupalinos auf Samos, Samos 19 (Bonn 1995).

Kienast 1992a

H. J. Kienast, Topographische Studien im Heraion von Samos, AA 1992, 171–213.

Kienast 1992b

H. J. Kienast, Die Basis der Geneleos-Gruppe, AM 107, 1992, 29–42.

Kienast 1985

H. J. Kienast, Der sog. Tempel D im Heraion von Samos I. Ein Schatzhaus aus der nachpolykratischen Zeit, AM 100, 1985, 105–127.

Kienast 1978

H. J. Kienast, Die Stadtmauer von Samos, Samos 15 (Bonn 1978).

Kilian-Dirlmeier 1985

I. Kilian-Dirlmeier, Fremde Weihungen in griechischen Heiligtümern vom 8. bis zum Beginn des 7. Jahrhunderts v. Chr., JbRGZM 32, 1985, 215–254.

Kirk 1985

G. S. Kirk, The Iliad. A Commentary I: Books 1–4 (Cambridge 1985).

Kistler 2005

E. Kistler, Ehefrauen im Megaron, aber keine im Andron! Ranghohe Frauen beim Bankett im vor- und früharchaischen Griechenland, in: H. Harich-Schwarzbauer – Th. Späth (Hrsg.), Gender Studies in den Altertumswissenschaften: Räume und Geschlechter in der Antike, IPHIS 3 (Trier 2005) 15–36.

Kistler 1998

E. Kistler, Die ‚Opferrinne-Zeremonie‘. Bankettideologie am Grab, Orientalisierung und Formierung einer Adelsgesellschaft in Athen (Stuttgart 1998).

Kistler – Ulf 2005

E. Kistler – Ch. Ulf, Athenische ‚big men‘. Ein ‚chief‘ in Lefkandi? Zum Verhältnis von historischen und archäologischen Aussagen vor dem Hintergrund der Bedeutung anthropologischer Modelle, in: B. Brandt – V. Gassner – S. Ladstätter (Hrsg.), Synergia II. Festschrift Friedrich Krinzinger (Wien 2005) 271–277.

Klein 1991

N. L. Klein, A Reconsideration of the Small Poros Buildings on the Athenian Acropolis, AJA 95, 1991, 335 (Vortragsresümee).

Kleiner 1968

G. Kleiner, Die Ruinen von Milet (Berlin 1968).

Kleiner – Müller-Wiener 1972

G. Kleiner – W. Müller-Wiener, Die Grabungen in Milet im Herbst 1959, IstMitt 22, 1972, 45–92.

Knell 1990

H. Knell, Mythos und Polis. Bildprogramme griechischer Bauskulptur (Darmstadt 1990).

Knibbe 1999

D. Knibbe, Via Sacra Ephesiaca, in: H. Friesinger – F. Krinzinger (Hrsg.), 100 Jahre österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposions Wien 1995, DenkschrWien 260 (Wien 1999) 449–454.

Knibbe 1998

D. Knibbe, Ephesus. Geschichte einer bedeutenden antiken Stadt und Portrait einer modernen Grossgrabung im 102. Jahr der Wiederkehr des Beginnes österreichischer Forschungen (1895–1997) (Frankfurt am Main 1998).

Knibbe 1981

D. Knibbe, Der Staatsmarkt. Die Inschriften des Prytaneions, die Kureteninschriften und sonstige religiöse Texte, FiE 9, 1, 1 (Wien 1981).

Knibbe 1972–1975

D. Knibbe, Neue Inschriften aus Ephesos IV, ÖJh 50, 1972–1975, Beibl. 1–26.

Knibbe 1961–1963

D. Knibbe, Neue ephesische Chiliastyen, ÖJh 46, 1961–1963, Beibl. 19–32.

Knibbe – İplikçioğlu 1981/1982

D. Knibbe – B. İplikçioğlu, Neue Inschriften aus Ephesos VIII, ÖJh 53, 1981/82, 87–150.

Knibbe – Langmann 1995

D. Knibbe – G. Langmann, Via Sacra Ephesiaca I, BerMatÖAI 3 (Wien 1995).

Knibbe – Thür 1995

D. Knibbe – H. Thür, Via Sacra Ephesiaca II, BerMatÖAI 6 (Wien 1995).

Köhler 1996

J. Köhler, Pompai. Untersuchungen zur hellenistischen Festkultur (Frankfurt am Main 1996).

Koenigs 1986

W. Koenigs, Reste archaischer Architektur in Milet, in: W. Müller-Wiener (Hrsg.), Milet 1899–1980. Ergebnisse, Probleme und Perspektiven einer Ausgrabung. Kolloquium, Frankfurt am Main 1980, IstMitt Beih. 31 (Tübingen 1986) 113–119.

Koenigs 1979

W. Koenigs, Milet 1977. Archaische Bauglieder aus Milet: I. Ionische Kapitelle, IstMitt 29, 1979, 187–198.

Kokkou-Vyridi 1999

K. Κόκκου-Βυρίδη, Ελεύσις. Πρώιμες πυρές θυσιών στο Τελεστήριο της Ελευσίνος (Αθήνα 1999).

Kolb 1981

F. Kolb, Agora und Theater, Volks- und Festversammlung, AF 9 (Berlin 1981).

Kolb 1977

F. Kolb, Die Bau-, Religions- und Kulturpolitik der Peisistratiden, Jdl 92, 1977, 99–138.

Korres 1997

M. Korres, Die Athena-Tempel auf der Akropolis, in: W. Hoepfner (Hrsg.), Kult und Kultbauten auf der Akropolis. Internationales Symposium vom 7. bis 9. Juli 1995 in Berlin (Berlin 1997) 218–243.

Korres 1994

M. Korres, The Sculptural Adornment of the Parthenon, in: R. Economakis (Hrsg.), Acropolis Restoration. The CCAM Interventions (London 1994) 29–51.

Koukouli-Chrysanthaki 2004

Ch. Koukouli-Chrysanthaki, The Archaic City of Abdera, in: A. Moustaka – E. Skarlatidou – M.-C. Tzannes – Y. Ersoy (Hrsg.), *Klazomenai, Teos and Abdera: Metropoleis and Colony. Proceedings of the International Symposium held at the Archaeological Museum of Abdera, 20–21 October 2001 (Thessaloniki 2004)* 235–248.

Koukouli-Chrysanthaki 1994

Ch. Koukouli-Chrysanthaki, The Cemeteries of Abdera, in: J. de La Genière (Hrsg.), *Nécropoles et sociétés antiques (Grèce, Italie, Languedoc). Actes du Colloque international du Centre de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III, Lille, 2–3 décembre 1991, Cahiers du Centre Jean Bérard 18 (Neapel 1994)* 33–77.

Koukouli-Chrysanthaki 1992

X. Κουκούλη-Χρυσανθάκη, Ανασκαφή αρχαίων Αβδήρων, *Prakt* 1992, 160–166.

Koukouli-Chrysanthaki 1991a

X. Κουκούλη-Χρυσανθάκη, Ανασκαφή αρχαίων Αβδήρων, *Prakt* 1991, 193–211.

Koukouli-Chrysanthaki 1991b

X. Κουκούλη-Χρυσανθάκη, Ἀβδηρα, *Ergon* 38, 1991, 70–77.

Koukouli-Chrysanthaki 1989

X. Κουκούλη-Χρυσανθάκη, Ανασκαφή αρχαίων Αβδήρων, *Prakt* 1989, 222–232.

Koukouli-Chrysanthaki 1988

X. Κουκούλη-Χρυσανθάκη, Ανασκαφή αρχαίων Αβδήρων, *Prakt* 1988, 143–152.

Kourouniotis 1931/1932

K. Κουρουνιώτης, Ἀνασκαφή Ἐλευσίνος κατὰ τὸ 1933, *ADelt* 14, 1931/1932, Suppl. 1–30.

Kraft u. a. 2005

J. C. Kraft – H. Brückner – İ. Kaya, The Sea under the City of Ancient Ephesos, in: B. Brandt – V. Gassner – S. Ladstätter (Hrsg.), *Synergia I. Festschrift Friedrich Krinzinger (Wien 2005)* 147–156.

Kraft u. a. 2001

J. C. Kraft – İ. Kaya – H. Brückner, The Geological and Paleogeographical Environs of the Artemision, in: U. Muss (Hrsg.), *Der Kosmos der Artemis von Ephesos, SoSchrÖAI 37 (Wien 2001)* 123–133.

Kraft u. a. 2000

J. C. Kraft – İ. Kaya – H. Brückner – G. Ripp (Rap), A Geologic Analysis of Ancient Landscapes and the Harbors of Ephesus and the Artemision in Anatolia, *ÖJh* 69, 2000, 175–233.

Kraft u. a. 1999

J. C. Kraft – H. Brückner – İ. Kaya, Paleogeographies of Ancient Coastal Environments in the Environs of the Feigengarten Excavation and the ‚Via(e) Sacra(e)‘ to the Artemision at Ephesus, in: P. Scherrer – H. Taeuber – H. Thür (Hrsg.), *Steine und Wege. Festschrift Dieter Knibbe, SoSchrÖAI 32 (Wien 1999)* 91–100.

Kranioti 1987

Α. Κρανιώτη, Τύμβος από τη ΒΔ νεκρόπολη των Αβδήρων, *AErgoMak* 1, 1987, 431–438.

Kratzmüller – Trinkl 2005

B. Kratzmüller – E. Trinkl, Von Athleten und Töpfern – ephesischen Bürgern auf der Spur, in: B. Brandt – V. Gassner – S. Ladstätter (Hrsg.), *Synergia I. Festschrift Friedrich Krinzinger (Wien 2005)* 157–167.

Kreutz 2007

N. Kreutz, Zeus und die griechische Polis. Topographische und religionsgeschichtliche Untersuchungen von archaischer bis in hellenistische Zeit, *Tübinger Archäologische Forschungen 3 (Rhaden 2007)*.

Krumeich 1997

R. Krumeich, Bildnisse griechischer Herrscher und Staatsmänner im 5. Jahrhundert v. Chr. (München 1997).

Kuhn 1985

G. Kuhn, Untersuchungen zur Funktion der Säulenhalle in archaischer und klassischer Zeit, *Jdl* 100, 1985, 169–317.

Kulesza 2004

R. Kulesza, Argos and the Argolid in the First Half of the Fifth Century B.C., *Eos* 91, 2004, 219–233.

Kunze 1944

E. Kunze, Ein Marmorsitz aus dem Stadion, in: *OIBer* 4 (Berlin 1944) 164–166.

Kunze 1938

E. Kunze, Das Stadion, in: *OIBer* 2 (Berlin 1938) 5–27.

Kyle 1993

D. G. Kyle, *Athletics in Ancient Athens* ²(Leiden 1993).

Kyle 1992

D. G. Kyle, The Panathenaic Games: Sacred and Civic Athletics, in: J. Neils (Hrsg.), *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens. Ausstellungskatalog Hanover* (Princeton 1992) 77–101.

Kyrieleis 2006

H. Kyrieleis, Anfänge und Frühzeit des Heiligtums von Olympia. Die Ausgrabungen am Pelopion 1987–1996, *OF* 31 (Berlin 2006).

Kyrieleis 1998

H. Kyrieleis, Cretan Works of Art in Samos, in: V. Karageorghis – N. Stampolidis (Hrsg.), *Eastern Mediterranean: Cyprus – Dodecanese – Crete, 16th – 6th cent. B.C. Proceedings of the International Symposium Rethymnon, 13–16 May 1997* (Athen 1998) 277–286.

Kyrieleis 1996

H. Kyrieleis, Der grosse Kuros von Samos, *Samos* 10 (Bonn 1996).

Kyrieleis 1981

H. Kyrieleis, *Führer durch das Heraion von Samos* (Athen 1981).

Kyrieleis 1980

H. Kyrieleis, Ausgrabungen im Heraion von Samos 1979, *AA* 1980, 336–350.

Kyrieleis 1978

H. Kyrieleis, Die Ausgrabungen im Heraion von Samos 1976, *AA* 1978, 385–396.

Kyrieleis – Röllig 1988

H. Kyrieleis – W. Röllig, Ein altorientalischer Pferdeschmuck aus dem Heraion von Samos, *AM* 103, 1988, 37–75.

Kyrieleis u. a. 1985

H. Kyrieleis – H. J. Kienast – H.-J. Weisshaar, Ausgrabungen im Heraion von Samos 1980–1981, *AA* 1985, 365–450.

Lalonde u. a. 1991

G. V. Lalonde – M. K. Langdon – M. B. Walbank, *Inscriptions. Horoi, Poletai Records, Leases of Public Lands*, *Agora* 19 (Princeton 1991).

Lambrinoudakis 2005

V. Lambrinoudakis, A New Early Archaic Building on Naxos. Some Thoughts on the Oikos of the Naxians on Delos, in: M. Yeroulanou – M. Stamatopoulou (Hrsg.), *Architecture and Archaeology in the Cyclades*. Festschrift Jim J. Coulton, BARIntSer 1455 (Oxford 2005) 79–86.

Lambrinoudakis 2002

V. Lambrinoudakis, Rites de consécration des temples à Naxos, in: P. Linant de Bellefonds (Hrsg.), *Rites et cultes dans le monde antique*. Actes de la Table Ronde du LIMC à la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer 8–9 juin 2001 (Paris 2002) 1–19.

Lambrinoudakis 1992

B. K. Λαμπρινουδάκης, Εξί χρόνια αρχαιολογικής έρευνας στα Ύρια της Νάξου, *AEphem* 131, 1992, 201–216.

Lambrinoudakis 1991

V. Lambrinoudakis, The Sanctuary of Iria on Naxos and the Birth of Monumental Greek Architecture, in: D. Buitron-Oliver (Hrsg.), *New Perspectives in Early Greek Art*, *Studies in the History of Art* 32 (Washington 1991) 173–188.

Lambrinoudakis – Gruben 1987

V. Lambrinoudakis – G. Gruben, Das neuentdeckte Heiligtum von Iria auf Naxos, *AA* 1987, 569–621.

Lambrinoudakis u. a. 2002

V. Lambrinoudakis – G. Gruben – A. Ohnesorg – M. Korres – Th. Bilis – M. Magnisali – E. Simandoni-Bournia, Naxos. Das Heiligtum von Gyroula bei Sangri. Eine neugefundene, drei Jahrtausende alte Kultstätte der Demeter, *AW* 33, 2002, 387–406.

Lang 1996

F. Lang, *Archaische Siedlungen in Griechenland. Struktur und Entwicklung* (Berlin 1996).

Langmann 1993

G. Langmann, Ephesos, *ÖJh* 62, 1993, Beibl. Grabungen 1992, 10–32.

Langmann 1989

G. Langmann, Ephesos, *ÖJh* 59, 1989, Beibl. Grabungen 1988, 5–9.

Langmann 1967

G. Langmann, Eine spätarchaische Nekropole unter dem Staatsmarkt zu Ephesos, in: Festschrift Fritz Eichler (Wien 1967) 103–123.

Lauter-Bufé – Lauter 1975

H. Lauter-Bufé – H. Lauter, Die vorthemistokleische Stadtmauer Athens nach philologischen und archäologischen Quellen, *AA* 1975, 1–9.

Laxander 2000

H. Laxander, Individuum und Gemeinschaft im Fest. Untersuchungen zu attischen Darstellungen von Festgeschehen im 6. und frühen 5. Jahrhundert (Münster 2000).

Lazaridis 1966

Δ. Ι. Λαζαρίδης, Άβδηρα, *ADelt* 21, 1966, Chron. 359–365.

Leacock 1900

A. G. Leacock, De rebus ad pompas sacras apud Graecos pertinentibus quaestiones selectae, *HarvStClPhil* 11, 1900, 1–45.

Legon 2004

R. P. Legon, Corinthia, in: M. H. Hansen – Th. H. Nielsen, *An Inventory of Archaic and Classical Poleis. An Investigation Conducted by The Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation* (Oxford 2004) 465–468.

Legon 1981

R. P. Legon, Megara. The Political History of a Greek City-State to 336 B.C. (Ithaca 1981).

Lehmann-Hartleben 1923

K. Lehmann-Hartleben, Die antiken Hafenanlagen des Mittelmeeres. Beiträge zur Geschichte des Städtebaus im Altertum, *Klio Beih.* 14 (Leipzig 1923).

Lehnstaedt 1970

K. Lehnstaedt, Prozessionsdarstellungen auf attischen Vasen (München 1970).

Leybold 2008

Ch. Leybold, Bankettgebäude in griechischen Heiligtümern (Wiesbaden 2008).

l'Homme-Wéry 1996

L. M. l'Homme-Wéry, La perspective éleusienne dans la politique de Solon (Genf 1996).

Link 1991

St. Link, Landverteilung und sozialer Frieden im archaischen Griechenland, *Historia Einzelschriften* 69 (Stuttgart 1991).

Linke 2006

B. Linke, Zeus als Gott der Ordnung. Religiöse Autorität im Spannungsfeld von überregionalen Überzeugungen und lokalen Kulturen am Beispiel der Zeuskulte im archaischen Griechenland, in: K. Freitag – P. Funke – M. Haake (Hrsg.), *Kult – Politik – Ethnos. Überregionale Heiligtümer im Spannungsfeld von Kult und Politik. Kolloquium, Münster, 23.–24. November 2001*, *Historia Einzelschriften* 189 (Stuttgart 2006) 89–120.

Linke 2005

B. Linke, Religion und Herrschaft im archaischen Griechenland, *HZ* 280, 2005, 1–37.

Löhr 2000

C. Löhr, Griechische Familienweihungen. Untersuchungen einer Repräsentationsform von ihren Anfängen bis zum Ende des 4. Jhs. v. Chr., *Internationale Archäologie* 54 (Rhaden 2000).

Löwe 1996

W. Löwe, Die Kasseler Grabung 1894 in der Nekropole der archaischen Stadt, in: Samos – Die Kasseler Grabungen 1894 in der Nekropole der archaischen Stadt von Johannes Boehlau und Edward Habich. *Kataloge der Staatlichen Museen Kassel* 24 (Kassel 1996) 24–107.

Lohmann 2012

H. Lohmann, ... und es blitzet von Erz der grosse Saal: Zum Bankettsaal des archaischen Panionion, in: L.-M. Günther (Hrsg.), *Tryphe und Kultritual im archaischen Kleinasien – ex oriente luxuria?* (Wiesbaden 2012) 96–125.

Lohmann 2007a

H. Lohmann, Die Chora Milets in archaischer Zeit, in: J. Cobet – V. von Graeve – W.-D. Niemeier – K. Zimmermann (Hrsg.), *Frühes Ionien. Eine Bestandesaufnahme. Panionion-Symposium Güzelçamlı 26. September – 1. Oktober 1999*, *MitForsch* 5 (Mainz am Rhein 2007) 363–392.

Lohmann 2007b

H. Lohmann, Forschungen und Ausgrabungen in der Mykale 2001–2006 mit Beiträgen von Herrmann Büsing, Frank Hulek, Georg Kalaitzoglou, Gundula Lüdorf, Marc Müllenhoff und Philipp Niewöhner, *IstMitt*, 57, 2007, 59–178.

Loukopoulou 2004

L. Loukopoulou, Abdera, in: M. H. Hansen – Th. H. Nielsen, *An Inventory of Archaic and Classical Poleis. An Investigation Conducted by The Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation* (Oxford 2004) 872–875.

Luckmann 1991

Th. Luckmann, *Die unsichtbare Religion* (Frankfurt am Main 1991).

Luni 1990

M. Luni, Il ginnasio-„Caesareum“ di Cirene nel contesto del rinnovamento urbanistico della media età ellenistica e della prima età imperiale, in: *Giornata Lincea sulla Archeologia Cirenaica*, Roma, 3 novembre 1987, *Atti dei Convegni Lincei* 87 (Rom 1990) 87–120.

MacLean Rogers 1991

G. MacLean Rogers, *The Sacred Identity of Ephesos. Foundation Myths of a Roman City* (London 1991).

Mann 2001

Ch. Mann, *Athlet und Polis im archaischen und frühklassischen Griechenland*, *Hypomnemata* 138 (Göttingen 2001).

Malkin 1996

I. Malkin, *Territorial Domination and the Greek Sanctuaries*, in: P. Hellström – B. Alroth (Hrsg.), *Religion and Power in the Ancient Greek World. Proceedings of the Uppsala Symposium 1993*, *BoreasUpps* 24 (Uppsala 1996) 75–81.

Malkin 1987

I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, *Studies in Greek and Roman Religion* 3 (Leiden 1987).

Mallwitz 1999

A. Mallwitz, *Ergebnisse und Folgerungen*, in: *OIBer* 11 (Berlin 1999) 181–284.

Mallwitz 1988

A. Mallwitz, *Cult and Competition Locations at Olympia*, in: W. J. Raschke (Hrsg.), *The Archaeology of the Olympics. The Olympics and Other Festivals in Antiquity* (Madison 1988) 79–109.

Mallwitz 1981

A. Mallwitz, *Kritisches zur Architektur Griechenlands im 8. und 7. Jahrhundert*, *AA* 1981, 599–642.

Mallwitz 1972

A. Mallwitz, *Olympia und seine Bauten* (München 1972).

Manville 1990

P. B. Manville, *The Origins of Citizenship in Ancient Athens* (Princeton 1990).

Marangou 1995

L. I. Marangou, *Ancient Greek Art from the Collection of Stavros S. Niarchos* (Athen 1995).

Marksteiner 1999

Th. Marksteiner, *Bemerkungen zum hellenistischen Stadtmauerring von Ephesos*, in: H. Friesinger – F. Krinzinger (Hrsg.), *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposions Wien 1995*, *DenkschrWien* 260 (Wien 1999) 413–419.

Martini 1990

W. Martini, *Die archaische Plastik der Griechen* (Darmstadt 1990).

Martini 1986

W. Martini, *Vom Herdhaus zum Peripteros*, *Jdl* 101, 1986, 23–36.

Mauss 1990

M. Mauss, Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (Frankfurt am Main 1990).

Mazarakis Ainian 2006

A. Mazarakis Ainian, The Archaeology of *basileis*, in: S. Deger-Jalkotzy – I. S. Lemnos (Hrsg.), Ancient Greece. From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer, Edinburgh Leventis Studies 3 (Edinburgh 2006) 181–211.

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).

Mazarakis Ainian 1988

A. J. Mazarakis Ainian, Early Greek Temples: Their Origin and Function, in: R. Hägg – N. Marinatos – G. C. Nordquist (Hrsg.), Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29 June 1986 (Stockholm 1988) 105–119.

Mazarakis Ainian – Alexandriou 2011

A. Mazarakis Ainian – A. Alexandriou, The „Sacred House“ of the Academy Revisited, in: A. Mazarakis Ainian (Hrsg.), The „Dark Ages“ Revisited I. Acts of an International Symposium in Memory of William D. E. Coulson, University of Thessaly, Volos, 14–17 June 2007 (Volos 2011) 165–189.

Mehnert 2008

A. Mehnert, Heraion von Samos: Die früharchaischen Wasserbecken, AM 123, 2008, 199–224.

Meier 1998

M. Meier, Aristokraten und Damoden. Untersuchungen zur inneren Entwicklung Spartas im 7. Jahrhundert v. Chr. und zur politischen Funktion der Dichtung des Tyrtaios (Stuttgart 1998).

Meier 1989

Ch. Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen ²(Frankfurt am Main 1989).

Mellink 1964

M. J. Mellink, Archaeology in Asia Minor, AJA 68, 1964, 149–166.

Mertens 2006

D. Mertens, Städte und Bauten der Westgriechen. Von der Kolonisationszeit bis zur Krise um 400 vor Christus (München 2006).

Meyer – Brüggemann 2007

M. Meyer – N. Brüggemann, Kore und Kouros. Weihgaben für die Götter, Wiener Forschungen zur Archäologie 10 (Wien 2007).

Miles 1998

M. M. Miles, The City Eleusinion, Agora 31 (Princeton 1998).

Milet 1968

W. Bendt, Topographische Karte von Milet, Milet 2, 4 (Berlin 1968).

Milet 1935

A. von Gerkan, Die Stadtmauern. Mit einem epigraphischen Beitrag von A. Rehm, Milet 2, 3 (Berlin 1935).

Milet 1929

Th. Wiegand, Die milesische Landschaft, Milet 2, 2 (Berlin 1929).

Milet 1914

G. Kawerau – A. Rehm, Das Delphinion in Milet, Milet 1, 3 (Berlin 1914).

Miltner 1958

F. Miltner, Ephesos. Stadt der Artemis und des Johannes (Wien 1958).

Mitchell – Rhodes 1997

L. G. Mitchell – P. J. Rhodes (Hrsg.), *The Development of the Polis in Archaic Greece* (London 1997).

Mitsopoulou-Leon 1972–1975

V. Mitsopoulou-Leon, Ein Grabfund des vierten vorchristlichen Jahrhunderts aus Ephesos, *ÖJh* 50, 1972–1975, 252–265.

Möller 2004

A. Möller, Elis, Olympia und das Jahr 580 v. Chr. Zur Frage der Eroberung der Pisatis, in: R. Rollinger – Ch. Ulf (Hrsg.), *Griechische Archaik. Interne Entwicklungen – Externe Impulse* (Berlin 2004) 249–270.

Mohr 2012

M. Mohr, *Kompetition und Kooperation von Gruppenidentitäten in einem intergruppalen Kontext – Die Herausbildung einer polisgemeinschaftlichen Gesamtidentität im archaischen Griechenland*, in: T. L. Kienlin – A. Zimmermann (Hrsg.), *Beyond Elites II. Alternatives to Hierarchical Systems in Modelling Social Formations. International Conference at the Ruhr-Universität Bochum, Germany October 22–24, 2009, Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 215* (Bonn 2012) 521–532.

Mohr 2010

M. Mohr, Die Heilige Strasse von Samos – Ein Motivtransfer im Rahmen der Konstituierung eines Poliskultes?, in: R. Rollinger – B. Gufler – M. Lang – I. Madreiter (Hrsg.), *Interkulturalität in der Alten Welt. Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts, Philippika 34* (Wiesbaden 2010) 97–123.

Mohr 2007

M. Mohr, An welcher Stelle lag die archaisch-klassische Siedlung von Ephesos? Neue Überlegungen zur archäologischen und literarischen Evidenz, *ÖJh* 76, 2007, 301–320.

Morgan 2003

C. Morgan, *Early Greek States Beyond the Polis* (London 2003).

Morgan 2002

C. Morgan, The Origins of the Isthmian Festival. Points of Comparison and Contrast, in: H. Kyrieleis (Hrsg.), *Olympia 1875–2000. 125 Jahre deutsche Ausgrabungen. Internationales Symposium, Berlin 9.–11. November 2000 (Mainz am Rhein 2002)* 251–271.

Morgan 1999

C. Morgan, The Late Bronze Age Settlement and Early Iron Age Sanctuary, *Isthmia* 8 (Princeton 1999).

Morgan 1994

C. Morgan, The Evolution of a Sacral 'Landscape': Isthmia, Perachora, and the Early Corinthian State, in: S. E. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece* (Oxford 1994) 105–142.

Morgan 1993

C. Morgan, The Origins of Pan-Hellenism, in: N. Marinatos – R. Hägg (Hrsg.), *Greek Sanctuaries. New Approaches* (London 1993) 18–44.

Mossé 1979

C. Mossé, Comment s'élabore un mythe politique: Solon, „père fondateur“ de la démocratie athénienne, *AnnEconSocCiv* 1979, 425–437.

Moustaka 2009

A. Moustaka, Grossplastik aus Ton aus dem Heraion von Samos, *AM* 124, 2009, 169–186.

Moustaka 2002a

A. Moustaka, On the Cult of Hera at Olympia, in: R. Hägg (Hrsg.), Peloponnesian Sanctuaries and Cults. Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11–13 June 1994 (Stockholm 2002) 199–205.

Moustaka 2002b

A. Moustaka, Zeus und Hera im Heiligtum von Olympia und die Kulttopographie von Elis und Triphylien, in: H. Kyrieleis (Hrsg.), Olympia 1875–2000. 125 Jahre deutsche Ausgrabungen. Internationales Symposium, Berlin 9.–11. November 2000 (Mainz am Rhein 2002) 301–315.

Moustaka 2000

A. Moustaka, Grossplastik in Ton in Italien und Griechenland in archaischer Zeit – eine Gegenüberstellung, in: F. Krinzinger (Hrsg.), Die Ägäis und das westliche Mittelmeer. Beziehungen und Wechselwirkungen 8. bis 5. Jh. v. Chr. Akten des Symposions Wien, 24. bis 27. März 1999, DenkschrWien 288 (Wien 2000) 275–282.

Mülke 2002

Ch. Mülke, Solons politische Elegien und Iamben (Fr. 1–13; 32–37 West). Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar, Beiträge zur Altertumskunde 177 (München 2002).

Müller 1996

S. Müller, Der Ausgangspunkt der Panathenäischen Prozession, in: F. Bubenheimer – J. Mylonopoulos – B. Schulze – A. Zinsmaier (Hrsg.), Kult und Funktion griechischer Heiligtümer in archaischer und klassischer Zeit. 1. Archäologisches Studentenkolloquium, Heidelberg 18.–20. Februar 1995 (Mainz 1996) 153–164.

Müller-Wiener 1988

W. Müller-Wiener, Milet 1987. Vorbericht über die Arbeiten des Jahres 1987 mit Beiträgen von D. Göksel, V. v. Graeve, R. Biering, M. Heinz und H. Svenshon, IstMitt 38, 1988, 251–290.

Müller-Wiener 1986

W. Müller-Wiener, Bemerkungen zur Topographie des archaischen Milet, in: W. Müller-Wiener (Hrsg.), Milet 1899–1980. Ergebnisse, Probleme und Perspektiven einer Ausgrabung. Kolloquium, Frankfurt am Main 1980, IstMitt Beih. 31 (Tübingen 1986) 95–104.

Müller-Wiener 1982

W. Müller-Wiener, Milet 1981. Vorbericht über die Arbeiten des Jahres 1981 mit Beiträgen A. Durukan und W. Voigtländer, IstMitt 32, 1982, 5–29.

Murray 1995

O. Murray, Das frühe Griechenland ⁵(München 1995).

Murray 1993

O. Murray, *Polis and Politeia* in Aristotle, in: M. H. Hansen (Hrsg.), The Ancient Greek City-State. Symposium on the Occasion of the 250th Anniversary of The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, July, 1–4 1992 (Kopenhagen 1993) 197–210.

Muss 2008a

U. Muss (Hrsg.), Die Archäologie der ephesischen Artemis. Gestalt und Ritual eines Heiligtums (Wien 2008).

Muss 2008b

U. Muss, Zur Geschichte des Artemisions, in: U. Muss (Hrsg.), Die Archäologie der ephesischen Artemis. Gestalt und Ritual eines Heiligtums (Wien 2008) 47–54.

Muss 1994

U. Muss, Die Bauplastik des archaischen Artemisions von Ephesos, SoSchrÖAI 25 (Wien 1994).

Muss – Bammer 2001

U. Muss – A. Bammer, Der Altar des Artemisions von Ephesos, FiE 12, 2 (Wien 2001).

Muss – Büyükkolancı 1999

U. Muss – M. Büyükkolancı, Neue archaische Skulpturen aus der Umgebung von Ephesos, ÖJh 68, 1999, 33–40.

Muss – Büyükkolancı 1988

U. Muss – M. Büyükkolancı, Archaische Freiplastik aus Ephesos, ÖJh 58, 1988, Beibl. 32–46.

Mylonas 1961

G. E. Mylonas, Eleusis and the Eleusinian Mysteries (Princeton 1961).

Mylonopoulos – Roeder 2006

J. Mylonopoulos – H. Roeder (Hrsg.), Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands (Wien 2006).

Naumann 1983

F. Naumann, Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst, IstMitt Beih. 28 (Tübingen 1983).

Neils 2007

J. Neils, Replicating Tradition: The First Celebrations of the Greater Panathenaia, in: O. Palagia – A. Choremi-Spetsieri (Hrsg.), The Panathenaic Games. Proceedings of an International Conference held at the University of Athens, May 11–12, 2004 (Oxford 2007) 41–51.

Neils 2001

J. Neils, The Parthenon Frieze (Cambridge 2001).

Neils 1996

J. Neils, Pride, Pomp, and Circumstance. The Iconography of Procession, in: J. Neils (Hrsg.), Worshipping Athena. Panathenaia and Parthenon (Madison 1996) 177–197.

Neils 1992a

J. Neils, The Panathenaia: An Introduction, in: J. Neils (Hrsg.), Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens. Ausstellungskatalog Hanover (Princeton 1992) 13–27.

Neils 1992b

J. Neils, Catalogue of the Exhibition, in: J. Neils (Hrsg.), Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens. Ausstellungskatalog Hanover (Princeton 1992) 143–191.

Neumann 1979

G. Neumann, Probleme des griechischen Weihreliefs, Tübinger Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte 3 (Tübingen 1979).

Nielsen 2006

I. Nielsen, Vorbilder für Räumlichkeiten der religiösen Vereine hellenistischer und römischer Zeit, Hephaistos 24, 2006, 31–46.

Niemeier 2007

W.-D. Niemeier, Milet von den Anfängen menschlicher Besiedlung bis zur ionischen Wanderung. Überlieferung, Forschungsgeschichte und Fragen, in: J. Cobet – V. von Graeve – W.-D. Niemeier – K. Zimmermann (Hrsg.), Frühes Ionien. Eine Bestandsaufnahme. Panionion-Symposion Güzelçamlı 26. September – 1. Oktober 1999, MilForsch 5 (Mainz am Rhein 2007) 3–20.

Niemeier 2002

W.-D. Niemeier, Der Kuros vom Heiligen Tor. Überraschende Neufunde archaischer Skulptur im Kerameikos in Athen, AW Sonderheft (Mainz am Rhein 2002).

Niemeier 1999

W.-D. Niemeier, ‚Die Zierde Ioniens‘. Ein archaischer Brunnen, der jüngere Athenatempel und Milet vor der Perserzerstörung, *AA* 1999, 373–413.

Nilsson 1957

M. P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluss der Attischen (Stuttgart 1957).

Nilsson 1916

M. P. Nilsson, Die Prozessionstypen im griechischen Kult. Mit einem Anhang über die dionysischen Prozessionen in Athen, *Jdl* 31, 1916, 309–339.

Nordquist 2002

G. C. Nordquist, Evidence for Pre-Classical Cult Activity beneath the Temple of Athena Alea at Tegea, in: R. Hägg (Hrsg.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults. Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11–13 June 1994* (Stockholm 2002) 149–158.

Özgan 1978

R. Özgan, Untersuchungen zur archaischen Plastik Ioniens (Bonn 1978).

Özyiğit 1988

Ö. Özyiğit, Spätarchaische Funde im Museum von Ephesos und die Lage von Alt-Ephesos, *IstMitt* 38, 1988, 83–96.

Ohnesorg 2009

A. Ohnesorg, Die Dachterrakotten aus dem Heraion von Samos, *AM* 124, 2009, 19–167.

Ohnesorg 2008

A. Ohnesorg, Neue Forschungen zum archaischen Dipteros, in: U. Muss (Hrsg.), *Die Archäologie der ephesischen Artemis. Gestalt und Ritual eines Heiligtums* (Wien 2008) 263–273.

Ohnesorg 2007

A. Ohnesorg, Der Kroisos-Tempel. Neue Forschungen zum archaischen Dipteros der Artemis von Ephesos, *FiE* 12, 4 (Wien 2007).

Ohnesorg 1993

A. Ohnesorg, Inselionische Marmordächer, *DAA* 18, 2 (Berlin 1993).

Okin 1985

L. A. Okin, Theognis and the Sources for the History of Archaic Megara, in: Th. J. Figueira – G. Nagy (Hrsg.), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis* (Baltimore 1985) 9–21.

Osborne 1996

R. Osborne, *Greece in the Making, 1200–479 B.C.* (London 1996).

Osborne 1989

R. Osborne, A Crisis in Archaeological History? The Seventh Century B.C. in Attica, *BSA* 84, 1989, 297–322.

Outschar 1990

U. Outschar, Zum Monument des C. Memmius, *ÖJh* 60, 1990, 57–85.

Papadopoulos 2008

J. K. Papadopoulos, The Archaic Wall of Athens: Reality or Myth?, *OpAthRom* 1, 2008, 31–46.

Papadopoulos 2003

J. K. Papadopoulos, *Ceramicus Redivivus. The Early Iron Age Potters' Field in the Area of the Classical Athenian Agora*, *Hesperia Suppl.* 31 (Princeton 2003).

Parke 1985

H. W. Parke, The Massacre of the Branchidae, JHS 105, 1985, 59–68.

Parker 2005

R. Parker, Polytheism and Society at Athens (Oxford 2005).

Parker 1996

R. Parker, Athenian Religion. A History (Oxford 1996).

Petersen – Wagner 2005

L. Petersen – E. Wagner, Ägyptischen und orientalische Bronzeweihungen in das Heraheiligtum von Samos, in: M. Kiderlen – V. M. Strocka (Hrsg.), Die Götter beschenken. Antike Weihegaben aus der Antikensammlung der Staatlichen Museen zu Berlin. Ausstellungskatalog Freiburg (München 2005) 15–21.

Pfuhl 1900

E. Pfuhl, De Atheniensium pompis sacris (Berlin 1900).

Philipp 1994

H. Philipp, XAAKEOI TOIXOI – Eherne Wände, AA 1994, 489–498.

Philipp 1981

H. Philipp, Archaische Gräber in Ostionien, IstMitt 31, 1981, 149–166.

Piérart 2006

M. Piérart, Argos des origines au synoecisme du VIII^e siècle avant J.-C., in: C. Bearzot – F. Landucci (Hrsg.), Argo. Una democrazia diversa (Mailand 2006) 3–26.

Piérart 2004a

M. Piérart, Qu'est ce qu'être Argien? Identité civique et régime démocratique à Argos au Ve s. avant J.-C., in: S. Cataldi (Hrsg.), Poleis e politeiai. Esperienze politiche, tradizioni letterarie, progetti costituzionali. Atti del Convegno Internazionale di Storia Greca, Torino, 29 maggio – 31 maggio 2002 (Alessandria 2004) 167–185.

Piérart 2004b

M. Piérart, Argolis, in: M. H. Hansen – Th. H. Nielsen, An Inventory of Archaic and Classical *Poleis*. An Investigation Conducted by The Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation (Oxford 2004) 599–619.

Piérart 2003

M. Piérart, Genèse et développement d'une ville à l'ancienne: Argos, in: M. Reddé – L. Dubois – D. Briquel – H. Lavagne – F. Queyrel (Hrsg.), La naissance de la ville dans l'antiquité (Paris 2003) 49–70.

Pipili 2001

M. Pipili, Samos. The Artemis Sanctuary. The Laconian Pottery, Jdl 116, 2001, 17–102.

Pitéros 1998

X. I. Πιτερός, Συμβολή στην Αργειακή τοπογραφία. Χώρος, οχυρώσεις, τοπογραφία και προβλήματα, in: A. Pariente – G. Touchais (Hrsg.), Argos et l'Argolide. Topographie et urbanisme. Actes de la Table Ronde internationale Athènes-Argos 28.4.–1.5.1990 (Paris 1998) 179–210.

Pollitt 1997

J. J. Pollitt, The Meaning of the Parthenon Frieze, in: D. Buitron-Oliver (Hrsg.), The Interpretation of Architectural Sculpture in Greece and Rome, Studies in the History of Art 49 (Washington 1997) 51–65.

Pontremoli – Haussoullier 1904

E. Pontremoli – B. Haussoullier, Didymes. Fouilles de 1895 et 1896 (Paris 1904).

Price 1999

S. Price, *Religions of the Ancient Greeks* (Cambridge 1999).

Purcaro 2007

V. Purcaro, L'urbanistica arcaica della zona dell'agorà di Cirene, in: L. Gasperini – S. M. Marengo (Hrsg.), *Cirene e la Cirenaica nell'antichità. Atti del Convegno Internazionale di studi, Roma-Frascati, 18–21 dicembre 1996, Ichnia 9 (Tivoli 2007) 629–636.*

Purcaro 2002

V. Purcaro, Alcune osservazioni sul Pritaneo arcaico di Cirene, *QuadALibya* 16, 2002, 45–48.

Purcaro 2001

V. Purcaro, L'agorà di Cirene II, 3. L'area meridionale del lato ovest dell'agorà. *Monografie di archeologia libica* 24 (Rom 2001).

Queyrel 2003

A. Queyrel, *Athènes. La cité archaïque et classique du VIII^e siècle à la fin du V^e siècle* (Paris 2003).

Raaflaub 1993

K. A. Raaflaub, Homer to Solon: The Rise of the Polis. The Written Sources, in: M. H. Hansen (Hrsg.), *The Ancient Greek City-State. Symposium on the Occasion of the 250th Anniversary of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, July, 1–4 1992 (Kopenhagen 1993) 41–105.*

Raaflaub 1991

K. A. Raaflaub, Homer und die Geschichte des 8. Jh.s. v. Chr., in: J. Latacz (Hrsg.), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick. Colloquium Rauricum 2 (Stuttgart 1991) 205–256.*

Raaflaub – Wallace 2007

K. A. Raaflaub – R. W. Wallace, „People's Power“ and Egalitarian Trends in Archaic Greece, in: K. A. Raaflaub – J. Ober – R. W. Wallace (Hrsg.), *Origins of Democracy in Ancient Greece (Berkeley 2007) 22–48.*

Radt 2005

St. Radt (Hrsg.), *Strabons Geographika IV. Buch XIV–XVII: Text und Übersetzung (Göttingen 2005).*

Radt 2003

St. Radt (Hrsg.), *Strabons Geographika II. Buch V–VIII: Text und Übersetzung (Göttingen 2003).*

Radt 1958

St. L. Radt, *Pindars zweiter und sechster Paian. Text, Scholien und Kommentar (Amsterdam 1958).*

Rasmussen 2008

A. H. Rasmussen, Priest and Ritual in Ancient Greek Cult, in: A. H. Rasmussen – S. W. Rasmussen (Hrsg.), *Religion and Society. Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World. The BOMOS-Conferences 2002–2005 (Rom 2008) 71–80.*

Raubitschek 1949

A. E. Raubitschek, *Dedications from the Athenian Akropolis. A Catalogue of the Inscriptions of the Sixth and Fifth Centuries B. C. (Cambridge 1949).*

Raubitschek 1998

I. K. Raubitschek, *The Metal Objects (1952–1989), Isthmia 7 (Princeton 1998).*

Reber 2009

K. Reber, Vom Versammlungsraum zum Tempel – Überlegungen zur Genese der monumentalen Tempelarchitektur, in: *Religion. Lehre und Praxis. Akten des Kolloquiums Basel, 22. Oktober 2004, Archaiognosia Suppl. 8 (Athen 2009) 95–110.*

Rhodes 1981

P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian *Athenaion Politeia** (Oxford 1981).

Rice 1983

E. E. Rice, *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus* (Oxford 1983).

Richter 1961

G. M. A. Richter, *The Archaic Gravestones of Attica* (London 1961).

Robertson 1992

N. Robertson, *Festivals and Legends. The Formation of Greek Cities in the Light of Public Ritual* (Toronto 1992).

Robertson 1987

N. Robertson, *Government and Society at Miletus, 525–442 B. C.*, *Phoenix* 41, 1987, 356–398.

Robertson 1986

N. Robertson, *Solon's Axones and Kyrbeis, and the Sixth-Century Background*, *Historia* 35, 1986, 147–176.

Robertson 1985

N. Robertson, *The Origin of the Panathenaea*, *RhM* 128, 1985, 231–295.

Robinson 1997

E. W. Robinson, *The First Democracies. Early Popular Government outside Athens*, *Historia Einzelschriften* 107 (Stuttgart 1997).

Roebuck 1961

C. Roebuck, *Tribal Organization in Ionia*, *TransactAmPhilAss* 92, 1961, 495–507.

Rösler 1976

W. Rösler, *Die Dichtung des Archilochos und die neue Kölner Epode*, *RhM* 119, 1976, 289–310.

Ross 1850

L. Ross, *Griechische Baudenkmäler: 1. Die Statuen am heiligen Wege der Branchiden*, *AZ* 8, 1850, 129–134.

Roussel 1976

D. Roussel, *Tribu et cité. Études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique* (Paris 1976).

Routledge 1997

C. Routledge, *Temple as the Center in Ancient Egyptian Urbanism*, in: W. E. Aufrecht – N. A. Mirau – St. W. Gauley (Hrsg.), *Urbanism in Antiquity. From Mesopotamia to Crete* (Sheffield 1997) 221–235.

Roy 1999

J. Roy, *Les cités d'Élide*, in: J. Renard (Hrsg.), *Le Péloponnèse. Archéologie et Histoire. Actes de la Rencontre internationale Lorient, 12–15 mai 1998* (Rennes 1999), 151–176.

Rubinstein 2004

L. Rubinstein, *Ephesos*, in: M. H. Hansen – Th. H. Nielsen, *An Inventory of Archaic and Classical *Poleis*. An Investigation Conducted by The Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation* (Oxford 2004) 1070–1073.

Ruschenbusch 1958

E. Ruschenbusch, *ΠΑΤΡΙΟΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, *Historia* 7, 1958, 398–424.

Salmon 1984

J. B. Salmon, *Wealthy Corinth. A History of the City to 338 B.C.* (Oxford 1984).

Sánchez 2001

P. Sánchez, *L'Amphictionie des Pyles et de Delphes. Recherches sur son rôle historique, des origines au II^e siècle de notre ère*, *Historia Einzelschriften* 148 (Stuttgart 2001).

Santi 2010

F. Santi, *I frontoni arcaici dell'Acropoli di Atene* (Rom 2010).

Schadewaldt 1977

W. Schadewaldt, *Homer Ilias. Wolfgang Schadewaldts neue Übertragung* ²(Frankfurt am Main 1977).

Schede 1929

M. Schede, *Zweiter vorläufiger Bericht über die von den Berliner Staatlichen Museen unternommenen Grabungen auf Samos, Ahandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse* 3 (Berlin 1929).

Scherrer 2007

P. Scherrer, *Von Apaša nach Hagios Theologos. Die Siedlungsgeschichte des Raumes Ephesos von prähistorischer bis in byzantinische Zeit unter dem Aspekt der maritimen und fluvialen Bedingungen*, *ÖJh* 76, 2007, 321–351.

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 2001) 57–96.

Scherrer 1999

P. Scherrer, *Bemerkungen zur Siedlungsgeschichte von Ephesos vor Lysimachos*, in: H. Friesinger – F. Krinzinger (Hrsg.), *100 Jahre österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposions Wien 1995*, *DenkschrWien* 260 (Wien 1999) 379–387.

Scherrer 1995

P. Scherrer (Hrsg.), *Ephesos. Der neue Führer. 100 Jahre österreichische Ausgrabungen 1895 – 1995* (Wien 1995).

Scherrer – Trinkl 2006

P. Scherrer – E. Trinkl, *Die Tetragonos Agora in Ephesos. Grabungsergebnisse von archaischer bis in byzantinische Zeit – ein Überblick. Befunde und Funde klassischer Zeit*, *FiE* 13, 2 (Wien 2006).

Schleif 1933

H. Schleif, *Heraion von Samos: Das Vorgelände des Tempels*, *AM* 58, 1933, 211–247.

Schleif – Weber 1944

H. Schleif – H. Weber, *Das Nymphaeum des Herodes Attikos*, *OF* 1 (Berlin 1944) 53–82.

Schmalz 2006

G. C. R. Schmalz, *The Athenian Prytaneion Discovered?*, *Hesperia* 75, 2006, 33–81.

Schmidt 1971

G. Schmidt, *Zwei altsamische Meister. Geneleos und der Meister des Kouros Samos/Istanbul*, *AM* 86, 1971, 31–41.

Schmidt 1968

G. Schmidt, *Kyprische Bildwerke aus dem Heraion von Samos*, *Samos* 7 (Bonn 1968).

Schmitz 2010

W. Schmitz, Kypselos und Periandros. Mordende Despoten oder Wohltäter der Stadt?, in: B. Linke – M. Meier – M. Strothmann (Hrsg.), Zwischen Monarchie und Republik. Gesellschaftliche Stabilisierungsleistungen und politische Transformationspotentiale in den antiken Stadtstaaten, *Historia Einzelschriften* 217 (Stuttgart 2010) 19–49.

Schneider 1990a

P. Schneider, Die Heilige Strasse II. Die Prozessionsstrasse innerhalb des Heiligtums, *Didyma Wegweiser* 25 (Berlin 1990).

Schneider 1990b

P. Schneider, Didyma. Die Prozessionsstrasse innerhalb des Heiligtums, in: Koldewey-Gesellschaft (Hrsg.), Bericht über die 35. Tagung für Ausgrabungswissenschaft und Bauforschung vom 11. bis 15. Mai 1988 in Lüneburg (Karlsruhe 1990) 22–33.

Schneider 1987

P. Schneider, Zur Topographie der Heiligen Strasse von Milet nach Didyma, *AA* 1987, 101–129.

Schneider – Höcker 2001

L. Schneider – Ch. Höcker, Die Akropolis von Athen. Eine Kunst- und Kulturgeschichte (Darmstadt 2001).

Schnurr 1995a

Ch. Schnurr, Die Alte Agora Athens, *ZPE* 105, 1995, 131–138.

Schnurr 1995b

Ch. Schnurr, Zur Topographie der Theaterstätten und der Tripodenstrasse in Athen, *ZPE* 105, 1995, 139–153.

Scholl 2006

A. Scholl, ΑΝΑΘΗΜΑΤΑ ΤΩΝ ΑΡΧΑΙΩΝ. Die Akropolisvotive aus dem 8. bis frühen 6. Jahrhundert v. Chr. und die Staatswerdung Athens, *Jdl* 121, 2006, 1–173.

Schröder u. a. 1995

B. Schröder – H. Brückner – H. Stümpel – Ü. Yalçın, Geowissenschaftliche Umfelderkundung, in: V. von Graeve, Milet 1992–1993. Vorbericht über die Grabungsarbeiten und Geländeerkundungen, die Denkmälerrestaurierung und die naturwissenschaftlichen Begleitprogramme der Miletgrabung in den Jahren 1992 und 1995, *AA* 1995, 238–244.

Schuller 1991

W. Schuller, Griechische Geschichte ³(München 1991).

Schupp 2012

M. Schupp, Strassen als öffentliche Räume in den griechischen Städten Unteritaliens und Siziliens – Aspekte des Kultes, in: C. Rödel-Braune – C. Waschke (Hrsg.), Orte des Geschehens. Interaktionsräume als konstitutive Elemente der antiken Stadt (Berlin 2012) 264–285.

Senff 2007

R. Senff, Die Ergebnisse der neuen Grabungen im archaischen Milet – Stratigraphie und Chronologie, 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 am Rhein 2007) 319–326.

Sevin 1991

V. Sevin, The Southwestward Expansion of Urartu: New Observations, in: A. Çilingiroğlu – D. H. French (Hrsg.), Anatolian Iron Ages. The Proceedings of the Second Anatolian Iron Ages Colloquium held at Izmir, 4–8 May 1987 (Oxford 1991) 97–112.

Shear 1994

T. L. Shear, Ἴσονόμους τ' Ἀθήνας ἐποιήσατ'ην: The Agora and the Democracy, in: W. D. E. Coulson – O. Palagia – T. L. Shear – H. A. Shapiro – F. J. Frost (Hrsg.), *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy. Proceedings of an International Conference Celebrating 2500 Years since the Birth of Democracy in Greece*, held at the American School of Classical Studies at Athens, December 4–6, 1992 (Oxford 1994) 225–248.

Shipley 1987

G. Shipley, *A History of Samos, 800–188 B. C.* (Oxford 1987).

Siewert 2006

P. Siewert, Kultische und politische Organisationsformen im frühen Olympia und in seiner Umgebung, in: K. Freitag – P. Funke – M. Haake (Hrsg.), *Kult – Politik – Ethnos. Überregionale Heiligtümer im Spannungsfeld von Kult und Politik. Kolloquium, Münster, 23.–24. November 2001*, *Historia Einzelschriften* 189 (Stuttgart 2006) 43–54.

Siewert 2001

P. Siewert, Zwei Rechtsaufzeichnungen der Stadt Elis, in: V. Mitsopoulos-Leon (Hrsg.), *Forschungen in der Peloponnes. Akten des Symposions anlässlich der Feier „100 Jahre Österreichisches Archäologisches Institut Athen“*, Athen 5.3.–7.3.1998, *SoSchrÖAI* 38 (Athen 2001) 245–252.

Siewert 1994a

P. Siewert, Symmachien in neuen Inschriften von Olympia. Zu den sogenannten Periöken der Eleer, in: L. Aigner Foresti – A. Barzanò – C. Bearzot – L. Prandi – G. Zecchini (Hrsg.), *Federazioni e federalismo nell'Europa antica, Alle radici della casa comune europea* 1 (Mailand 1994) 257–264.

Siewert 1994b

P. Siewert, Eine archaische Rechtsaufzeichnung aus der antiken Stadt Elis, in: G. Thür (Hrsg.), *Symposium 1993. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Graz-Andritz, 12.–16. September 1993, *Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte* 10 (Köln 1994) 17–32.

Siewert 1991

P. Siewert, Staatliche Weihungen von Kesseln und anderen Bronzegeräten in Olympia, *AM* 106, 1991, 81–84.

Simossi 1991

A. Simossi, Underwater Excavation Research in the Ancient Harbour of Samos: September – October 1988, *IntJNautA* 20, 1991, 281–298.

Singor 2000

H. W. Singor, The Military Side of the Peisistratean Tyranny, in: H. Sancisi-Weerdenburg (Hrsg.), *Peisistratos and the Tyranny: A Reappraisal of the Evidence* (Amsterdam 2000) 107–129.

Sinn 2004

U. Sinn, *Das antike Olympia. Götter, Spiel und Kunst* (München 2004).

Sinn 1996

U. Sinn, *Olympia. Kult, Sport und Fest in der Antike* (München 1996).

Sinn 1985

U. Sinn, Der sog. Tempel D im Heraion von Samos II. Ein archäologischer Befund aus der nachpolykratischen Zeit. Mit einem Exkurs zum griechischen Bauopfer, *AM* 100, 1985, 129–158.

Skarlatidou 2004

E. Skarlatidou, The Archaic Cemetery of the Clazomenian Colony at Abdera, in: A. Moustaka – E. Skarlatidou – M.-C. Tzannes – Y. Ersoy (Hrsg.), *Klazomenai, Teos and Abdera: Metropoleis and Colony. Proceedings of the International Symposium held at the Archaeological Museum of Abdera*, 20–21 October 2001 (Thessaloniki 2004) 249–259.

Skarlatidou 1989

E. Σκαρλατίδου, Τοπογραφικά προβλήματα στην περιοχή του βόρειου οχυρωματικού περιβόλου των αρχαίων Αβδήρων, *AErgoMak* 3, 1989, 569–576.

Skarlatidou 1986

E. Skarlatidou, The Archaic Cemetery of Abdera, in: *Les Thraces et les colonies grecques, VII–V s.av.n.è. Table Ronde sur les ancrs anciennes, Sozopol, 6–12 octobre 1985, Thracia Pontica 3 (Sofia 1986) 99–108.*

Slings 2000

S. R. Slings, Literature in Athens, 566–510 BC, in: H. Sancisi-Weerdenburg (Hrsg.), *Peisistratos and the Tyranny: A Reappraisal of the Evidence (Amsterdam 2000) 57–77.*

Snodgrass 2006

A. M. Snodgrass, *Archaeology and the Emergence of Greece (Edinburgh 2006).*

Snodgrass 1987

A. M. Snodgrass, *An Archaeology of Greece. The Present State and Future Scope of a Discipline (Berkeley 1987).*

Snodgrass 1980

A. M. Snodgrass, *Archaic Greece. The Age of Experiment (London 1980).*

Sourvinou-Inwood 2011

Ch. Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths and Festivals. Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia (Oxford 2011).*

Sourvinou-Inwood 2003

Ch. Sourvinou-Inwood, Festival and Mysteries. Aspects of the Eleusinian Cult, in: M. B. Cosmopoulos (Hrsg.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults (London 2003) 25–49.*

Sourvinou-Inwood 1997

Ch. Sourvinou-Inwood, Reconstructing Change. Ideology and the Eleusinian Mysteries, in: M. Golden – P. Toohey (Hrsg.), *Inventing Ancient Culture. Historicism, Periodization, and the Ancient World (London 1997) 132–164.*

Sourvinou-Inwood 1993

Ch. Sourvinou-Inwood, Early Sanctuaries, the Eighth Century and Ritual Space. Fragments of a Discourse, in: N. Marinatos – R. Hägg (Hrsg.), *Greek Sanctuaries. New Approaches (London 1993) 1–17.*

Sourvinou-Inwood 1990

Ch. Sourvinou-Inwood, What is *Polis* Religion?, in: O. Murray – S. Price (Hrsg.), *The Greek City. From Homer to Alexander (Oxford 1990) 295–322.*

Sourvinou-Inwood 1988

Ch. Sourvinou-Inwood, Further Aspects of Polis Religion, *AIONArch* 10, 1988, 259–274.

Sourvinou-Inwood 1983

Ch. Sourvinou-Inwood, A Trauma in Flux: Death in the 8th Century and After, in: R. Hägg (Hrsg.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B. C.: Tradition and Innovation. Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 1–5 June, 1981 (Stockholm 1983) 33–49.*

Soykal-Alanyalı 2004

F. Soykal-Alanyalı, Wasser und Baum als Kultobjekt im Felsheiligtum am Panayırdağ, in: T. Korkut (Hrsg.), *Anadolu'da Doğdu. Festschrift Fahri Işık (Istanbul 2004) 701–709.*

Stahl 2003

M. Stahl, *Gesellschaft und Staat bei den Griechen: Archaische Zeit (Paderborn 2003).*

Stahl 1992

M. Stahl, Solon F 3D. Die Geburtsstunde des demokratischen Gedankens, *Gymnasium* 99, 1992, 385–408.

Stahl 1987

M. Stahl, Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Untersuchungen zur Überlieferung, zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates (Stuttgart 1987).

Stein-Hölkeskamp 1989

E. Stein-Hölkeskamp, Adelskultur und Polisgesellschaft: Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit (Stuttgart 1989).

Steskal 2001

M. Steskal, Die Geschichte der archäologischen Erforschung des Vediumgymnasiums und seines Umfeldes, in: M. Steskal – M. La Torre, Das Vediumgymnasium in Ephesos, *ÖJh* 70, 2001, 221–244.

Steskal – Ladstätter 2004

M. Steskal – S. Ladstätter, Vorbericht zur Baugeschichte des Vediumgymnasiums in Ephesos, *ÖJh* 73, 2004, 237–249.

Strocka 1977

V. M. Strocka, Neue archaische Löwen in Anatolien, *AA* 1977, 481–512.

Strocka 1968–1971

V. M. Strocka, Ein ephesisches Urkundenrelief, *ÖJh* 49, 1968–1971, 41–49.

Strøm 1998

I. Strøm, The Early Sanctuary of the Argive Heraion and its External Relations, 8th – Early 6th Cent. B.C. Bronze Imports and Archaic Greek Bronzes, *ProcDanInstAth* 2, 1998, 37–125.

Strøm 1988

I. Strøm, The Early Sanctuary of the Argive Heraion and its External Relations (8th–Early 6th Cent. B.C.). The Monumental Architecture, *ActaArch* 59, 1988, 173–203.

Stucchi 1985

S. Stucchi, Gli approcci al santuario Cireneo di Apollo in età greca, in: G. Barker – J. Lloyd – J. Reynolds (Hrsg.), *Cyrenaica in Antiquity*, *BARIntSer* 236 (Oxford 1985) 67–86.

Stucchi 1967a

S. Stucchi, Cirene 1957–1966. Un decennio di attività della Missione Archeologica Italiana a Cirene, *Quaderni dell'Istituto italiano di cultura di Tripoli* 3 (Tripoli 1967).

Stucchi 1967b

S. Stucchi, I lavori della Missione Archeologica Italiana a Cirene dal 1963 al 1965, *QuadALibya* 5, 1967, 143–149.

Stucchi 1965

S. Stucchi, L'agorà di Cirene I. I lati nord ed est della platea inferiore, *Monografie di archeologia libica* 7 (Rom 1965).

Stucchi – Bacchielli 1983

S. Stucchi – L. Bacchielli, L'agorà di Cirene II, 4. Il lato sud della platea inferiore e il lato nord della terrazza superiore, *Monografie di archeologia libica* 7 (Rom 1983).

Svenson-Evers 1997

H. Svenson-Evers, *ΙΕΡΟΣ ΟΙΚΟΣ*. Zum Ursprung des griechischen Tempels, in: W. Hoepfner (Hrsg.), *Kult und Kultbauten auf der Akropolis*. Internationales Symposium vom 7. bis 9. Juli 1995 in Berlin (Berlin 1997) 132–151.

Svenson-Evers 1996

H. Svenson-Evers, Die griechischen Architekten archaischer und klassischer Zeit. Archäologische Studien 11 (Frankfurt am Main 1996).

Syrides – Psilovikos 2004

G. E. Syrides – A. A. Psilovikos, Geoarchaeological Investigations in the Area of Ancient Abdera, in: A. Moustaka – E. Skarlatidou – M.-C. Tzannes – Y. Ersoy (Hrsg.), Klazomenai, Teos and Abdera: Metropoleis and Colony. Proceedings of the International Symposium held at the Archaeological Museum of Abdera, 20–21 October 2001 (Thessaloniki 2004) 351–359.

Taita 2007

J. Taita, Olimpia e il suo vicinato in epoca arcaica, *Il Filarete* 244 (Mailand 2007).

Taita 2000

J. Taita, Gli Αἰτωλοί di Olimpia. L'identità etnica delle comunità di vicinato del santuario olimpico, *Tyche* 15, 2000, 147–188.

Taita 1999

J. Taita, Un'anfizionia ad Olimpia? Un bilancio sulla questione nell'interpretazione storiografica moderna, in: D. Foraboschi (Hrsg.), *Storiografia ed erudizione. Scritti in onore di Ida Calabi Limentani*, Quaderni di Acme 39 (Bologna 1999) 149–186.

Tausend 1992

K. Tausend, Amphiktyonie und Symmachie. Formen zwischenstaatlicher Beziehungen im archaischen Griechenland, *Historia Einzelschriften* 73 (Stuttgart 1992).

Thompson 1940

H. A. Thompson, The Tholos of Athens and its Predecessors, *Hesperia Suppl.* 4 (Princeton 1940).

Thompson – Wycherley 1972

H. A. Thompson – R. E. Wycherley, The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of an Ancient City Center, *Agora* 14 (Princeton 1972).

Thür 1999

H. Thür, ‚Via Sacra Ephesiaca‘. Vor der Stadt und in der Stadt, in: P. Scherrer – H. Taeuber – H. Thür (Hrsg.), *Steine und Wege. Festschrift Dieter Knibbe*, *SoSchrÖAI* 32 (Wien 1999) 163–172.

Thür 1989

H. Thür, Das Hadrianstor von Ephesos, *FiE* 11, 1 (Wien 1989).

Tirpan – Söğüt 2006

A. A. Tirpan – B. Söğüt, Lagina ve Börükçü 2005 yılı çalışmaları, *KST* 28, 2006, 591–612.

Tölle 1969

R. Tölle, Die antike Stadt Samos. Ein Führer (Mainz am Rhein 1969).

Tölle 1964

R. Tölle, Frühgriechische Reigentänze (Waldsassen 1964).

Tölle-Kastenbein 1976

R. Tölle-Kastenbein, Herodot und Samos (Bochum 1976).

Tölle-Kastenbein 1975

R. Tölle-Kastenbein, Miszellen zur Topographie der Stadt Samos, *AM* 90, 1975, 189–214.

Tracy 2007

St. V. Tracy, Games at the Lesser Panathenaia?, in: O. Palagia – A. Choremi- Spetsieri (Hrsg.), The Panathenaic Games. Proceedings of an International Conference held at the University of Athens, May 11–12, 2004 (Oxford 2007) 53–57.

Tracy 1991

St. V. Tracy, The Panathenaic Festival and Games: An Epigraphic Inquiry, Nikephoros 4, 1991, 133–153.

Travlos 1988

J. Travlos, Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika (Tübingen 1988).

Travlos 1971

J. Travlos, Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen (Tübingen 1971).

Triandaphyllos 2004

D. Triandaphyllos, Abdera: The Classical and Hellenistic Cities, in: A. Moustaka – E. Skarlatidou – M.-C. Tzannes – Y. Ersoy (Hrsg.), Klazomenai, Teos and Abdera: Metropoleis and Colony. Proceedings of the International Symposium held at the Archaeological Museum of Abdera, 20–21 October 2001 (Thessaloniki 2004) 261–269.

Tsakos 2011

K. Tsakos, Samos, in: W. Hoepfner, Ionien. Brücke zum Orient (Darmstadt 2011) 84–97.

Tsakos 2007

K. Tsakos, Die Stadt Samos in der geometrischen und archaischen Epoche, 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 am Rhein 2007) 189–199.

Tsakos 2001

K. Tsakos, Die archaischen Gräber der Westnekropole von Samos und die Datierung der samischen Anthemienstelen, AA 2001, 451–466.

Tsakos 1996

K. Tsakos, Stadt und Nekropolen: Samos in der archaischen Epoche (6. Jh.), in: Samos – Die Kasseler Grabungen 1894 in den Nekropolen der archaischen Stadt von Johannes Boehlau und Edward Habich. Kataloge der Staatlichen Museen Kassel 24 (Kassel 1996) 120–131.

Tsakos 1980a

K. Τσάκος, Ένα ιερό της Αρτέμιδος στη Σάμο, AAA 13, 1980, 305–318.

Tsakos 1980b

K. Τσάκος, Σάμος, ADelt 35, 1980, Chron. 460–472.

Tsakos 1979

K. Τσάκος, Αρχαιότητες και μνημεία νήσων Αιγαίου. Σάμος, ADelt 34, 1979, Chron. 353–357.

Tsakos 1970

K. Τσάκος, Σάμος, ADelt 25, 1970, Chron. 416–418.

Tsakos 1969a

K. Τσάκος, Σάμος – Δυτική Νεκρόπολις, AAA 2, 1969, 202–205.

Tsakos 1969b

K. Τσάκος, Σάμος, ADelt 24, 1969, Chron. 376–390.

Tsochos 2002

Ch. Tsochos, Πομπάς πέμπειν. Prozessionen von der minoischen bis zur klassischen Zeit in Griechenland (Thessaloniki 2002).

Tuchelt 2007

K. Tuchelt, Überlegungen zum archaischen Didyma, in: J. Cobet – V. von Graeve – W.-D. Niemeier – K. Zimmermann (Hrsg.), Frühes Ionien. Eine Bestandsaufnahme. Panionion-Symposion Güzelçamlı 26. September – 1. Oktober 1999, *MitForsch* 5 (Mainz am Rhein 2007) 393–412.

Tuchelt 1991

K. Tuchelt, Branchidai – Didyma. Geschichte, Ausgrabung und Wiederentdeckung eines antiken Heiligtums 1765 bis 1990. *AW Sonderheft* (Mainz am Rhein 1991).

Tuchelt 1988

K. Tuchelt, Die Perserzerstörung von Branchidai-Didyma und ihre Folgen – archäologisch betrachtet, *AA* 1988, 427–438.

Tuchelt 1987a

K. Tuchelt, Die Heilige Strasse I. Didyma Wegweiser 3³ (Berlin 1987).

Tuchelt 1987b

K. Tuchelt, Das Apollonheiligtum in früher und archaischer Zeit. Didyma Wegweiser 7³ (Berlin 1987).

Tuchelt 1984

K. Tuchelt, Didyma. Bericht über die Arbeiten der Jahre 1980–1983 mit Beiträgen von Peter Schneider, Ulrike Wintermeyer, Karin Gödecken, Hans Roland Baldus, Joachim Boessneck und Angela von den Driesch, *IstMitt* 34, 1984, 193–344.

Tuchelt 1980

K. Tuchelt, Didyma. Bericht über die Arbeiten der Jahre 1975–1979 mit Beiträgen von Peter Schneider, Ulrike Wintermeyer, Hans Roland Baldus, Wolfgang Günther, Rudolf Naumann, Wolf Schiele, *IstMitt* 30, 1980, 99–189.

Tuchelt 1970

K. Tuchelt, Die archaischen Skulpturen von Didyma. Beiträge zur frühgriechischen Plastik in Kleinasien, *IstForsch* 27 (Berlin 1970).

Tuchelt u. a. 1989

K. Tuchelt – P. Schneider – Th. Schattner – H. R. Baldus, Bericht über die Ausgrabungen 1985 und 1986 an der Heiligen Strasse von Milet nach Didyma, *AA* 1989, 143–217.

Ulf 2011

Ch. Ulf, Zur ‚Vorgeschichte‘ der Polis. Die Wettbewerbskultur als Indikator für die Art des politischen Bewusstseins, *Hermes* 139, 2011, 291–315.

Ulf 2008

Ch. Ulf, (Antiker) Sport und Wettbewerb – ein sozio-kulturelles Phänomen, in: P. Mauritsch – W. Petermandl – R. Rollinger – Ch. Ulf (Hrsg.), *Antike Lebenswelten. Konstanz – Wandel – Wirkungsmacht. Festschrift Ingomar Weiler*, *Philippika* 25 (Wiesbaden 2008) 5–23.

Ulf 2007

Ch. Ulf, Elite oder Eliten in den Dark Ages und der Archaik. Realitäten und Modelle, in: E. Alram-Stern – G. Nightingale (Hrsg.), *Keimelion. Elitenbildung und elitärer Konsum von der mykenischen Palastzeit bis zur homerischen Epoche. Akten des internationalen Kongresses vom 3. bis 5. Februar 2005 in Salzburg*, *DenkschrWien* 350 (Wien 2007) 317–324.

Ulf 2006

Ch. Ulf, Anlässe und Formen von Festen mit überlokaler Reichweite in vor- und früharchaischer Zeit: Wozu dient der Blick in ethnologisch-anthropologische Literatur?, in: K. Freitag – P. Funke – M. Haake (Hrsg.), *Kult – Politik – Ethnos. Überregionale Heiligtümer im Spannungsfeld von Kult und Politik. Kolloquium, Münster, 23.–24. November 2001*, *Historia Einzelschriften* 189 (Stuttgart 2006) 17–41.

Ulf 1997

Ch. Ulf, Überlegungen zur Funktion überregionaler Feste im archaischen Griechenland, in: W. Eder – K.-J. Hölkeskamp (Hrsg.), Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland. Beiträge auf dem Symposium zu Ehren von Karl-Wilhelm Welwei in Bochum, 1.–2. März 1996 (Stuttgart 1997) 37–61.

Ulf 1990

Ch. Ulf, Die homerische Gesellschaft. Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung, Vestigia 43 (München 1990).

Ustinova 1996

Y. Ustinova, Orgeones in Phratries: A Mechanism of Social Integration in Attica, *Kernos* 6, 1996, 227–242.

Valdés Guía 2002

M. Valdés Guía, Política y religión en Atenas arcaica. La reorganización de la *polis* en época de Solón. Una revisión de la documentación arqueológica, literaria y religiosa, BARIntSer 1018 (Oxford 2002).

Vanderpool 1974

E. Vanderpool, The Date of the Pre-Persian City-Wall of Athens, in: D. W. Bradeen – M. F. McGregor (Hrsg.), Φόρος. Tribute to Benjamin Dean Meritt (New York 1974) 156–160.

van Straten 1995

F. T. van Straten, Hieria Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece, *EPRO* 127 (Leiden 1995).

Verdan 2002

S. Verdan, Fouilles dans le sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros, *AntK* 45, 2002, 128–132.

Verdan 2001

S. Verdan, Fouilles dans le sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros, *AntK* 44, 2001, 84–87.

Vermaseren 1987

M. J. Vermaseren, Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA) I. Asia Minor, *EPRO* 50 (Leiden 1987).

Vetters 1988

H. Vetters, Ephesos. Vorläufiger Grabungsbericht 1986/87, *AnzWien* 125, 1988, 85–98.

Vetters 1986

H. Vetters, Ephesos. Vorläufiger Grabungsbericht für die Jahre 1984 und 1985, *AnzWien* 123, 1986, 75–110.

Vetters 1983

H. Vetters, Ephesos. Vorläufiger Grabungsbericht 1982, *AnzWien* 120, 1983, 111–169.

Vetters 1982

H. Vetters, Ephesos. Vorläufiger Grabungsbericht 1981, *AnzWien* 119, 1982, 62–102.

Vetters 1980

H. Vetters, Ephesos. Vorläufiger Grabungsbericht 1979, *AnzWien* 117, 1980, 249–266.

Vetters 1979

H. Vetters, Ephesos. Vorläufiger Grabungsbericht 1978, *AnzWien* 116, 1979, 123–144.

Vetters 1978

H. Vetters, Ephesos. Vorläufiger Grabungsbericht 1977, *AnzWien* 115, 1978, 263–274.

Vetters 1974

H. Vetters, Ephesos. Vorläufiger Grabungsbericht 1973, *AnzWien* 111, 1974, 211–226.

Vetters 1973

H. Vetters, Ephesos. Vorläufiger Grabungsbericht 1972, *AnzWien* 110, 1973, 175–194.

Vetters 1972

H. Vetters, Ephesos. Vorläufiger Grabungsbericht 1971, *AnzWien* 109, 1972, 83–102.

Vetters 1971

H. Vetters, Ephesos. Vorläufiger Grabungsbericht 1970, *AnzWien* 108, 1971, 85–101.

Vikela 2001

E. Vikela, Bemerkungen zu Ikonographie und Bildtypologie der Meter-Kybelereliefs: Vom phrygischen Vorbild zur griechischen Eigenständigkeit, *AM* 116, 2001, 67–123.

Visser 1997

E. Visser, *Homers Katalog der Schiffe* (Stuttgart 1997).

Vlassopoulou 1990

Ch. Vlassopoulou, Decorated Architectural Terracottas from the Athenian Acropolis. Ausstellungskatalog Athen, *Hesperia* 59, 1990, S. VII–XXXI.

von Steuben 1989

H. von Steuben, Die Agora des Kleisthenes – Zeugnis eines radikalen Wandels?, in: W. Schuller – W. Hoepfner – E. L. Schwandner (Hrsg.), *Demokratie und Architektur. Der hippodamische Städtebau und die Entstehung der Demokratie. Konstanzer Symposion vom 17. bis 19. Juli 1987* (München 1989) 81–90.

Wagner-Hasel 2002

B. Wagner-Hasel, Kommunikationswege und die Entstehung überregionaler Heiligtümer: das Fallbeispiel Delphi, in: E. Olshausen – H. Sonnabend (Hrsg.), *Zu Wasser und zu Land. Verkehrswege in der antiken Welt. Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 7, 1999*, *Geographica Historica* 17 (Stuttgart 2002) 160–180.

Wallace 2007

R. W. Wallace, Revolutions and a New Order in Solonian Athens, in: K. A. Raaflaub – J. Ober – R. W. Wallace (Hrsg.), *Origins of Democracy in Ancient Greece* (Berkeley 2007) 49–82.

Wallinga 2000

H. T. Wallinga, The Athenian Naukaroi, in: H. Sancisi-Weerdenburg (Hrsg.), *Peisistratos and the Tyranny: A Reappraisal of the Evidence* (Amsterdam 2000) 131–146.

Walter 1993

U. Walter, An der Polis teilhaben. Bürgerstaat und Zugehörigkeit im archaischen Griechenland, *Historia Einzelschriften* 82 (Stuttgart 1993).

Walter 1990

H. Walter, *Das griechische Heiligtum dargestellt am Heraion von Samos* (Stuttgart 1990).

Walter 1968

H. Walter, Frühe samische Gefässe. Chronologie und Landschaftsstile ostgriechischer Gefässe, *Samos* 5 (Bonn 1968).

Walter 1963

H. Walter, Ausgrabungen im Heraion von Samos (1952–1962), *ADelt* 18, 1963, Chron. 286–296.

Weber 2007

B. F. Weber, Der Stadtplan von Milet. Einhundert Jahre Stadtforschung, in: J. Cobet – V. von Graeve – W.-D. Niemeier – K. Zimmermann (Hrsg.), *Frühes Ionien. Eine Bestandsaufnahme. Panionion-Symposion Güzelçamlı 26. September – 1. Oktober 1999*, *MilForsch* 5 (Mainz am Rhein 2007) 327–362.

Weissl 2010

M. Weissl, Tempelarchitektur zwischen Sardes und Sais, in: R. Rollinger – B. Gufler – M. Lang – I. Madreiter (Hrsg.), *Interkulturalität in der Alten Welt. Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts*, Philippika 34 (Wiesbaden 2010) 125–149.

Weissl 2003/2004

M. Weissl, Kontextualisierung im Artemision von Ephesos, *Hephaistos* 21/22, 2003/2004, 169–200.

Weissl 2002

M. Weissl, Grundzüge der Bau- und Schichtenfolge im Artemision von Ephesos, *ÖJh* 71, 2002, 313–346.

Welwei 2010a

K.-W. Welwei, Eine Tyrannis als Vorstufe der Demokratie? Überlegungen zur Tyrannis des Peisistratos, in: B. Linke – M. Meier – M. Strothmann (Hrsg.), *Zwischen Monarchie und Republik. Gesellschaftliche Stabilisierungsleistungen und politische Transformationspotentiale in den antiken Stadtstaaten*, *Historia Einzelschriften* 217 (Stuttgart 2010) 51–66.

Welwei 2010b

K.-W. Welwei, Athens langer Weg zur Demokratie, in: H. Lohmann – T. Mattern (Hrsg.), *Attika. Archäologie einer „zentralen“ Kulturlandschaft. Akten der internationalen Tagung vom 18.–20. Mai 2007 in Marburg*, Philippika 37 (Wiesbaden 2010) 1–22.

Welwei 2005

K.-W. Welwei, Ursachen und Ausmass der Verschuldung attischer Bauern um 600 v. Chr., *Hermes* 133, 2005, 29–43.

Welwei 1998

K.-W. Welwei, Die griechische Polis. Verfassung und Gesellschaft in archaischer und klassischer Zeit² (Stuttgart 1998).

Welwei 1992a

K.-W. Welwei, Athen. Vom neolithischen Siedlungsplatz zur archaischen Grosspolis (Darmstadt 1992).

Welwei 1992b

K.-W. Welwei, Polisbildung, Hetairos-Gruppen und Hetairien, *Gymnasium* 99, 1992, 481–500.

Wesenberg 1995

B. Wesenberg, Panathenäische Peplosdedikation und Arrhephorie. Zur Thematik des Parthenonfrieses, *JdI* 110, 1995, 149–178.

White 1974

M. E. White, Hippias and the Athenian Archon List, in: J. A. S. Evans (Hrsg.), *Polis and Imperium. Studies in Honour of Edward Togo Salmon* (Toronto 1974) 81–95.

Whitley 1991

J. Whitley, *Style and Society in Dark Age Greece. The Changing Face of a Pre-Literate Society 1100–700 BC* (Cambridge 1991).

Winter 1993

N. A. Winter, *Greek Architectural Terracottas from the Prehistoric to the End of the Archaic Period* (Oxford 1993).

Wycherley 1957

R. E. Wycherley, *Literary and Epigraphical Testimonia*, *Agora* 3 (Princeton 1957).

Zabehlicky 1999

H. Zabehlicky, Die Grabungen im Hafen von Ephesos 1987–1989, in: H. Friesinger – F. Krinzinger (Hrsg.), 100 Jahre österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposions Wien 1995, DenkschrWien 260 (Wien 1999) 479–484.

Ziegenaus 1957

O. Ziegenaus, Die Tempelgruppe im Norden des Altarplatzes, AM 72, 1957, 87–151.

Ziro 1991

Δ. Γ. Ζιρώ, Ελεύσις. Η κυρία είσοδος του ιερού της Ελευσίνας (Αθήνα 1991).

Zschietzschmann 1934

W. Zschietzschmann, Peisistratos und die Akropolis, Klio 27, 1934, 209–217.

ABBILDUNGSNACHWEIS

Tafel 1 a: nach Hoepfner 2011, 85 Abb. 45.

Tafel 1 b: nach Mazarakis Ainian 1988, 118 Abb. 20.

Tafel 2: nach Mehnert 2008, 211 Abb. 5.

Tafel 3: nach Buschor – Schleif 1933, Beil. 45.

Tafel 4: nach Kienast 2007, 204 Abb. 1

Tafel 5: nach Mohr 2007, 302 Abb. 1.

Tafel 6 a: nach Scherrer 2007, 324 Abb. 2.

Tafel 6 b: nach Bammer 2008b, 254 Abb. 209.

Tafel 7: nach Tuchelt 1991, 35 Abb. 54.

Tafel 8: nach Herda 2006, 531 Abb. 12.

Tafel 9 a: nach Herda 2005, 259 Abb. 11.

Tafel 9 b: nach Herda 2006, 539 Abb. 19 b.

Tafel 10: nach Herda 2006, 529 Abb. 10.

Tafel 11: nach Herda 2006, 542 Abb. 22.

Tafel 12 a: nach Hoepfner 2006, 14 Abb. 12.

Tafel 12 b: nach Hoepfner 2006, 15 Abb. 13.

Tafel 13: nach Travlos 1988, 181 Abb. 228.

Tafel 14 a: nach Mazarakis Ainian 1997, Abb. 166.

Tafel 14 b: nach Mazarakis Ainian 1997, Abb. 171.

Tafel 15: nach Bacchielli 1981, 846 Abb. 1.

Tafel 16: nach Purcaro 2001, 24 Abb. 7.

Tafel 17: nach Purcaro 2001, 48 Abb. 23.

REGISTER

Topographische Bezeichnungen

- Abai
 Apollonheiligtum 26
- Abdera
 Dionysosheiligtum 100
 Nekropole Γ 99
 Nekropole K 99
 Nekropole Π 99
 Nekropole X 99f.
 neosoikos 98f.
 Nestos 98
 „Thrakisches Tor“ 100
- Ägina
 Aphaiaheiligtum 24
 „ältere Häusergruppe“ 24
- Ägypten 15. 75. 108
- Alexandreia 25. 98
- Amyklai 15
- Argasa 87
- Argos
 „Agamemnoneion“ 12
 Heraion 12f. 13. 32. 84–86
 Heratempel 32
- Arkadien 96
- Assesos 87
- Assur 108
- Athen
 Aglaureion 66
 Agrai 66
 Akropolis 24–26. 30–33. 37f. 66–68. 70–73. 77f.
 84. 90f.
 „Alte Agora“ 66f. 72
 Areopag 66f.
 Athenatempel 25
 „Boukolion“ 72
 Demeterheiligtum 66
 Dipylon 36. 67f. 71
 Dipylon-Tor 68
 Dromos 67. 70
 Eleusinion 66–68. 71. 77. 84
 Eridanos 66. 68. 71
 Gebäude C. D. E. F 68
 H-Architektur 72
 „Heiliges Tor“ 68. 71
 Ilissos 66
 Kerameikos 37. 68f. 71–73. 90
 „Klassische Agora“ 66f.
 Kolonos Agoraios 66f.
 Leokoreion 71
 Nymphenhügel 67
 Olympieion 28f. 91
 Panathenäenweg 10. 13. 15. 65–68. 70–72. 84.
 90. 107
 Parthenon 20. 72. 74. 76
 Pnyx 67
 Pompeion 71
 Propyläen 70
 Prytaneion 66
 Stoa Basileios 23. 33. 72
 „Südost-Brunnenhaus“ 84
 Urparthenon 72
 Zeus-Stoa 23
 Zwölfgötter-Altar 69. 84
- Attika 17. 31. 37f. 78. 92
- Babylon 108
- Boiotien 15. 31
- Chios 24. 26. 79
- Delos
 Apollonheiligtum 105
 Letoon 61. 105
 Löwenterrasse 61. 63. 105
 Oikos der Naxier 27. 105
- Delphi 15. 25. 31. 102. 104f.
- Didyma
 Apollonheiligtum 25. 62–65. 88
 Apollontempel 63–65. 93
 „Artemisheiligtum“ 64
 Branchidai 62. 82. 87
 Didymaion 65. 93
 „Rundbau“ 64
 „Südwesthalle“ 25. 65
 Tempel II 39. 65
- Dreros 79
- Eleusis
 „Heiliges Haus“ 28. 69. 87. 89
 Kephissos 69
 Propyläen 12. 65
 Rhetoï 69
 Telesterion 28. 69. 87
- Elis 102–105
- Elaziğ 108
- Ephesos
 Akropolis 49f. 57. 81
 „altionische Siedlung“ 49–51. 56
 Artemision 24f. 29. 49–51. 55–59. 80. 83. 93
 Artemistempel 51. 56. 58
 basilike stoa 53f. 56f.
 Celsusbibliothek 54. 56f.
 „Dreiweg“ 55

- Embolos 51. 54. 57f.
 ‚Felsspalttempel‘ 50
 ‚griechische Stadt‘ 49. 51. 53. 56–58
 Hadrianstor 54f.
 ‚Heiliger Hafen‘ 58
 ‚Hekatompedos‘ 24f.
 ‚Horologion‘ 54
 Hypelaïos 58
 Koressos 49–53. 55f.
 Koressos-Hafen 49f. 52. 55–58
 ‚Kroisos-Tempel‘ 24. 92
 ‚Kuretenhalle‘ 54
 Kuretenstrasse 54. 56
 ‚Lukasgrab‘ 51
 Macellum 50
 Marnas 51. 56. 58
 Memmiusbau 54
 ‚Meterheiligtum‘ 49f. 52
 ‚Neronische Halle‘ 54
 Ortygia 55. 58
 Selinus 56
 Smyrna 51–53. 57
 Sockelbau 53
 ‚Staatsmarkt‘ 49. 51. 53f. 56f.
 ‚Stadionhügel‘ 50–52. 55. 57
 ‚Tempel C‘ 24f.
 Tetragonos Agora 49. 52–58
 ‚Tor der Verfolgung‘ 51. 57
 Tracheia 49. 53. 55
 Triodos 55
 Vediumgymnasium 50–52
 ‚Via Sacra Ephesiaca‘ 15
 Epidauros 40
 Eretria 17. 27. 85
 Hattusa 108
 Isthmia
 Poseidonheiligtum 25f. 32f.
 Ithaka 34
 Kalapodi 26
 Kap Poseidoni/Monodendri
 Poseidon-Enipeusheiligtum 87
 Karien 80
 Karnak
 Amuntempel 12. 63
 Kerinthos 18
 Kerkyra 33. 42. 79
 Kirrha 104
 Klaros 85
 Klazomenai 98f. 102
 Kolophon 85
 Korinth
 Lechaion 83
 ‚Lechäische Strasse‘ 83
 Olympieion 33
 Kyme 62
 Kyrene
 Akropolis 94f.
 Apollonheiligtum 94–98
 ‚Casa del Propileo‘ 94f.
 ‚Grosse Agora‘ 94f. 97
 Gymnasion 96f.
 Heroon 85. 94–96. 102
 ‚Kleine Agora‘ 95
 ‚Ophelesheiligtum‘ 95. 97
 Skyrota 11. 85. 93–97
 ‚Via Porticata‘ 97
 Lagina
 Hekateheiligtum 85
 Lydien 42. 49
 Magnesia am Mäander 57
 Mantinea 96
 Megara 31. 37–39. 66. 69. 87
 Metapont
 Heratempel 28f.
 Milet
 Ἄκρον 61–63. 89
 „bei Dynamis“ 61. 101
 „beim Keraïtes“ 62
 „beim Phyllos“ 62
 Delphinion 23. 59f. 75. 81. 83. 88. 91. 97
 Dionysostempel 60
 Faustinathermen 60
 ‚Heiliges Tor‘ 59–61
 Löwengrab 61. 85
 ‚Löwen-Hafen‘ 59f.
 Nymphenheiligtum 62
 Panormos 60. 62. 64
 Mykene 12f. 85f.
 Naxos 25
 Olympia
 Altis 102
 ‚Heraion‘ 26. 31. 103
 Metroon 103
 Nymphäum 26
 Pelopion 102–104
 Schatzhaus I 26
 ‚Seilöhr-Bau‘ 26
 Zeusaltar 102f.
 Zeusheiligtum 26
 Zeustempel 103
 Panionion 26f. 55
 Paros 37. 81
 Perinthos 38
 Phokis 15
 Priene 80
 Propontis 38
 Prosymna 32
 Pygela 49. 55
 Salamis 87
 Samos
 Akropolis 79
 Aphroditetempel 41
 Artemisheiligtum 42
 Dionysostempel 41
 Eupalineion 40. 84. 92
 Geneleos-Basis 44f.

‚Heiliges Tor‘ 43. 47
 ‚Heiliger Hafen‘ 41
 Hekatompedos 21–23. 40
 Heraion 21–24. 29f. 32. 37. 40–48. 65. 73. 89f.
 108. 111
 Heratempel 22. 91
 Imbrasos 21–23
 Isches-Kuros 43f. 46–48. 108
 Kuros Nr. 47 44
 Myronbasis 43
 ‚Nordbau‘ 43. 45
 Nordnekropole 42
 Nordstoa 23
 ‚Nordstrasse‘ 42. 47
 ‚Nordsüdstrasse‘ 40. 42f. 46–48. 86
 Nordtor 43. 47
 ‚Nordweststrasse‘ 40. 47
 ‚Rhoikos-Altar‘ 21. 23. 43
 ‚Rhoikosheiligtum‘ 21
 ‚Rhoikostempel‘ 21. 40. 47–49
 ‚südlicher Koloss‘ 46–48
 ‚Südweg‘ 22. 30. 47–49
 Südhalle 22–24. 29. 40. 65
 Tempel A 46–48
 Tempel B 46
 Tempel C 46
 Tempel D 46. 48
 Westnekropole 42
 Sardeis 49. 80
 Sikyon 26. 33
 Smyrna 53. 56f.
 Sparta
 ‚Aphetais-Strasse‘ 84
 ‚Hyakinthos-Strasse‘ 10. 15. 84
 Stratonikeia 85
 Syrakus
 Apollontempel 29
 Tegea 25
 Teichiosa 63. 87. 89
 Teos 98–101
 Thasos
 ‚Breitraum‘ 25. 27
 Heraklesheiligtum 25. 27
 Heraklestempel 27
 ‚polygonaler Oikos‘ 27
 Thera 79. 94
 Thessalien 102
 Uruk 108
 Vari 36
 Yria
 Dionysosheiligtum 12. 24. 89
 ‚Dionysostempel III‘ 27
 Zagora 99

Antike Feste

Anthesteria 100–102
 Athenaia 70
 Heraia 84
 Herakleia 31. 100f.
 Hyakinthia 84
 Mysterien 65f. 77
 Oschophoria 86
 Panathenaia 14. 67. 70–72. 74–77
 Pythia 15. 104
 Skirophoria 86

Antike Personengruppen und ‚Amtsbezeichnungen‘

Absinthier 15
 Achämeniden 62
 Achaier 34. 105
 Aigikoreis 82
 Aioler 62
aisymnetes/aisymnetai 35. 39. 59. 75. 78. 79. 80–82.
 101
aisymnetes-stephanephoros 35
 Αἰτωλοί 104
 Alkmeoniden 31. 37. 78
 Archon 37. 39. 70
archon basileus 35. 66. 71f. 74–77
 ἀρχός 89
 Argadeis 82
 Argiver 13. 31
 Athener 15. 20. 31. 37f. 69. 73. 76. 92
auletai 74
 Bakchiadai 18. 32
basileus 34f. 81f.
 Basilidai 18. 24
 Battiaden 18. 96
 Boreis 82
boule 66. 77
 Branchidai 82. 87
 Branchiden 63. 65. 82. 87. 90f.
cheiromacha 39
chiliastyes 82
dadouchos 77
diallaktes 78
 Dolonker 15
 Eleer 103–105
 Epeier 103
 Ephesier 51. 53. 55. 57
 ἐπίστασις 79
 Essenen 24
 Euangelidai 82
 Eumolpidai (*epimeletai*) 28. 66. 69. 77f. 86
 Eupatriden/Eupatridai 18. 24. 31. 37f.
 Geleontes 82
gene 17. 24. 28. 31. 76f. 83. 85f. 91. 106. 109
genos 17f. 28. 35. 61. 73. 82. 89

gennetai 17
 Geomoroï 18. 30. 38f. 79
 Griechen 20. 31. 56. 63. 87f. 96
 Hegemonēs 37f. 91
 Hetairien 10. 17–20. 24–39. 66f. 69. 75–79. 82–88.
 90–92. 97. 105–107
hierophantes 69. 77
hieropoioi 70f. 76
 Hopletes 82
 Ionier 62
 Ionischer Bund 27. 53
kanephoroi 74
 Karer 85. 87
 Kerykes 28. 66. 77f.
keryx 77
 Klazomenier 99. 101f.
 Kolophonier 85
 Korinther 42
 Krokonidai 69. 78. 86. 89
 Kypseliden 18. 26. 28. 31. 33
 Kyrener 96
 Libyer 96
 Lyder 49. 62. 92f.
 Megarer 28. 38
 Milesier 35. 59. 81. 108
 Mittlerer 79. 81. 108
 Molpoi 59. 75. 81–83
mystai 66. 69
 Naukrarien 30. 37
 Naxier 91
 Neleïdai 35. 82
oikistes/oikistai 85. 94. 97. 102
 Oinopes 82
 Oligarchen 104
 Onitadai 82
orgeones 17
 Parier 39. 81
 Patria 89
 Peisistratiden 28f. 84. 91f.
 Peloponnesier 96
 Perser 39. 91. 105
 Philleidai 78
 Phratie 82. 89
 Phyle 79–82. 88
 Phytalidai 78
ploutis 39
proshetai 81f.
 Proxenoï 105
 Prytanen 37
 Samier 42. 75. 79. 108
 Smyrnaier/Smyrnäer 53. 85
 Spartaner 105
stephanephoroi 75. 81f.
 Stratonikeer 85
 Tamias/Timuchos 101
 Teier 99–102
 Temeniden 32
thallophoroi 74

Theoroï 105
 Theraier 96
thiasoi 17
 Thraker 98. 101
 Trojaner 34. 36

Antike Personennamen

Aeakes 79
 Aelian 80
 Alkaios 20. 26f. 29
 Alkibiades 25
 Alkmaion 38
 Alyattes 29. 42. 80. 93
 Amplitres 35
 Anakreon 100–102
 Anaximenes von Lampsakos 33
 Andokides 66. 77
 Andraimon 85
 Androklos 24. 49. 80
 Anthemokritos 69
 Apries 96
 Archilochos 30. 37
 Aristagoras 39
 Aristarchos 39. 80f. 83. 93
 Aristoteles 28. 33. 76. 79. 94. 104
 Arkesilaos II 96
 Arkesilaos IV 94
 Asios 75
 Astyges 80
 Athenaios 15. 58. 84
 Baton von Sinope 25
 Battos I 85. 94–97
 Battos II 96
 Battos III 96
 Bryson 79
 Chares 63f. 88f.
 Damasenor 39
 Damonax/Demonax 80. 96f.
 Demoteles 30. 32. 38
 Diodor 103
 Dionysos I von Syrakus 25
 Duris von Samos 75
 Ephoros von Kyme 33. 80
 Epimenēs 35
 Geneleos 45f.
 Hadrian 69
 Herodot 13. 15. 30–32. 37. 39. 41f. 49f. 80f. 87. 92.
 96f. 101f.
 Hipparchos 71
 Hippias 71
 Hippokleides 70
 Hippokrates von Kos 98
 Hipponax 53
 Homer 27. 34. 36. 103
 Isches 43f.
 Isodamos 33

Kallimachos 39
 Kallinos 53
 Kleisthenes 70. 80
 Klesis 63
 Kolaos 30
 Kreophylos von Ephesos 58
 Kroisos 29. 39. 49–53. 55–58. 80f. 83. 92f.
 Kylon 17. 31f. 37. 77. 87
 Kypselos 31. 33
 Kyros 39. 49. 80
 Leodamas 35. 82
 Leukios 42
 Lygdamis 91
 Lykurgos 78
 Lysimachos 49. 85
 Marc Aurel 98
 Megakles 37. 78. 92
 Miltiades der Ältere 31
 Molottos 69
 Myron 26
 Nikolaos von Damaskus 33. 35. 50. 80
 Ornithe 45f.
 Orthagoras 33
 Pamphaes 80
 Pantagnotos 75
 Pantaleon 80
 Pasikles 39
 Pausanias 15. 26. 69. 85f. 89. 102
 Peisistratos 31. 66. 70. 73. 78f. 90–92
 Periandros 18. 33. 42
 Pheidon 31–33
 Pherekydes von Syros 34
 Phileia 45f.
 Philipp II 100
 Philippe 45f.
 Phoibias 78
 Phokylides 81. 108. 111
 Phytalos 69. 86
 Pindar 94–96. 101–103
 Pindaros 39. 49f. 93
 Plinius 56
 Plutarch 38f. 84
 Polyainos 75. 79
 Polykrates 28. 75. 78–80. 91f.
 Ptolemaios II 25
 Pythagoras 25. 80
 Python 64
 Rhesis 43f.
 Sadyattes 80. 93
 Solon 17. 28. 37f. 77f. 87. 105
 Sthenidas 31
 Stephanos von Byzanz 58
 Strabon 24. 51–53. 85. 103
 Syloson 75. 79f.
 Theagenes 28. 31. 33. 37. 87
 Theognis 17
 Thoas 39
 Thukydides 31. 37. 71. 89. 92

Timesios 98. 102
 Timonassa 31

Götter und mythologische Gestalten

Aphrodite 69. 72
 Apollon 25. 34f. 55. 63–65. 85. 88. 93. 95. 102. 104
 Apollon Archegetes 95
 Apollon Daphnephoros 27
 Apollon Delphinios 59
 Apollon Patroos 52. 56
 (Apollon) Phyllos 88
 Artemis 25. 29. 50. 55. 80. 93
 Artemis Chesias 41
 Artemis Kithone 60
 Artemis Propylaia 28
 Athena 29. 31. 34. 36. 38. 56. 69f. 74. 76. 86f.
 Athena Alea 25
 Athena Nike 72
 Athena Parthenos 72
 Athena Polias 36. 71f. 76. 86
 Biton 13. 84
 Demeter 29. 69. 86. 100
 Dionysos 100–102
 Dynamis 88
 Epimenides 87
 Erechtheus 70f. 86
 Eros 72
 Eumolpos 69
 Hekabe 34. 36
 Hekate 25. 85
 Hektor 34
 Hera 12f. 24. 29. 45. 75. 79. 86. 105
 Herakles 100
 Heros 85. 96. 102
 Hypeirochos 103
 Kelados 62. 88
 Kleobis 84
 Kore 69. 86. 100
 Krokon 69. 86
 Leto 25
 Neileos 82. 85
 Nestor von Pylos 103
 Nymphen 62. 100
 Pelops 103
 Poseidon 69. 86
 Theseus 70
 Triptolemos 69
 Zeus 18. 25. 29. 53. 100. 105
 Zeus Chrysaoreus 85
 Zeus Mainalos 52. 56
 Zeus Patroos 52. 56

Literarische Quellen

- Ail. var. 3, 1 15. 102
 Ail. var. 3, 26 49f.
 Ail. var. 4, 27 80
 Ail. var. 12, 9 98
 Alk. fr. 54 Diehl 26
 And. 1, 111 66, 77
 Aristot. Ath. pol. 2, 2. 3 38
 Aristot. Ath. pol. 3, 5 66
 Aristot. Ath. pol. 16, 7 78
 Aristot. Ath. pol. 16, 8 78. 92
 Aristot. Ath. pol. 17, 3 31
 Aristot. Ath. pol. 18, 3 71. 92
 Aristot. Ath. pol. 19, 3 31
 Aristot. Ath. pol. 57, 1 72. 76
 Aristot. Ath. pol. 57, 1. 2 66. 77
 Aristot. Ath. pol. 57, 2 76
 Aristot. pol. 1285a. b 79
 Aristot. pol. 1295a 79
 Aristot. pol. 1305a 33
 Aristot. pol. 1306a 104
 Aristot. pol. 1313b 28
 Athen. 4, 173. 174 15. 84
 Athen. 5, 196a–197c 25
 Athen. 12, 534d 25
 Diod. 11, 54, 1 103
 Diod. 14, 109, 1. 2 25
 FGrH 70 F 115 (Ephoros von Kyme) 33
 FGrH 70 F 126 (Ephoros von Kyme) 80
 FGrH 72 F 13 (Anaximenes von Lampsakos) 33
 FGrH 76 F 60 (Duris von Samos) 75
 FGrH 90 F 52 (Nikolaos von Damaskus) 35
 FGrH 90 F 53 (Nikolaos von Damaskus) 35
 FGrH 90 F 61 (Nikolaos von Damaskus) 33
 FGrH 90 F 65 (Nikolaos von Damaskus) 50. 80
 FGrH 268 F 3 (Baton von Sinope) 25
 FGrH 417 F 1 (Kreophylos von Ephesos) 58
 Hdt. 1, 6–94 49
 Hdt. 1, 16–22 93
 Hdt. 1, 18 93
 Hdt. 1, 26 49f. 80
 Hdt. 1, 31 84
 Hdt. 1, 59 78. 92
 Hdt. 1, 60 92
 Hdt. 1, 92 80
 Hdt. 1, 141 39
 Hdt. 1, 157 62
 Hdt. 1, 157–159 62
 Hdt. 1, 168 98f. 101f.
 Hdt. 2, 124 15. 75
 Hdt. 3, 48 42
 Hdt. 3, 60 41
 Hdt. 4, 152 30
 Hdt. 4, 160. 161 96
 Hdt. 4, 161 96f.
 Hdt. 5, 28 39. 91
 Hdt. 5, 28–30 39. 81
 Hdt. 5, 29 81
 Hdt. 5, 71 17. 31. 37
 Hdt. 5, 92 32
 Hdt. 5, 94 31
 Hdt. 6, 34 15. 31
 Hdt. 6, 35 32
 Hdt. 6, 103 32
 Hdt. 6, 127 31
 Herakleitos von Ephesos fr. 15 Diels – Kranz 34
 Hippokr. Epid. 3, 17, 139. 140 98
 Hippokr. Epid. 3, 17, 160. 161 100
 Hom. Il. 1, 430. 431 34
 Hom. Il. 1, 440–445 34
 Hom. Il. 3, 116. 117 34
 Hom. Il. 3, 245–248 34
 Hom. Il. 6, 269–279 34. 36
 Hom. Il. 6, 296–310 34
 Hom. Il. 11, 671–673 103
 Hom. Il. 11, 673 103
 Hom. Od. 3, 439–446 34
 Hom. Od. 20, 276–278 34
 Kall. fr. 102 Pfeiffer = Aitia 8, 11 39
 Paus. 1, 18, 3 66
 Paus. 1, 36, 3 15
 Paus. 1, 36, 3–37, 3 69
 Paus. 1, 36, 3–38, 6 69
 Paus. 1, 37, 2 69
 Paus. 1, 37, 7 69
 Paus. 1, 38, 1 69
 Paus. 1, 38, 2. 3 69. 86. 89
 Paus. 5, 2, 3 31
 Paus. 5, 13, 1 103
 Paus. 5, 17, 5–19, 10 31
 Paus. 5, 25, 7 102
 Paus. 6, 19, 1. 2 26
 Paus. 6, 19 105
 Paus. 7, 2, 6 85
 Paus. 7, 3, 4 85
 Paus. 7, 3, 5 85
 Pherekydes von Syros fr. 5 Diels – Kranz 34
 Phokylides fr. 12 Gentili-Prato 81. 108. 111
 Pind. O. 1, 90–96 103
 Pind. P. 5, 87–93 94
 Plin. nat. 36, 21, 95–97 56
 Plut. Alkibiades 12, 1 25
 Plut. Alkibiades 34, 3 15
 Plut. mor. 812 A 98
 Plut. qu.Gr. 12 15. 102
 Plut. qu.Gr. 32 39
 Plut. qu.Gr. 57 30. 38
 Plut. Solon 13, 1 37
 Plut. Solon 13, 2. 3 38
 Poll. 8, 128 33
 Polyain. 1, 23 75. 80
 Polyain. 6, 45 79
 Polyain. 6, 50 49f. 81
 Sch. Pind. P. 5 120 a. b. 124 a–d. f Drachmann 94
 Solin. 10, 10 98

Solon fr. 3 Gentili-Prato = fr. 4 West 38
 Solon fr. 29a Gentili-Prato = fr. 33 West 17
 Solon fr. 29a, 7 Gentili-Prato = fr. 33, 7 West 17
 Solon fr. 30, 3–7 Gentili-Prato = fr. 36, 3–7 West 28
 Strab. 8, 3, 2 103
 Strab. 14, 1, 3 25
 Strab. 14, 1, 4 52f.
 Strab. 14, 1, 21 58
 Strab. 14, 1, 30 98. 100
 Strab. 14, 2, 25 85
 Strab. 14, 30, 6 101
 Suda s. v. Aristarchos E 3894 39. 80
 Suda s. v. Kroisos E 2498 80
 Suda s. v. Pythagoras E 3122 25
 Thgn. 891–894 18
 Thuk. 1, 20 71
 Thuk. 1, 93 68
 Thuk. 1, 126 17. 31. 37
 Thuk. 3, 104 104
 Thuk. 6, 54 78. 92
 Thuk. 6, 57 71. 92
 Thuk. 8, 21 79

Inschriften

IG I² Nr. 881 = IG I³ Nr. 1095 15
 IG I³ Nr. 4 72
 IG I³ Nr. 1516 = IG XII 9 Nr. 296 31
 IG II² Nr. 2624 15
 SEG XXXI Nr. 985 100f.
 SIG I³ Nr. 37. 38 101
 SIG I³ Nr. 38 101

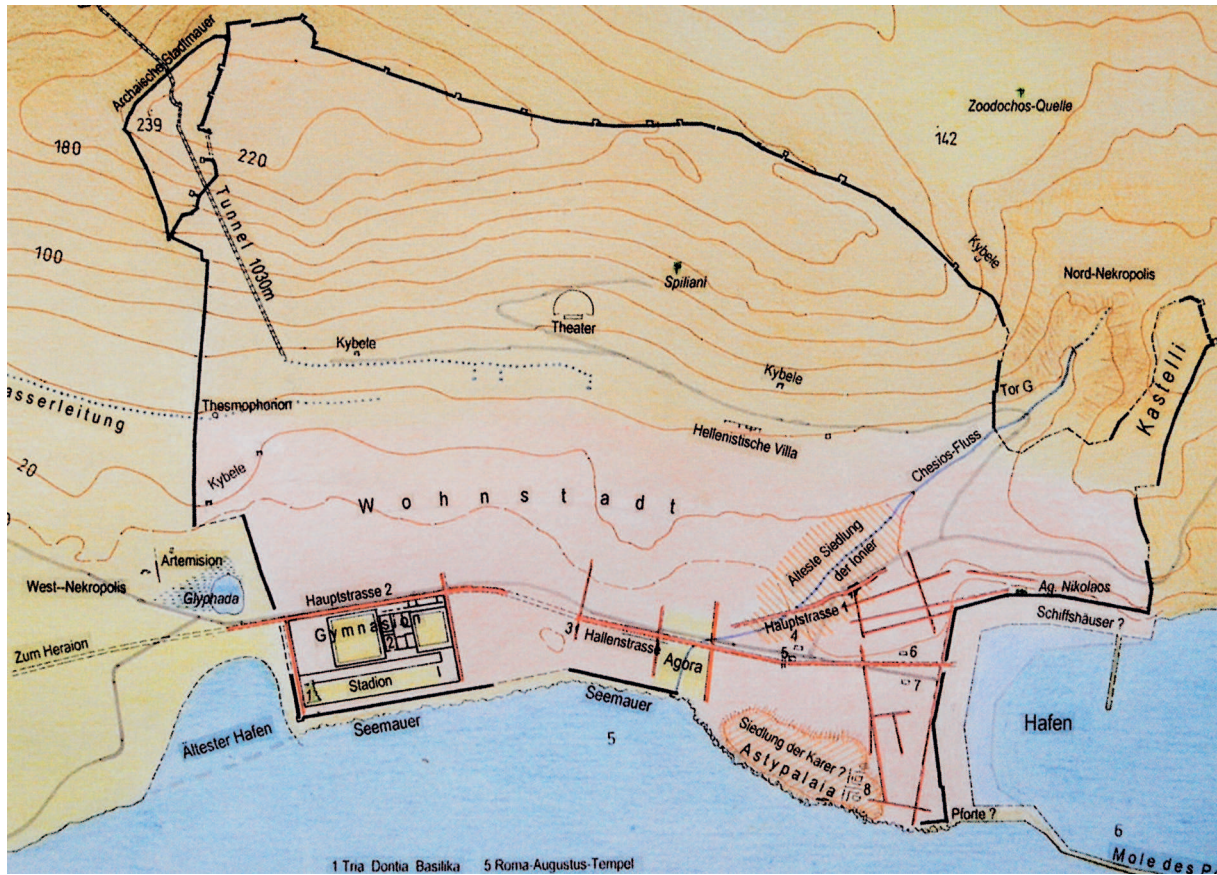
Moderne Autoren

Bacchielli, L. 94f.
 Bammer, A. 24f.
 Böhringer, D. 17. 32
 Brüggemann, N. 91
 Büyükkolancı, M. 51
 Burkert, W. 29
 Buschor, E. 21f. 23. 40. 47
 Capozzoli, V. 68
 Curtius, E. 10. 102
 Durkheim, É. 15
 Ehrhardt, N. 82. 87
 Fehr, B. 63. 65
 Franssen, J. 91
 Furtwängler, A. E. 45
 Gabelmann, H. 63
 Gell, W. 12. 62f.
 Graf, F. 88
 Gruben, G. 68
 Hall, J. 84
 Haussoullier, B. 64f.
 Heiden, J. 26

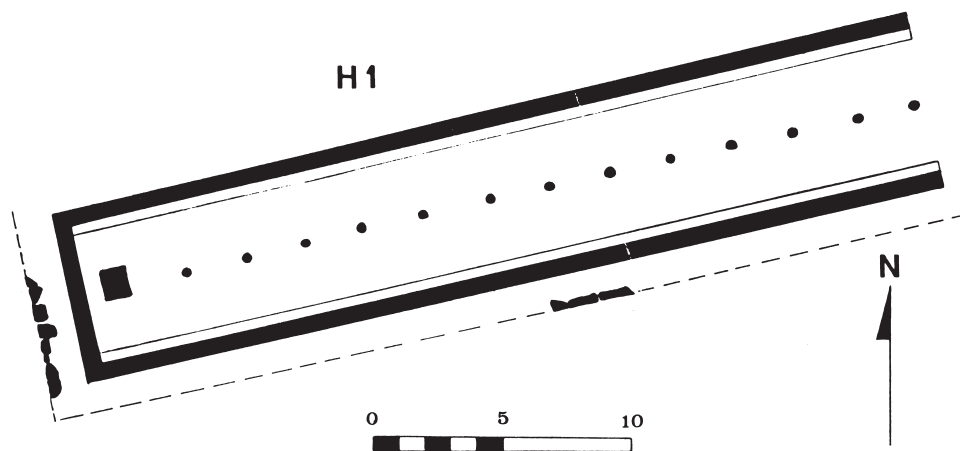
Herda, A. 13. 15. 34f. 59. 62. 64. 81f. 87f. 101
 Hölkeskamp, H.-J. 96
 Hölscher, T. 13. 86
 Hogarth, D. G. 56
 Isler, H. P. 47
 Karwiese, St. 54f.
 Keil, J. 49. 51
 Kenzler, U. 68
 Kerschner, M. 50–52
 Kienast, H. J. 21. 44–46. 84
 Knibbe, D. 55
 Korres, M. 72
 Koukouli-Chrysanthaki, Ch. 102
 Kuhn, G. 23
 Kyrieleis, H. 90. 104
 Langmann, G. 54f.
 Lehnstaedt, K. 34
 Linke, B. 76. 91
 Lohmann, H. 26. 87. 89
 Mallwitz, A. 103
 Mazarakis Ainian, A. 69
 Miles, M. M. 66f.
 Muss, U. 25. 93
 Neils, J. 70
 Newton, C. T. 63
 Niarchos, S. St. 36. 74
 Niemeier, W.-D. 68
 Picón, C. A. 56
 Polignac de, F. 86
 Pontremoli, E. 64f.
 Purcaro, V. 95–97
 Robertson, N. 87
 Robinson, E. W. 79
 Ross, L. 12
 Schattner, Th. 61
 Scherrer, P. 52. 55
 Schleif, H. 22f.
 Schneider, P. 59f. 64. 84
 Scholl, A. 17. 25. 30. 38. 73. 90. 92
 Siewert, P. 104
 Spackman, B. 63
 Steskal, M. 50. 52
 Stucchi, S. 95
 Travlos, J. 69
 Tsakos, K. 41
 Tuchelt, K. 25. 59. 61f. 64. 87. 108
 Ulf, Ch. 19f.
 Walter, H. 21–23. 40
 Welwei, K.-W. 78
 Wiegand, Th. 60
 Wood, J. T. 56

TAFELN 1–17

TAFEL 1

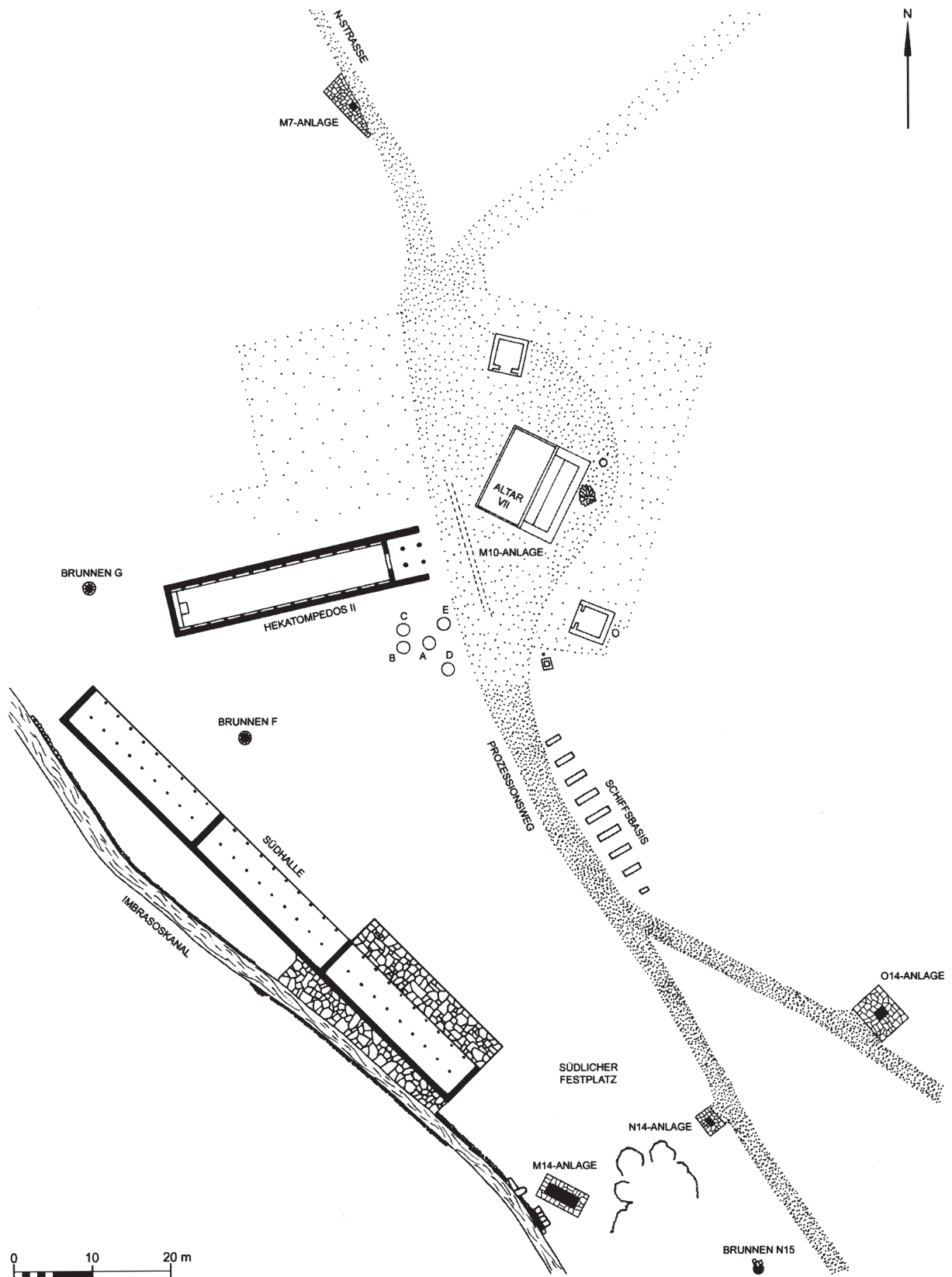


a Samos, Situationsplan Pythagorion/Samos nach Hoepfner



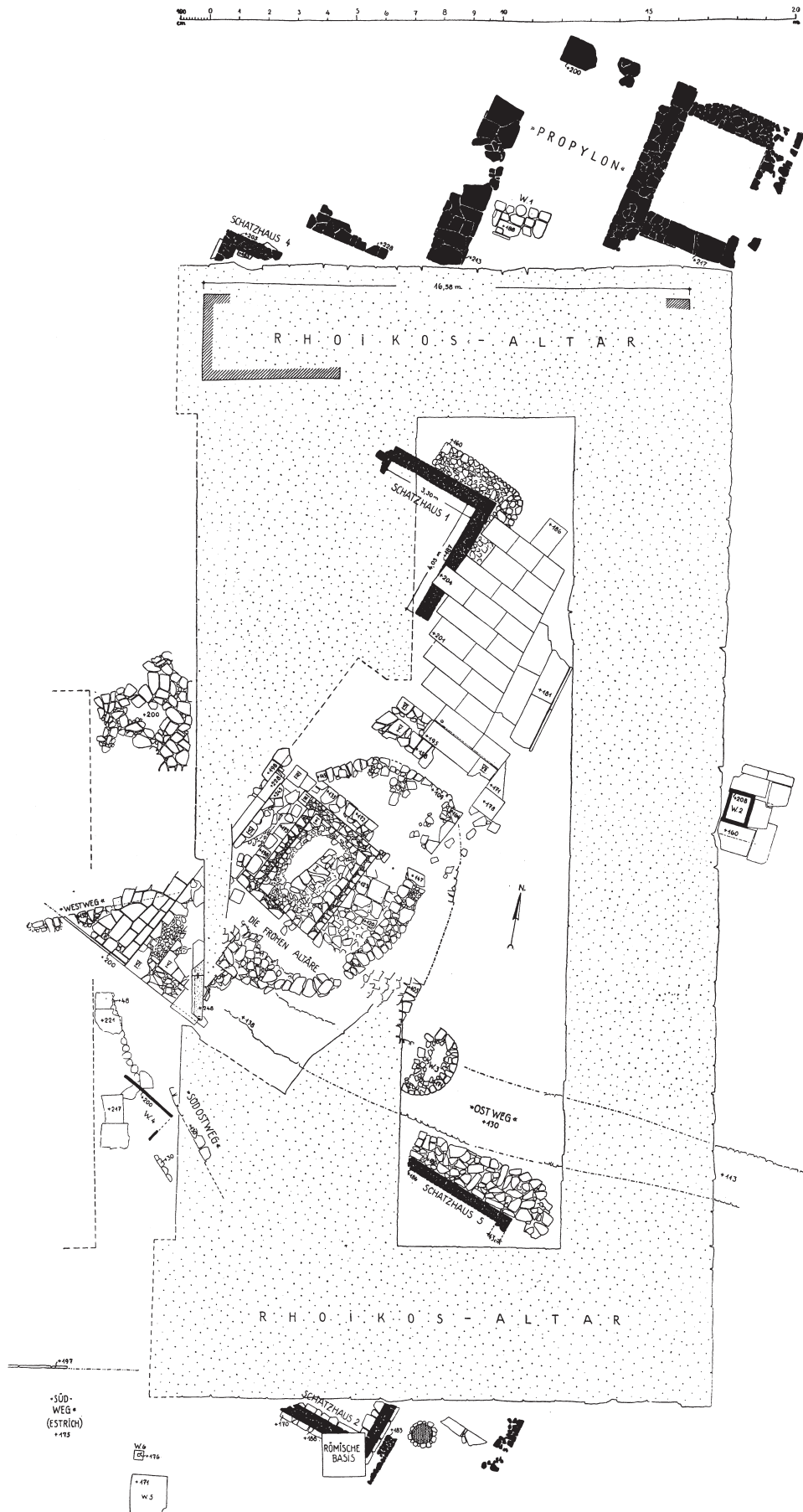
b Samos, Heraion. Plan des Hekatompedos I nach Mazarakis Ainian

TAFEL 2



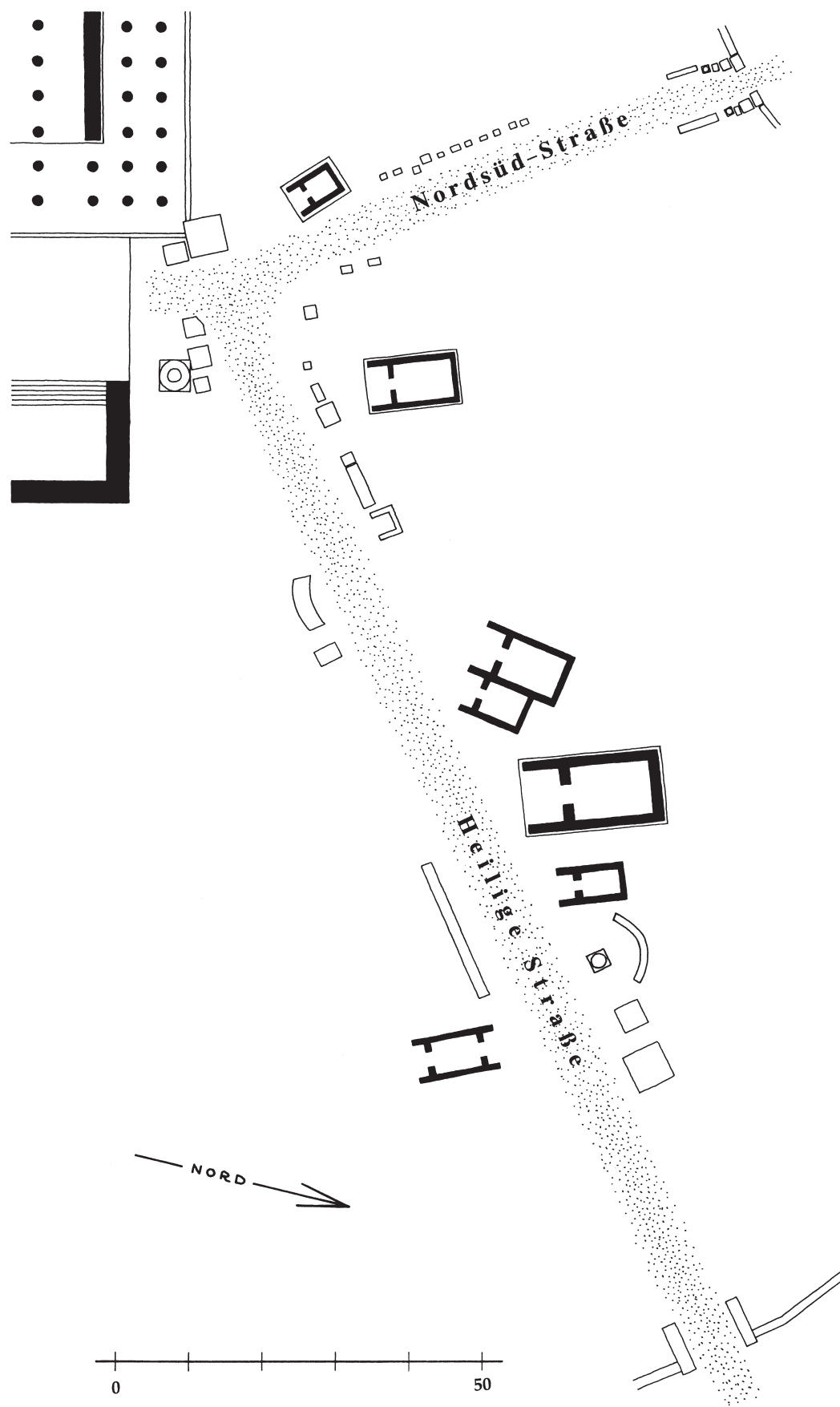
Samos, Heraion. Plan des Heiligtums im 7. Jh. v. Chr. nach Mehrert

TAFEL 3

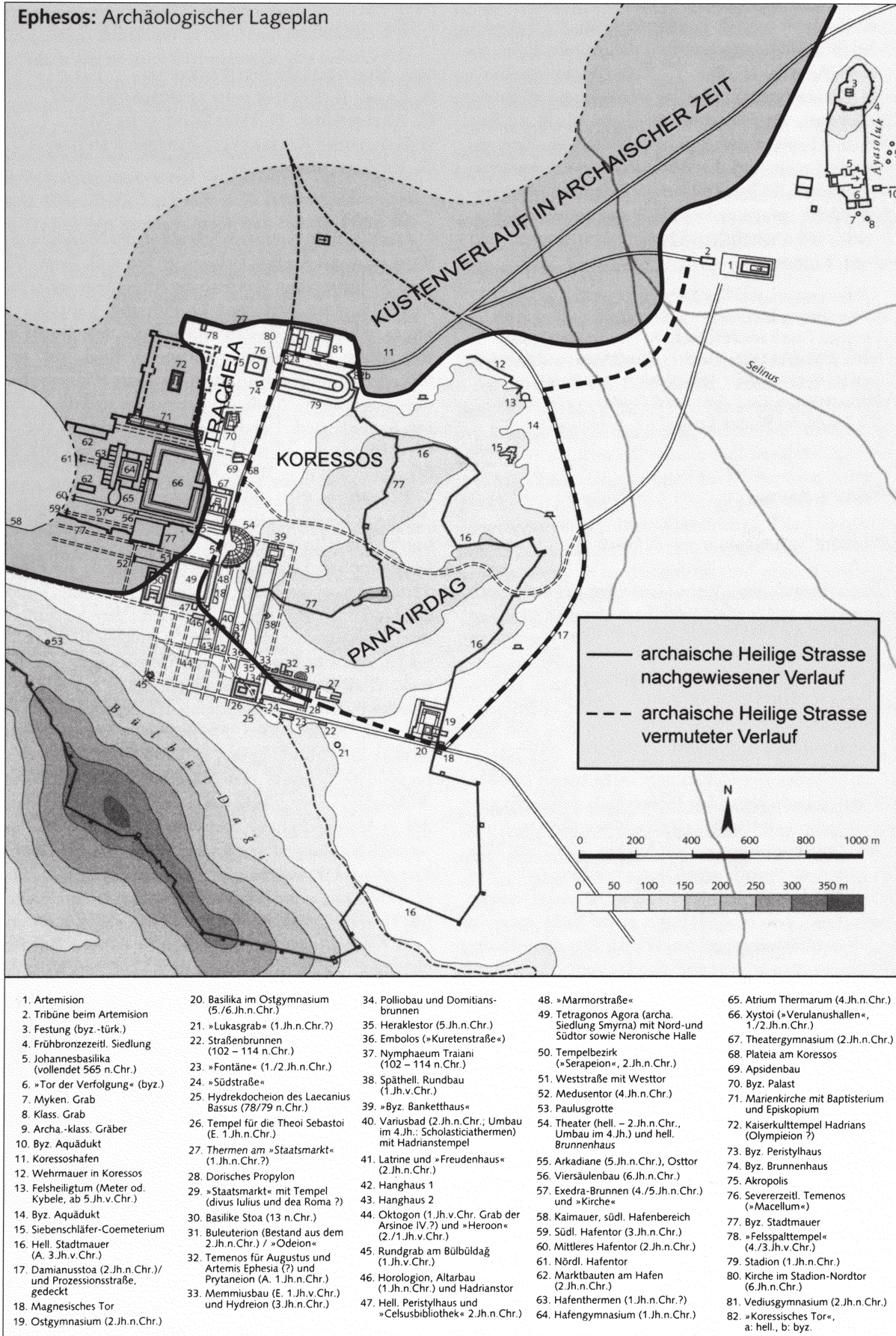


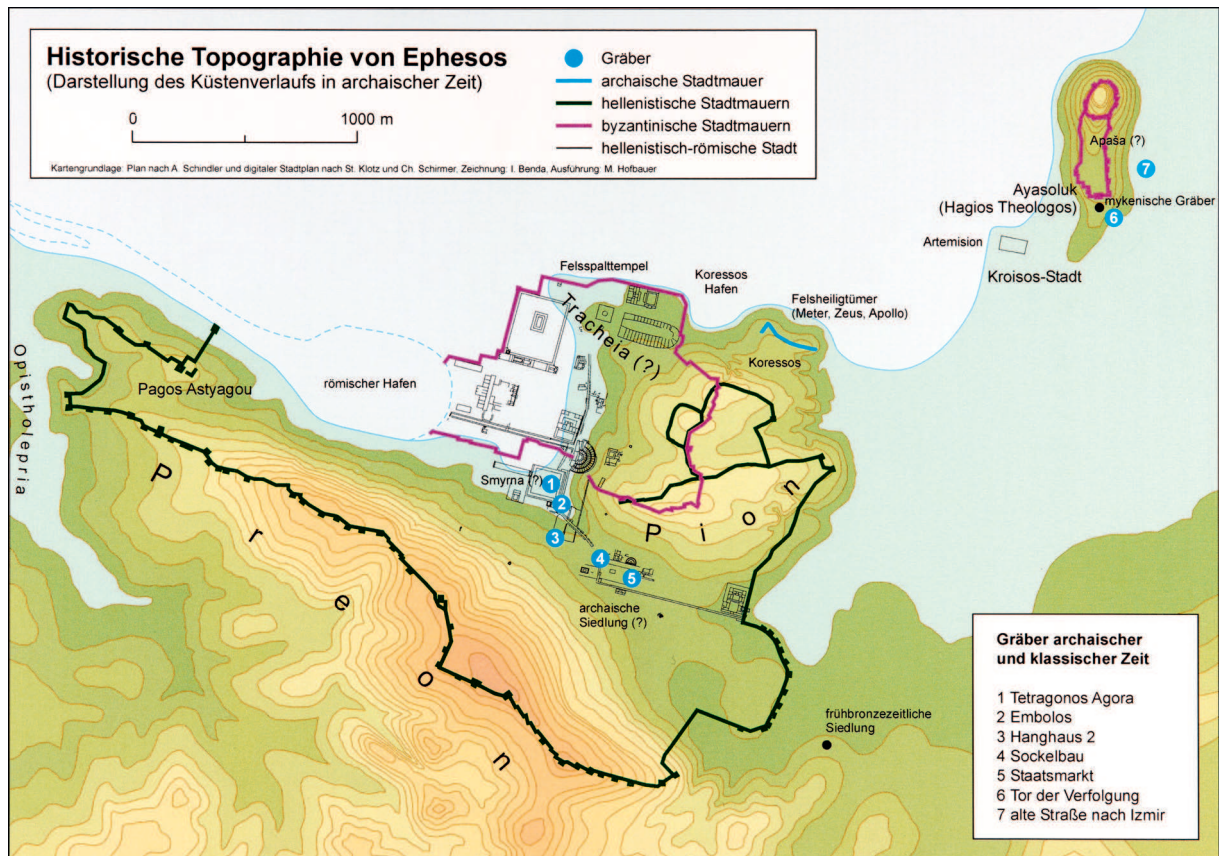
Samos, Heraion. Steinplan der Altargegend mit Naissos nach Buschor - Schleif

TAFEL 4

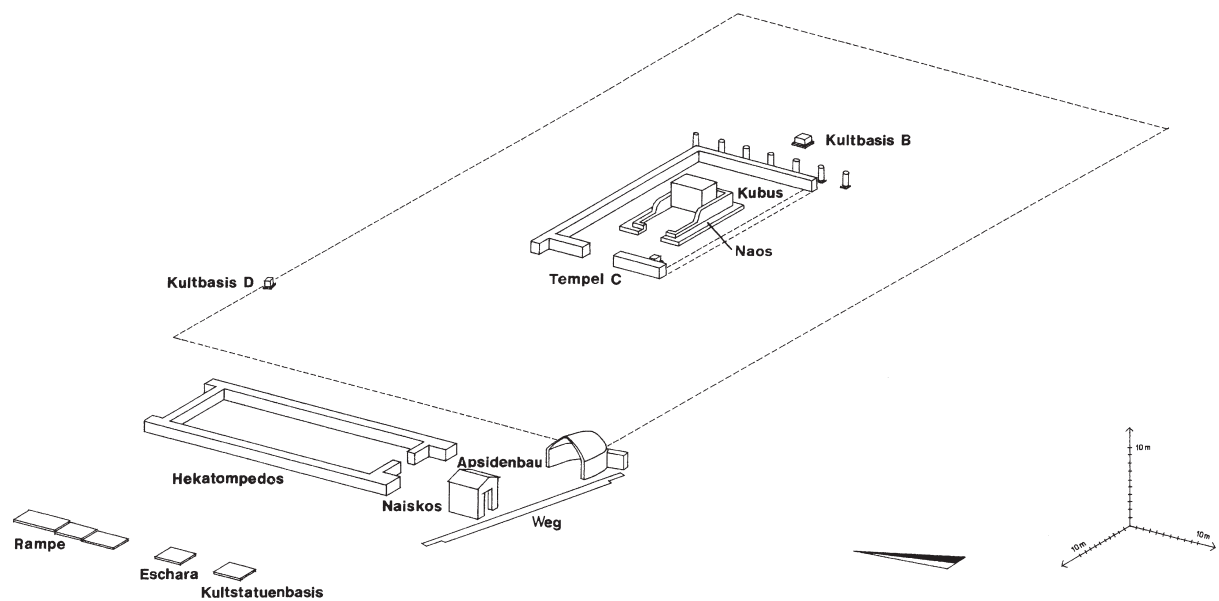


Samos, Heraion. Nordsüd- und Heilige Strasse mit den heute noch nachweisbaren Weihgeschenkbasen und Schatzhäusern nach Kienast



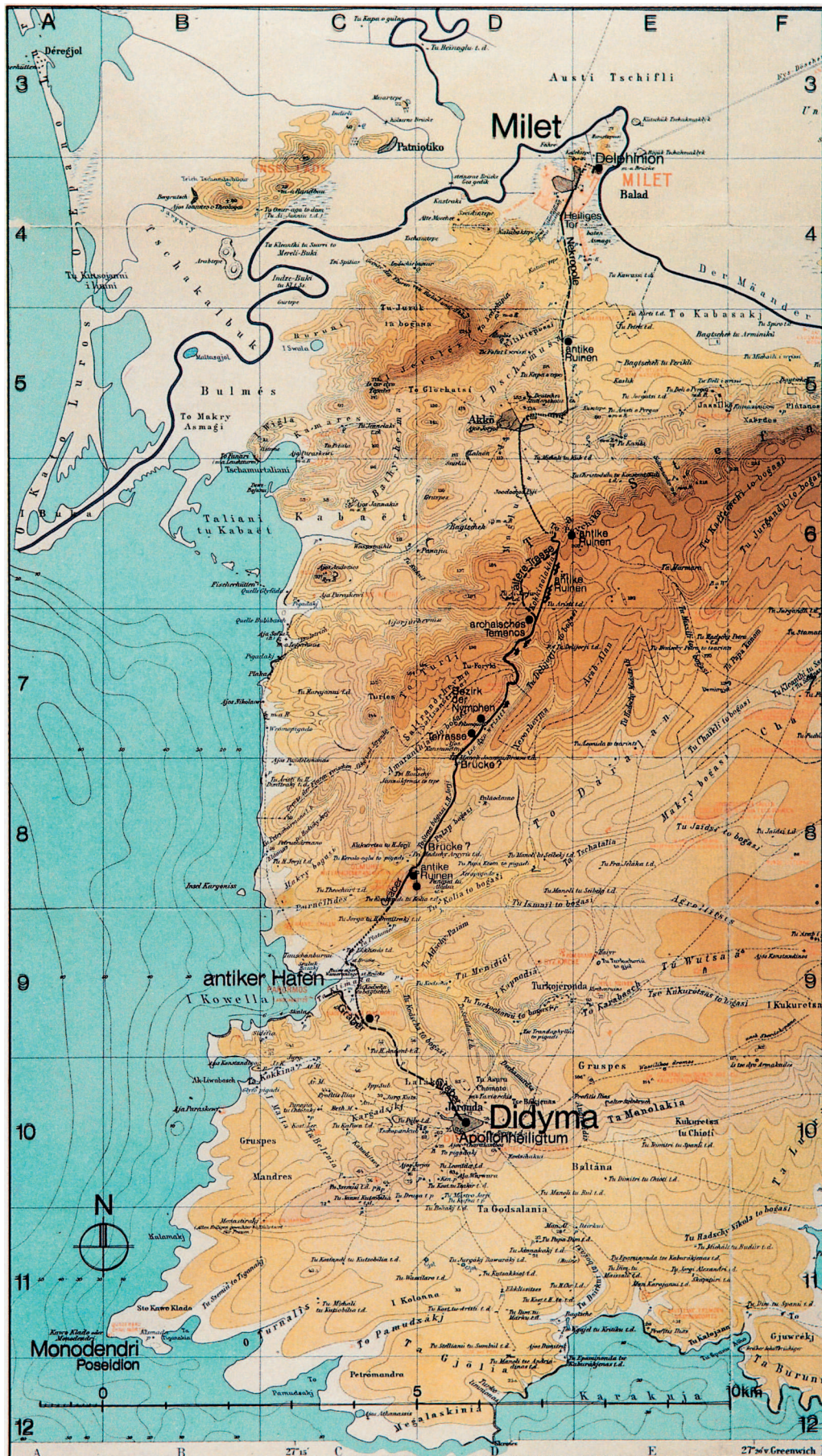


a Ephesos, Historische Topographie. Detaildarstellung der Siedlungen zwischen Ayasoluk und Bülbüldag nach Scherrer



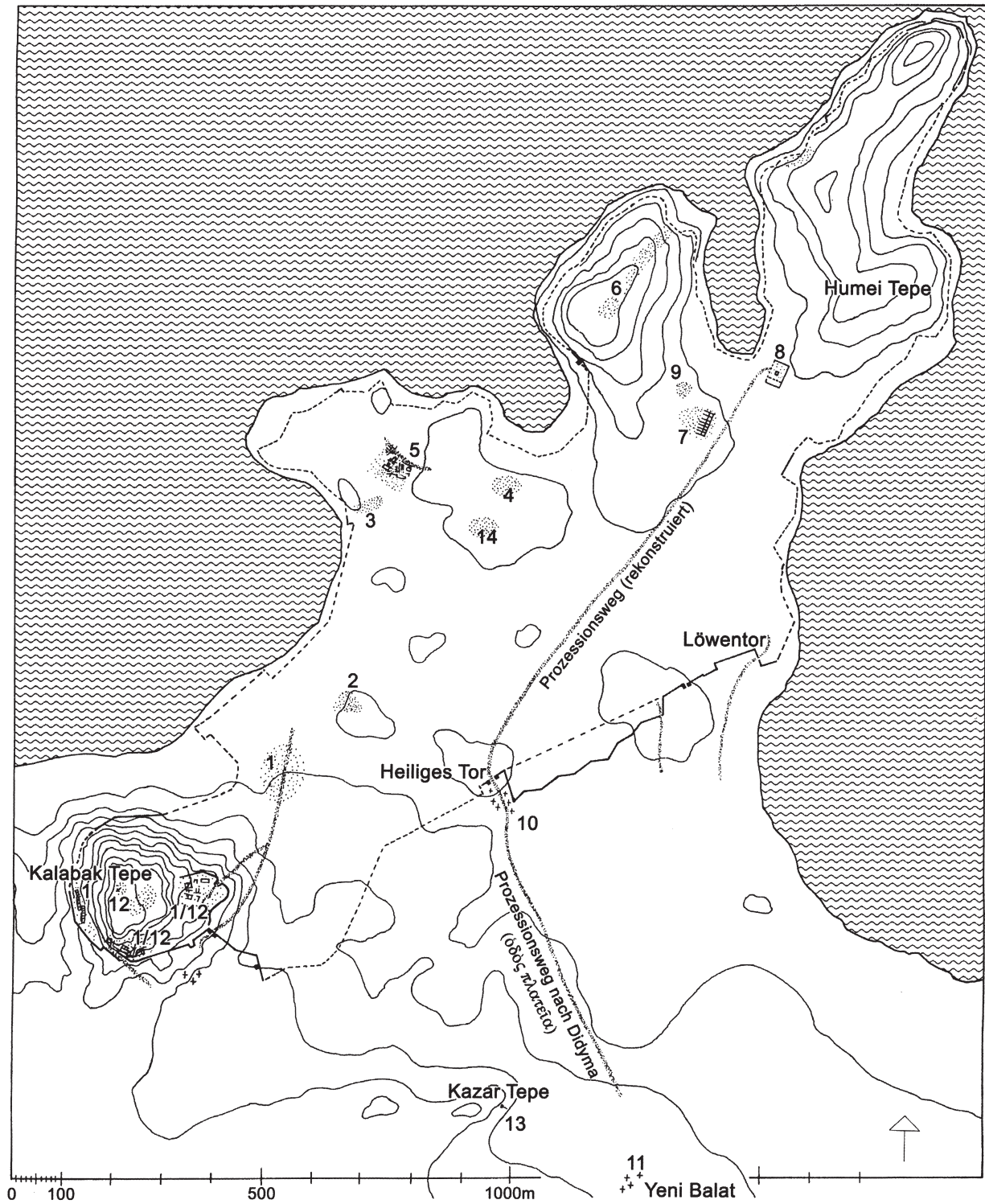
b Ephesos, Artemision. Tempel C, Kubus, Hekatompedos und Kultbildbasen am Ende des 7. Jhs. v. Chr. nach Bammer

TAFEL 7



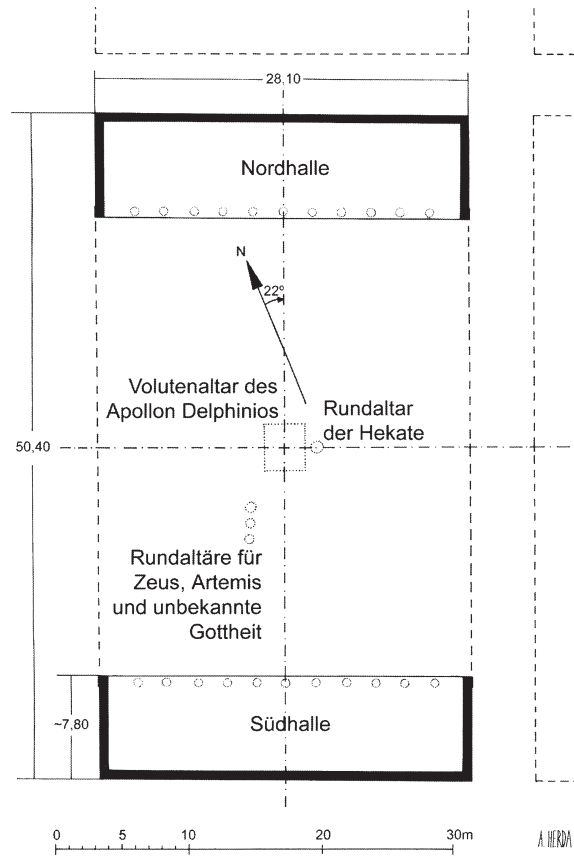
Milet, Verlauf der Heiligen Strasse von Milet nach Didyma nach Schneider

TAFEL 8

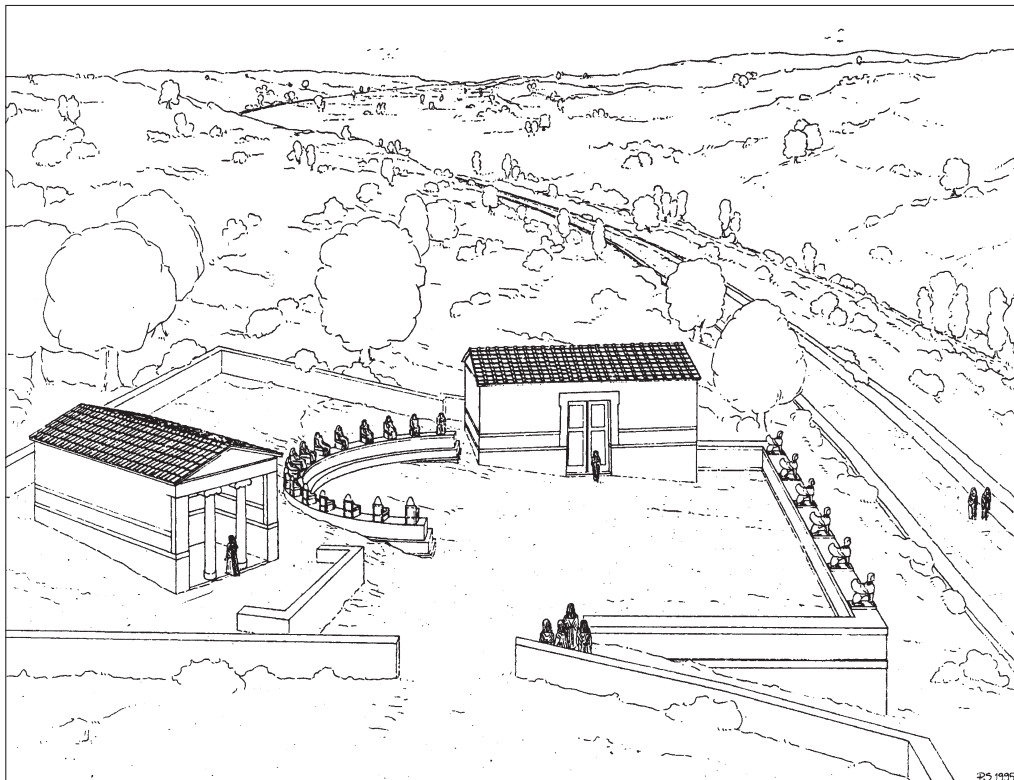


Milet, Lageplan der archaischen Fundgebiete mit ungefährem Verlauf der Heiligen Strasse nach Herda

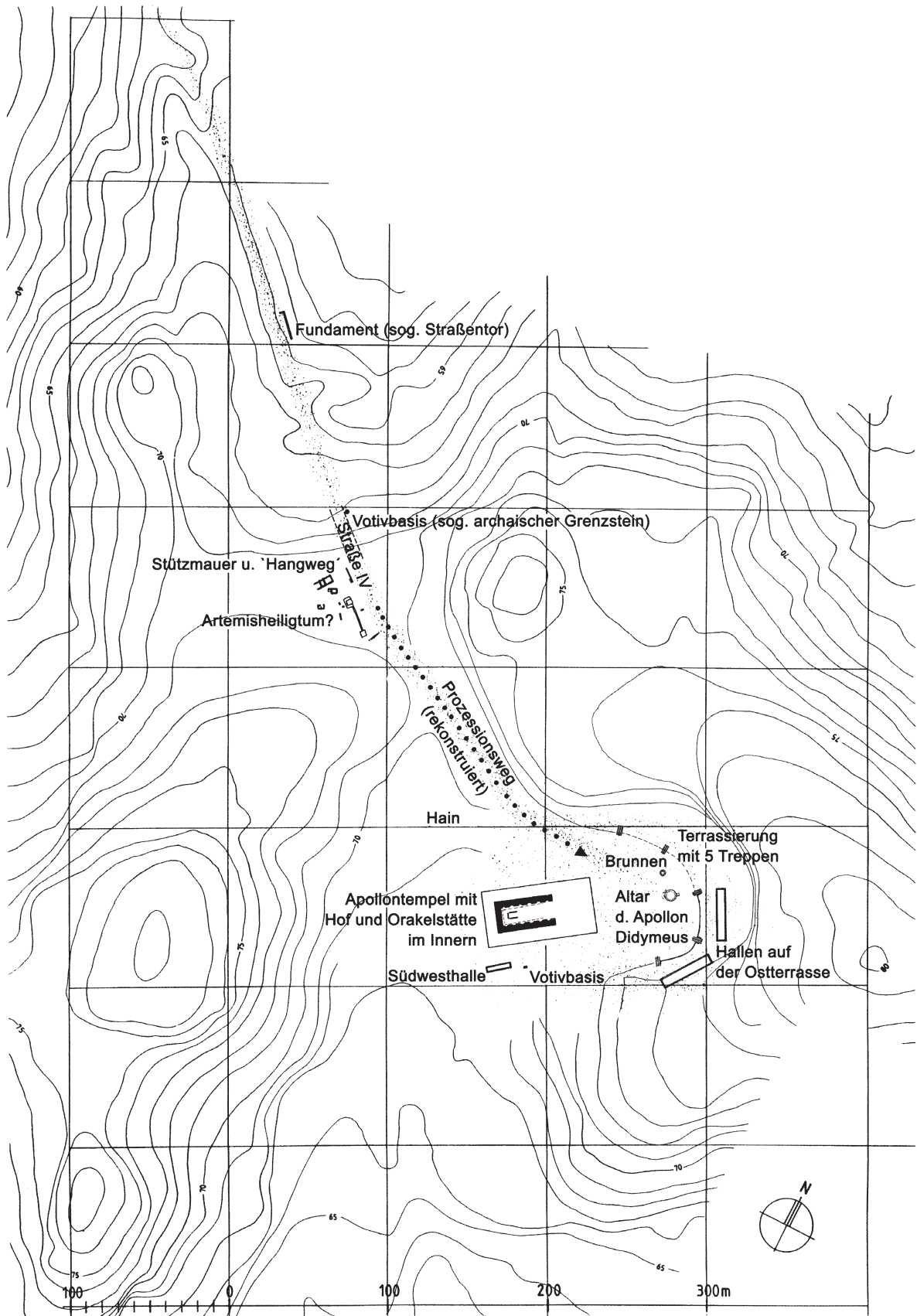
TAFEL 9



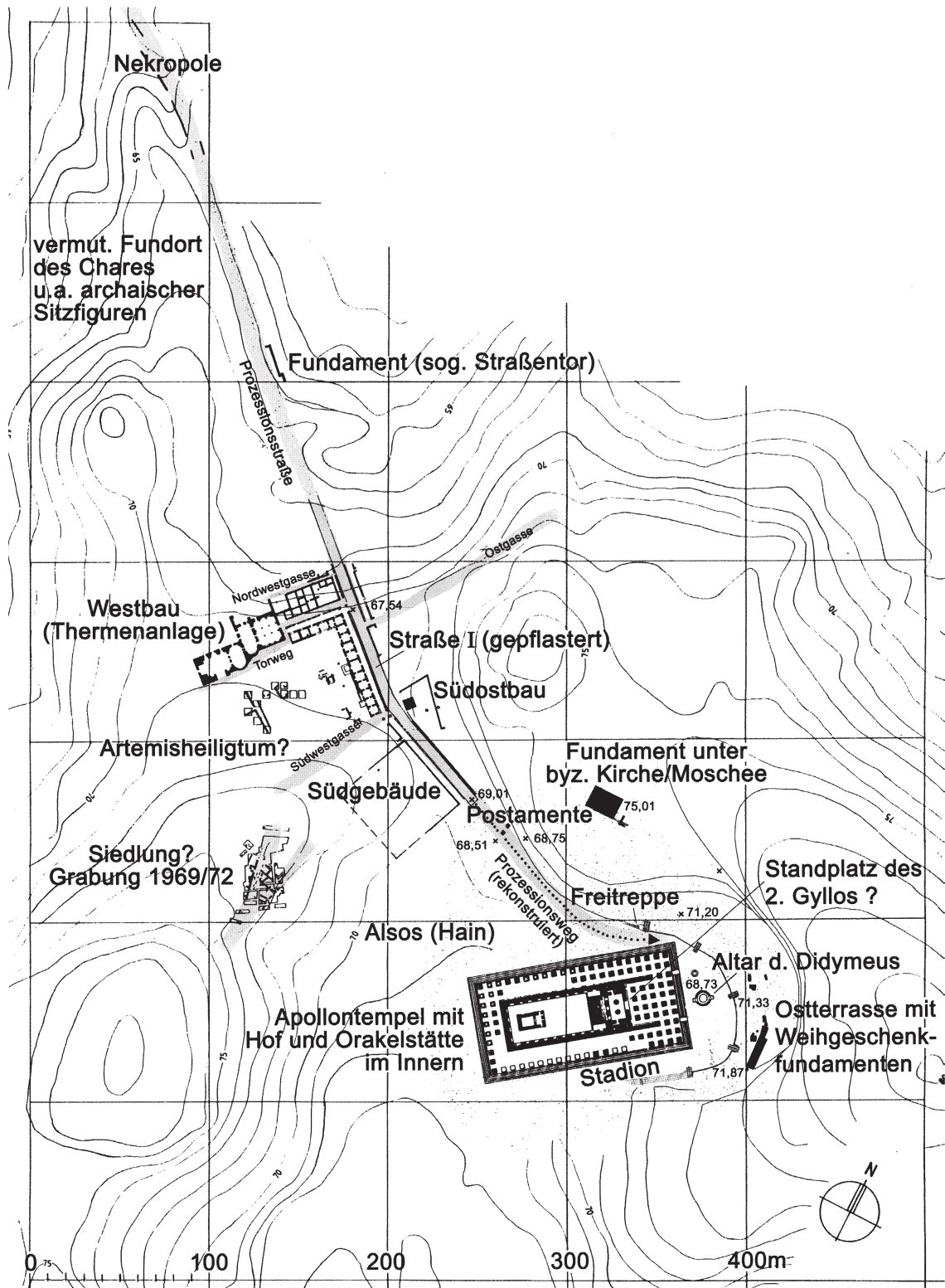
a Milet, Delphinion. Rekonstruierter Grundriss der spätarchaischen Phase nach Herda



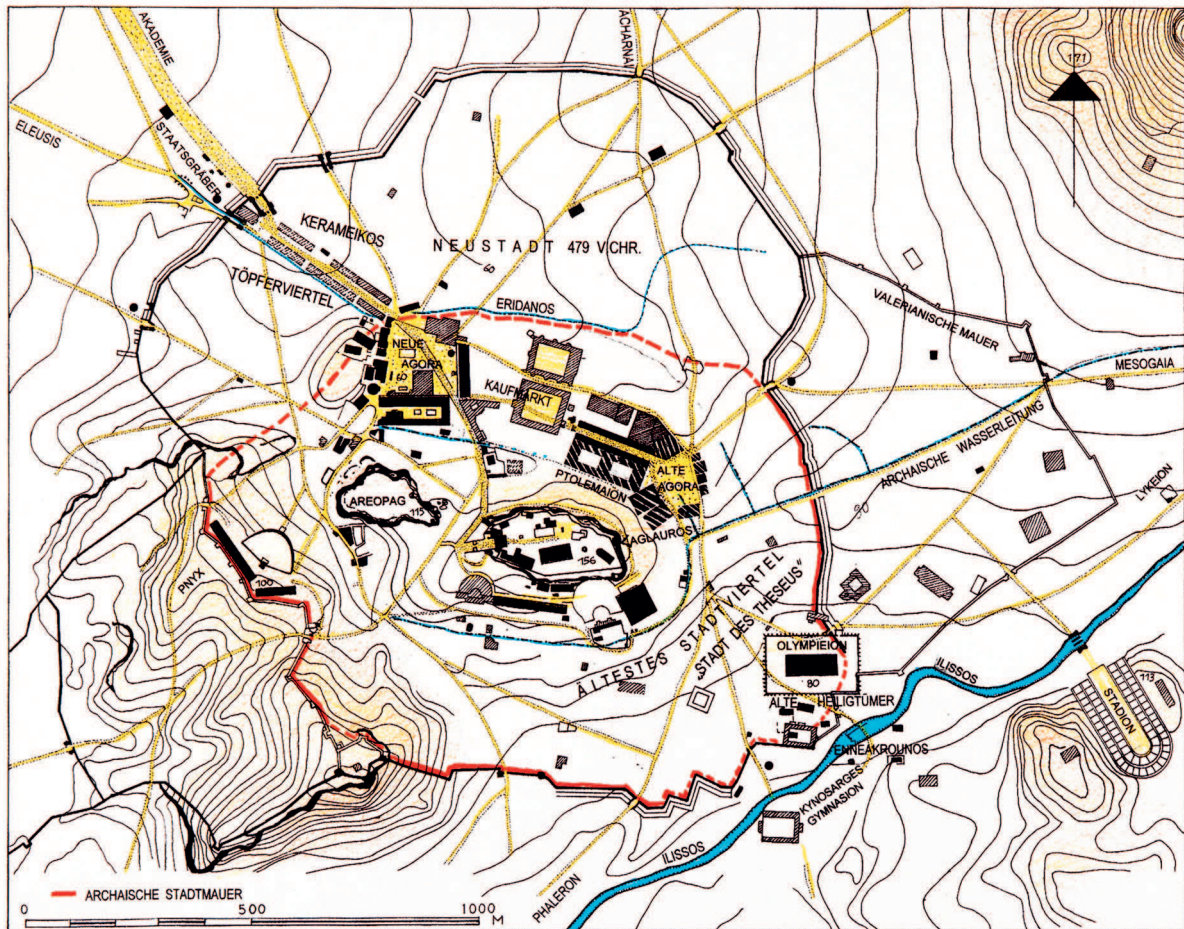
b Milet, Der archaische Kultbezirk an der Heiligen Strasse auf dem Akron. Rekonstruktionszeichnung von Schneider



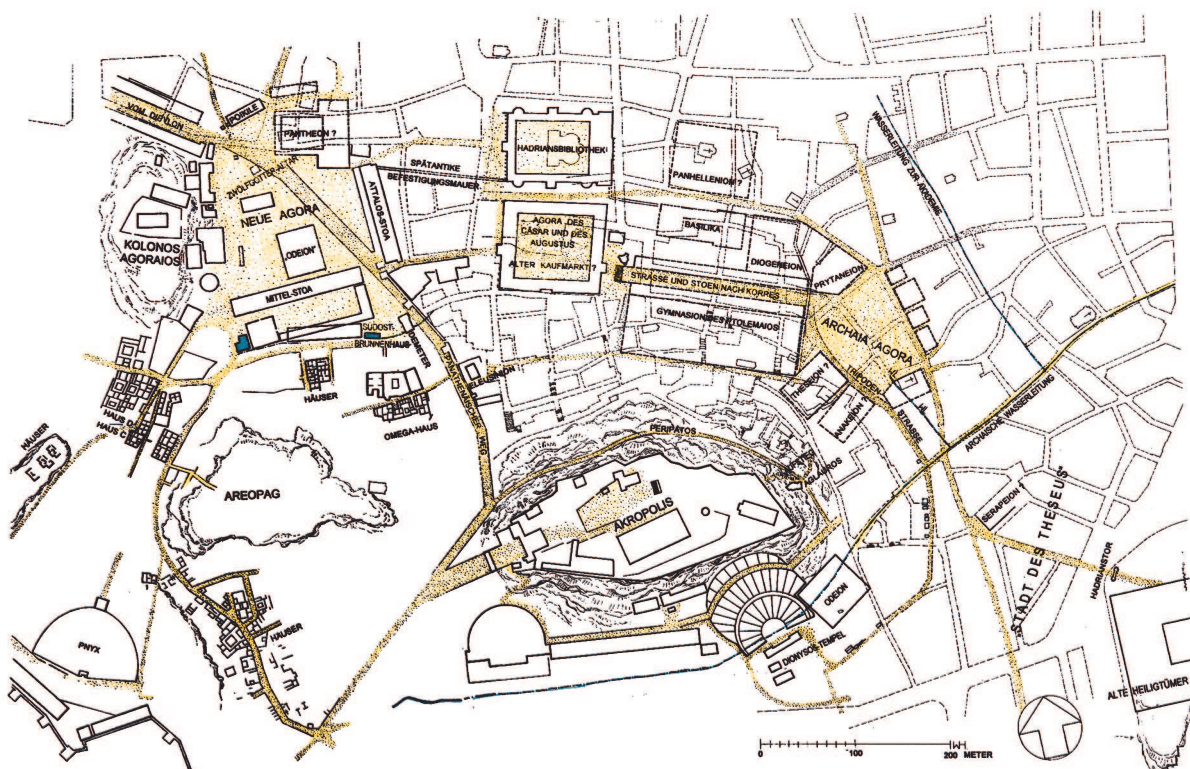
Didyma, Plan von Didyma im 6. Jh.v. Chr. nach Herda



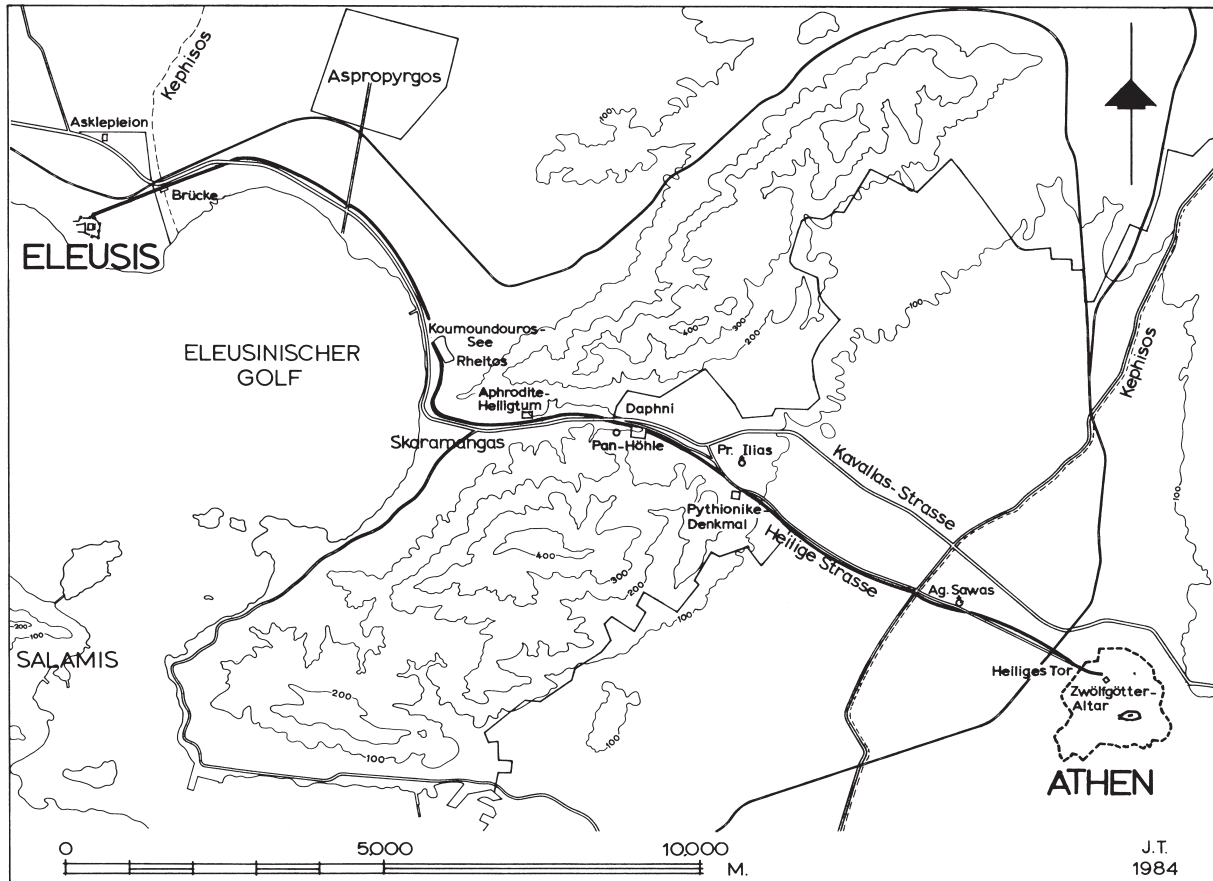
Didyma, Letzter Abschnitt der Heiligen Strasse im 2./3. Jh. n. Chr. nach Herda



Athen, Stadtplan mit Verlauf der archaischen Stadtmauer nach Hoepfner

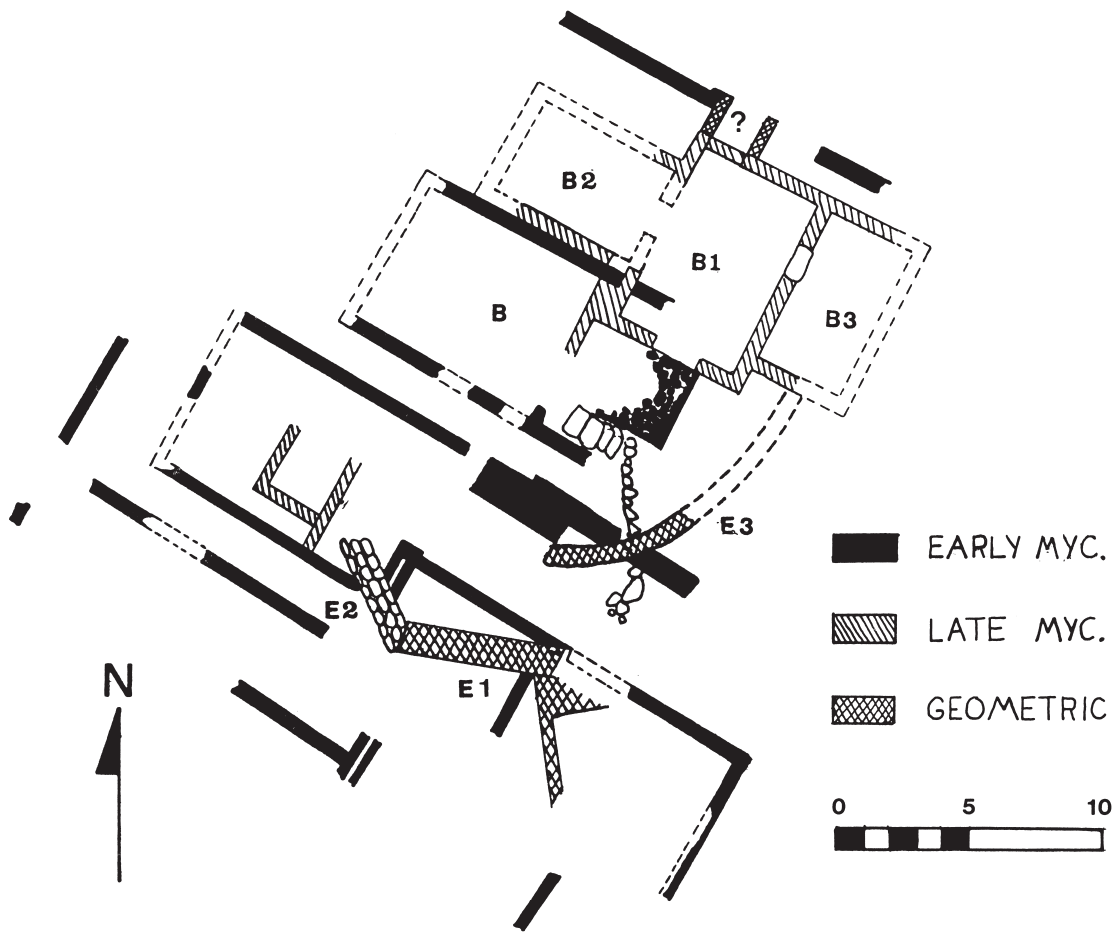


Athen, Stadtplan mit den wichtigsten Strassenverbindungen nach Hoepfner

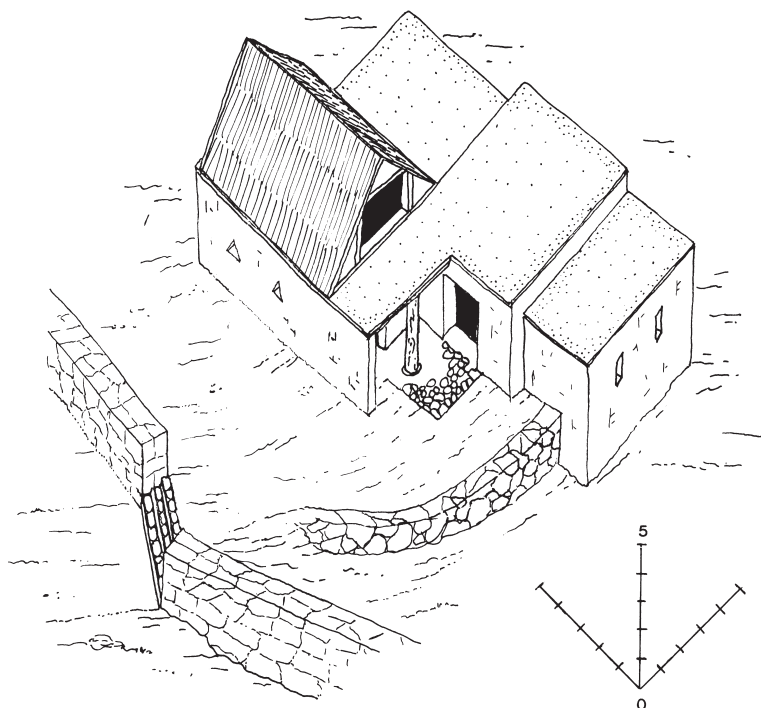


Athen, Verlauf der Heiligen Strasse vom Zwölfgötter-Altar bis zum Heiligtum von Eleusis nach Travlos

TAFEL 14



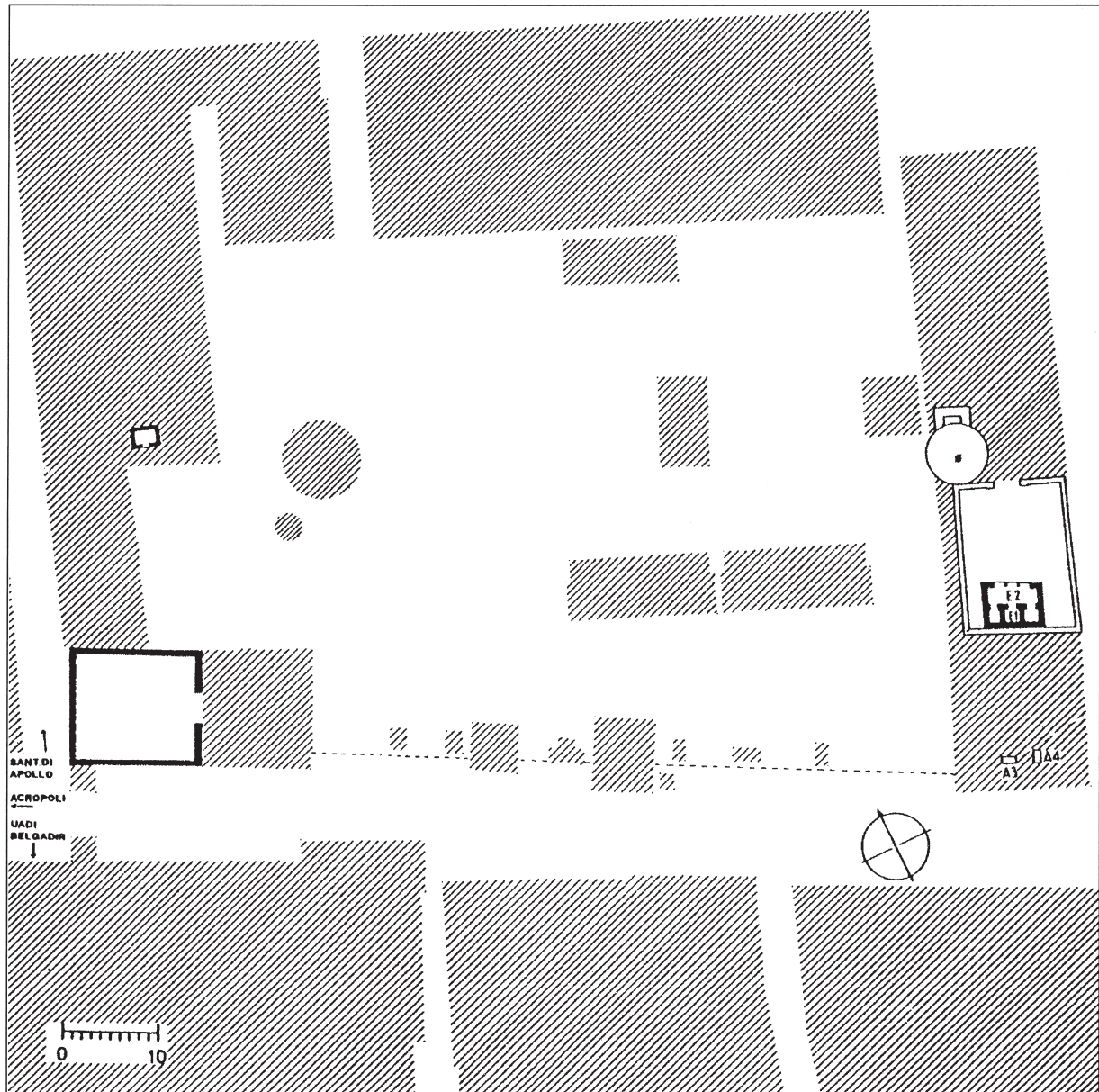
a Eleusis, Plan des Heiligtums mit den mykenischen und geometrischen Mauerstrukturen nach Mazarakis Ainian



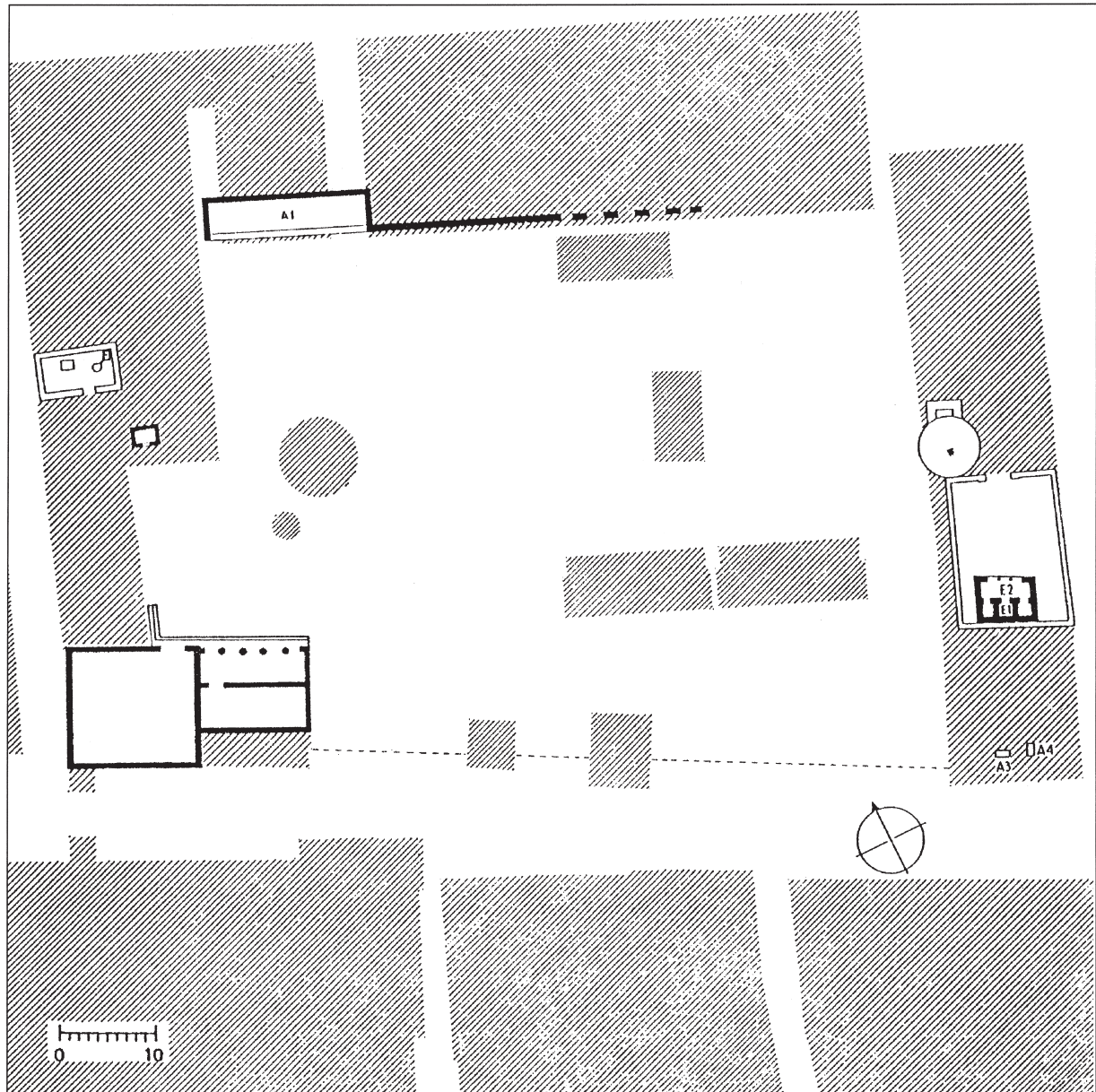
b Eleusis, Das spätgeometrische Heiligtum. Perspektivische Rekonstruktion von Mazarakis Ainian



Kyrene, Stadtplan mit Verlauf der Skyrota nach Bacchielli



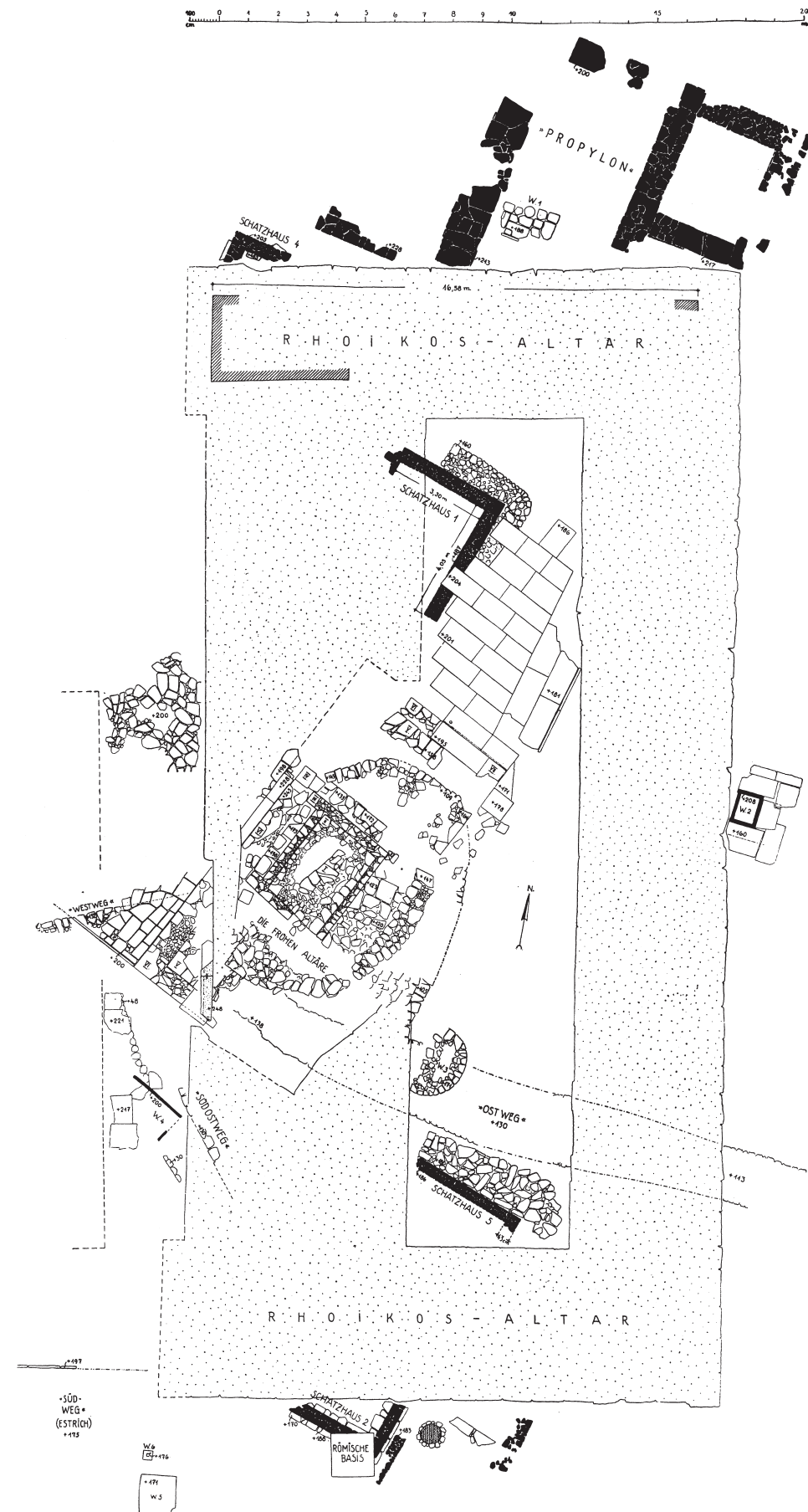
Kyrene, Plan der Grossen Agora mit den ältesten Sakralbauten (Apollonheiligtum im Südwesten sowie Opheloesheiligtum und Altäre 3 und 4 im Südosten) nach Purcaro



Kyrene, Plan der Grossen Agora im dritten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. mit Säulenhalle im Norden, Prytaneion im Südwesten und Heroon Battos I im Osten nach Purcaro

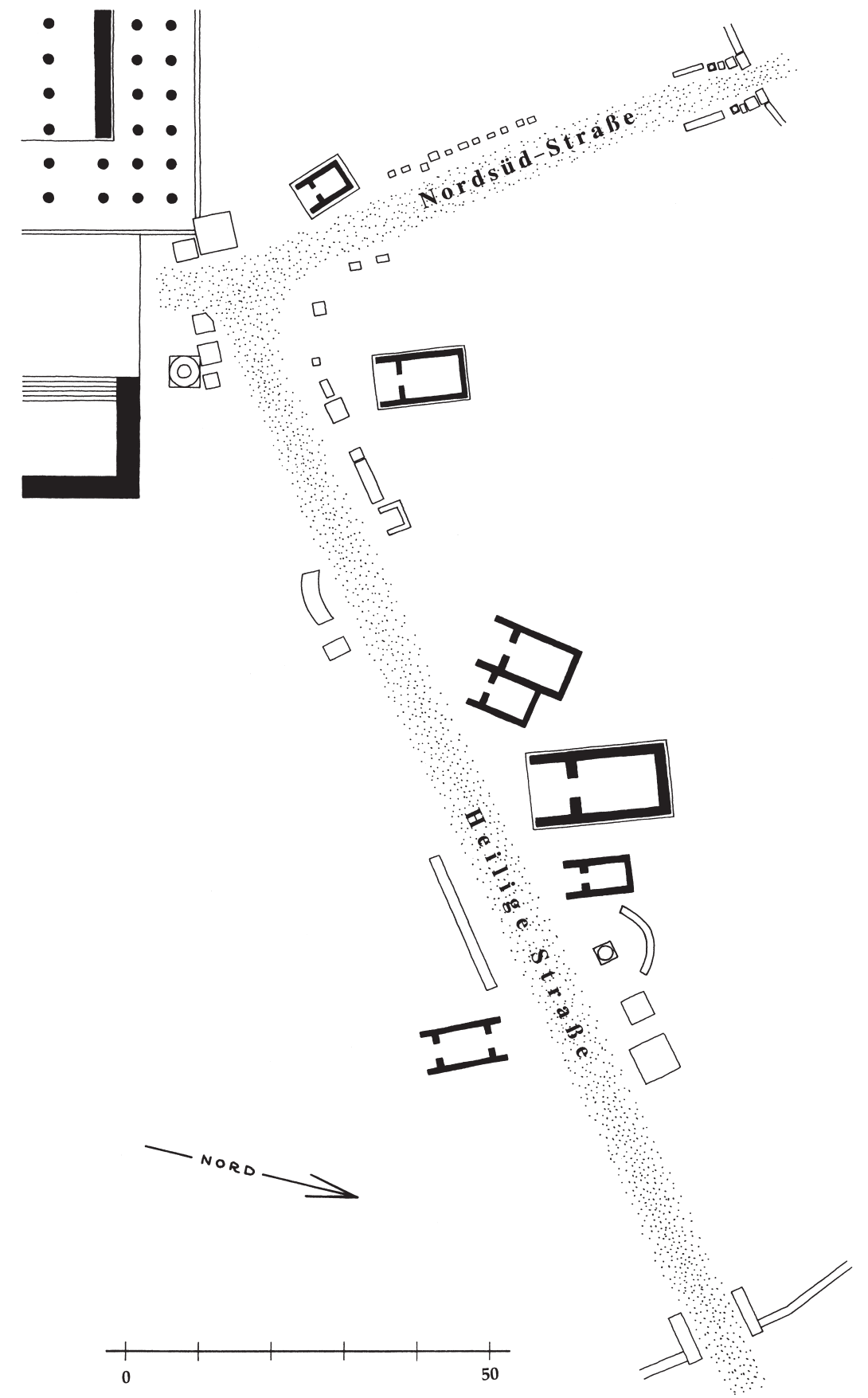
TAFELN

Tafel 3

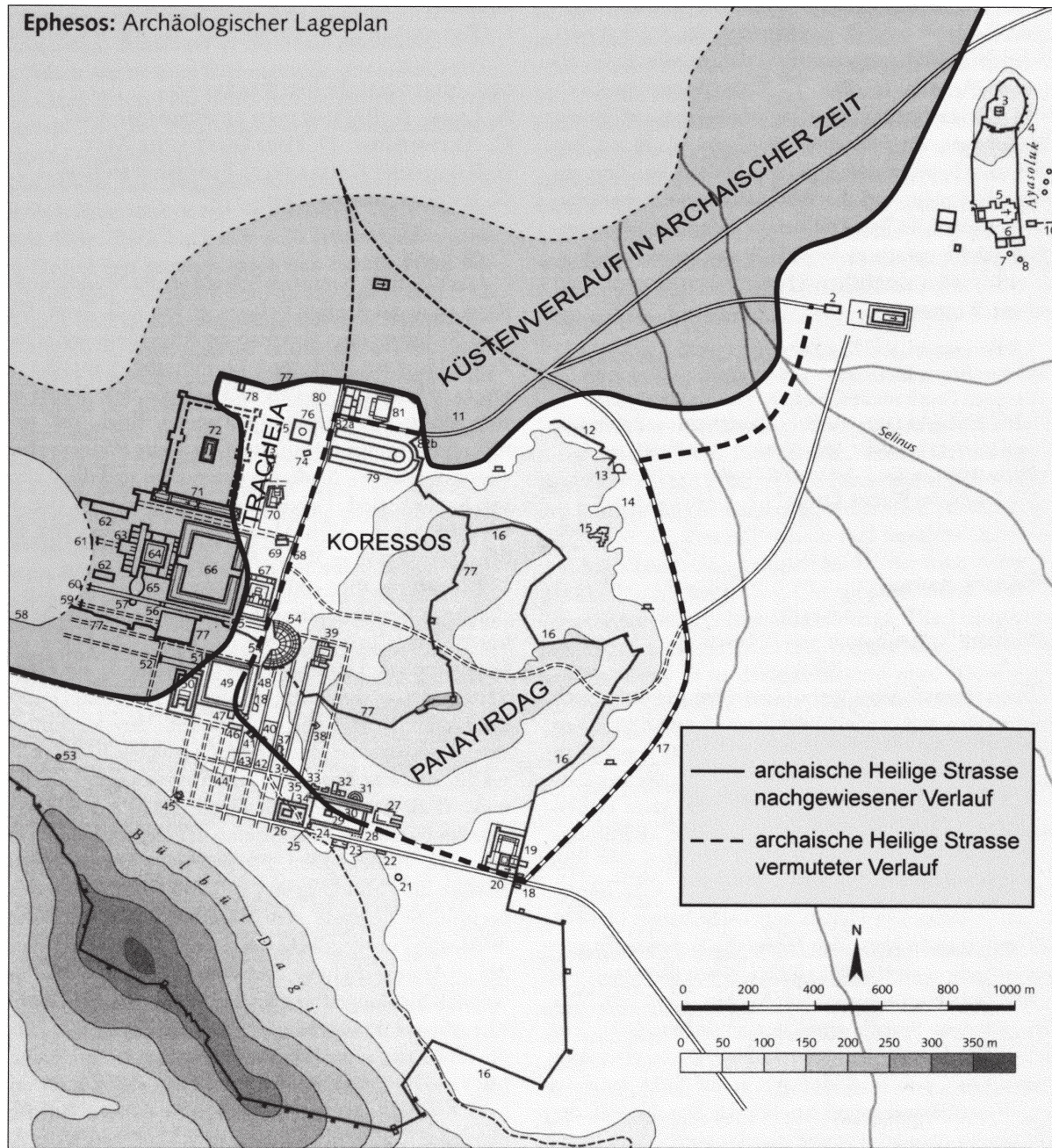


Samos, Heraion. Steinplan der Altargegend mit Naiskoi

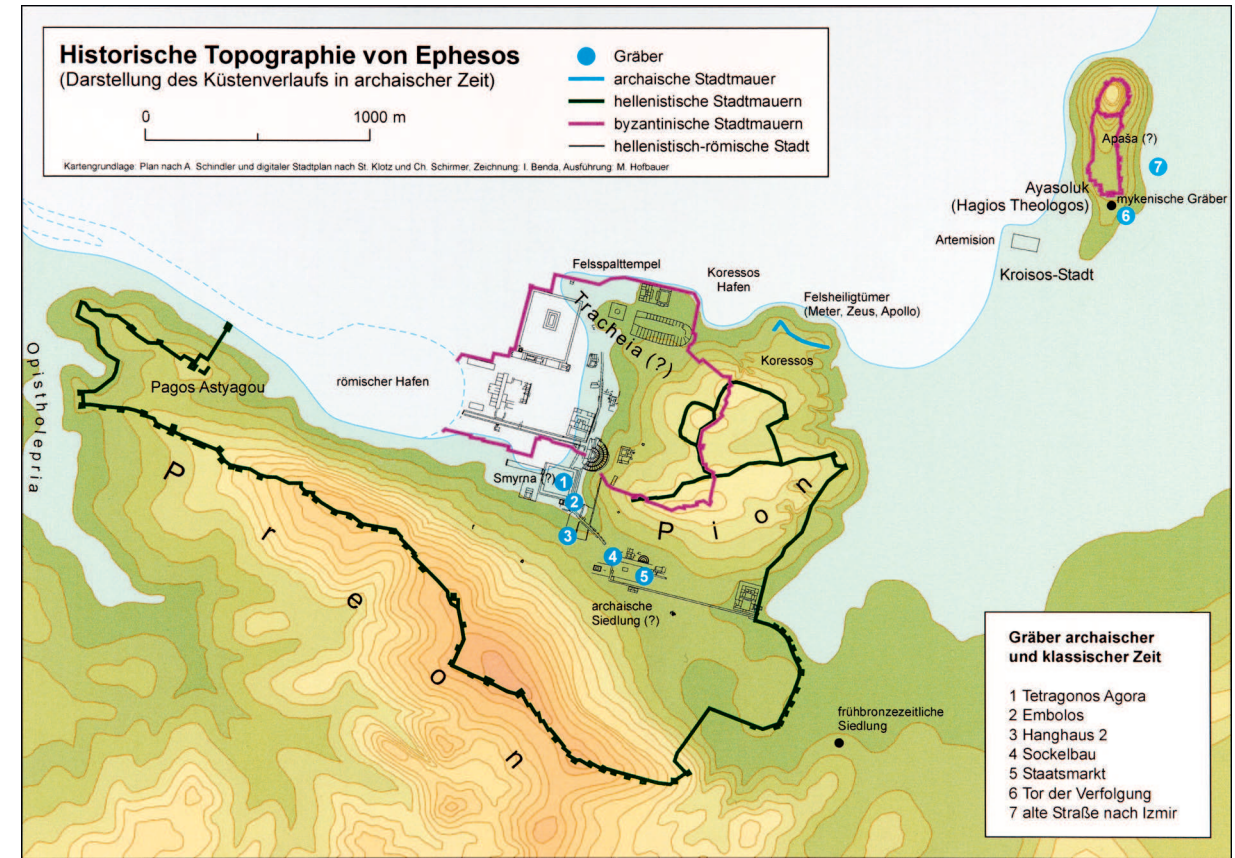
Tafel 4



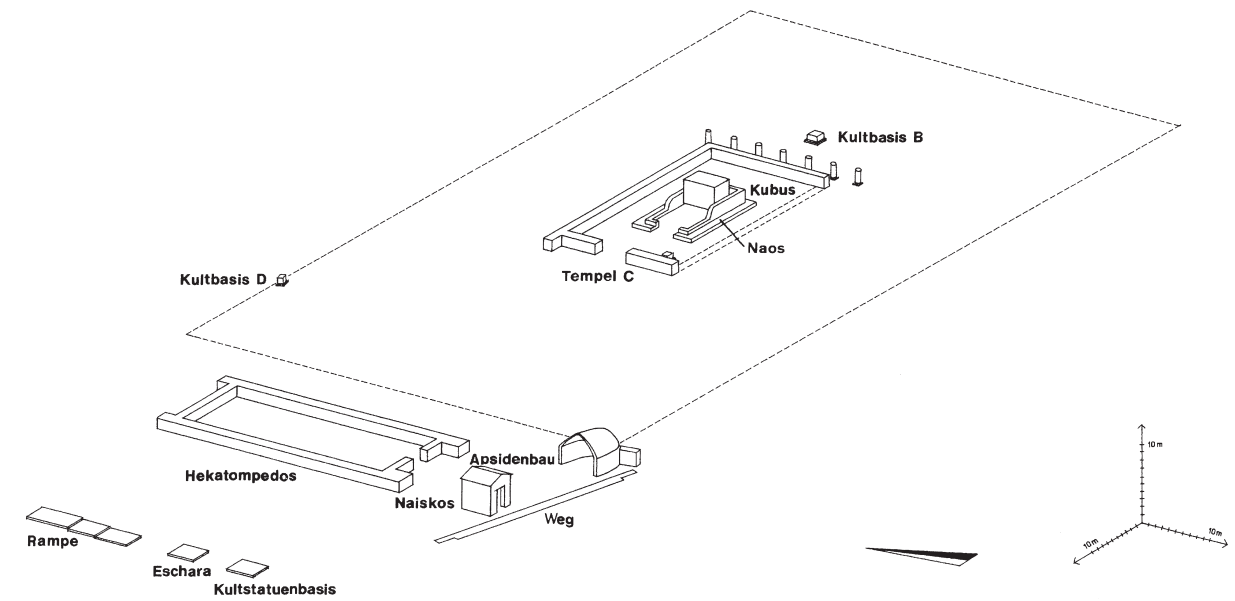
Samos, Heraion. Nordsüd- und Heilige Strasse mit den heute noch nachweisbaren Weihgeschenkenbasen und Schatzhäusern nach Kienast



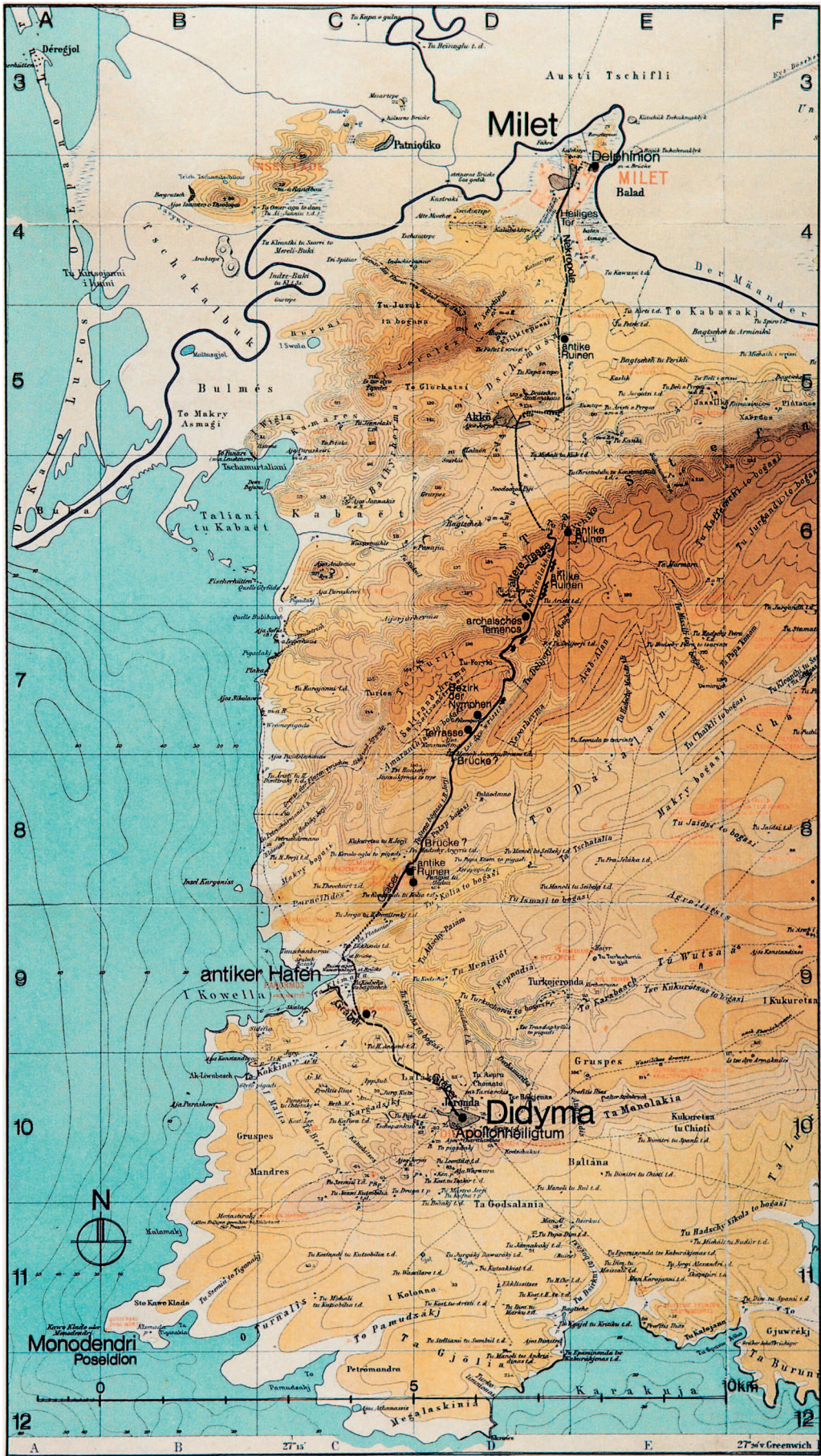
- | | | | | |
|--|---|--|--|---|
| 1. Artemision | 20. Basilika im Ostgymnasium (5./6. Jh. n. Chr.) | 34. Polliobau und Domitiansbrunnen | 48. »Marmorstraße« | 65. Atrium Thermarum (4. Jh. n. Chr.) |
| 2. Tribüne beim Artemision | 21. »Lukasgrab« (1. Jh. n. Chr.?) | 35. Heraklestor (5. Jh. n. Chr.) | 49. Tetragnos Agora (archa. Siedlung Smyrna) mit Nord- und Süd- und Neronische Halle | 66. Xystoi (»Verulanushallen«, 1./2. Jh. n. Chr.) |
| 3. Festung (byz.-türk.) | 22. Straßenbrunnen (102 – 114 n. Chr.) | 36. Embolos (»Kuretenstraße«) | 50. Tempelbezirk (»Serapeion«, 2. Jh. n. Chr.) | 67. Theatergymnasium (2. Jh. n. Chr.) |
| 4. Frühbronzezeitl. Siedlung | 23. »Fontäne« (1./2. Jh. n. Chr.) | 37. Nymphaeum Traiani (102 – 114 n. Chr.) | 51. Weststraße mit Westtor | 68. Plateia am Koreossos |
| 5. Johannesbasilika (vollendet 565 n. Chr.) | 24. »Südstraße« | 38. Späthell. Rundbau (1. Jh. v. Chr.) | 52. Medusentor (4. Jh. n. Chr.) | 69. Apsidenbau |
| 6. »Tor der Verfolgung« (byz.) | 25. Hydrekdocheion des Laecanius Bassus (78/79 n. Chr.) | 39. »Byz. Bankethaus« | 53. Paulusgrotte | 70. Byz. Palast |
| 7. Myken. Grab | 26. Tempel für die Theoi Sebastoi (E. 1. Jh. n. Chr.) | 40. Variusbad (2. Jh. n. Chr.; Umbau im 4. Jh.; Scholasticathermen) mit Hadrianstempel | 54. Theater (hell. – 2. Jh. n. Chr.; Umbau im 4. Jh.) und hell. Brunnenhaus | 71. Marienkirche mit Baptisterium und Episkopium |
| 8. Klass. Grab | 27. Thermen am »Staatsmarkt« (1. Jh. n. Chr.?) | 41. Latrine und »Freudenhaus« (2. Jh. n. Chr.) | 55. Arkadiane (5. Jh. n. Chr.), Osttor | 72. Kaiserkulttempel Hadrians (Olympieion?) |
| 9. Arch.-klass. Gräber | 28. Dorisches Propylon | 42. Hanghaus 1 | 56. Viersäulenbau (6. Jh. n. Chr.) | 73. Byz. Peristylhaus |
| 10. Byz. Aquädukt | 29. »Staatsmarkt« mit Tempel (divus Iulius und dea Roma?) | 43. Hanghaus 2 | 57. Exedra-Brunnen (4./5. Jh. n. Chr.) und »Kirche« | 74. Byz. Brunnenhaus |
| 11. Koreossoshafen | 30. Basilike Stoa (13 n. Chr.) | 44. Oktogon (1. Jh. v. Chr. Grab der Arsinoe IV.?) und »Heroon« (2./1. Jh. v. Chr.) | 58. Kaimauer, südl. Hafenbereich | 75. Akropolis |
| 12. Wehrmauer in Koreossos | 31. Buleuterion (Bestand aus dem 2. Jh. n. Chr.) / »Odeion« | 45. Rundgrab am Bülbüldag (1. Jh. v. Chr.) | 59. Südl. Hafentor (3. Jh. n. Chr.) | 76. Severerzeitl. Temenos (»Macellum«) |
| 13. Felsheiligtum (Meter od. Kybele, ab 5. Jh. v. Chr.) | 32. Temenos für Augustus und Artemis Ephesia (?) und Prytaneion (A. 1. Jh. n. Chr.) | 46. Horologion, Altarbau (1. Jh. n. Chr.) und Hadrianstempel | 60. Mittleres Hafentor (2. Jh. n. Chr.) | 77. Byz. Stadtmauer |
| 14. Byz. Aquädukt | 33. Memmusbau (E. 1. Jh. v. Chr.) und Hydreon (3. Jh. n. Chr.) | 47. Hell. Peristylhaus und »Celsusbibliothek« (2. Jh. n. Chr.) | 61. Nördl. Hafentor | 78. »Felsspalttempel« (4./3. Jh. v. Chr.) |
| 15. Siebenschläfer-Coemeterium (A. 3. Jh. v. Chr.) | | | 62. Marktbauten am Hafen (2. Jh. n. Chr.) | 79. Stadion (1. Jh. n. Chr.) |
| 16. Hell. Stadtmauer (A. 3. Jh. v. Chr.) | | | 63. Hafenthermen (1. Jh. n. Chr.?) | 80. Kirche im Stadion-Nordtor (6. Jh. n. Chr.) |
| 17. Damianusstoa (2. Jh. n. Chr.) und Prozessionsstraße, gedeckt | | | 64. Hafengymnasium (1. Jh. n. Chr.) | 81. Vediovgymnasium (2. Jh. n. Chr.) |
| 18. Magnesisches Tor | | | | 82. »Koreossches Tor«, a: hell., b: byz. |
| 19. Ostgymnasium (2. Jh. n. Chr.) | | | | |



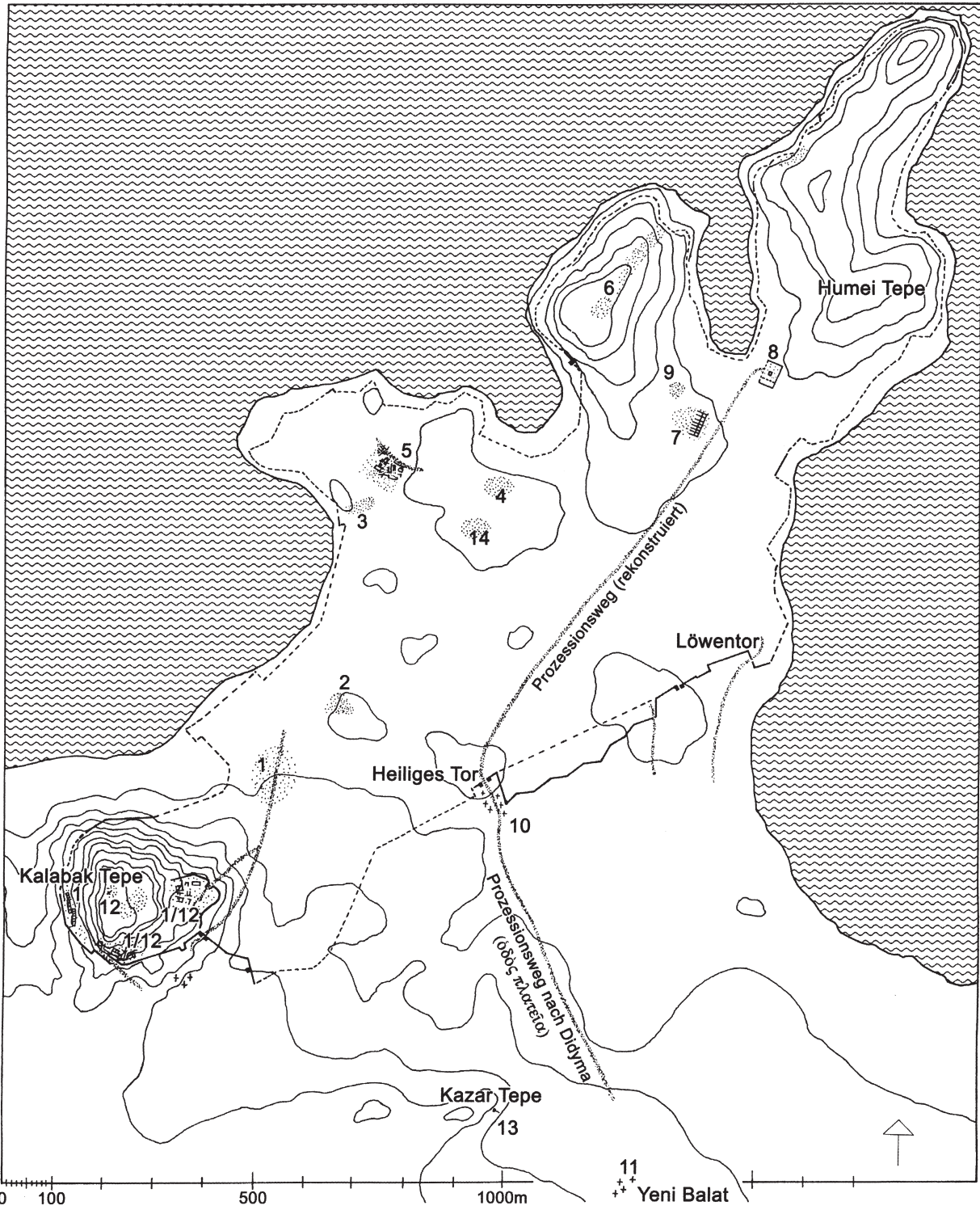
a Ephesos, Historische Topographie. Detaildarstellung der Siedlung zwischen Ayasoluk und Bülbüldag nach Scherrer



b Ephesos, Artemision. Tempel C, Kubus, Hekatompedos und Kultbildbasen am Ende des 7. Jhs. v. Chr. nach Bammer

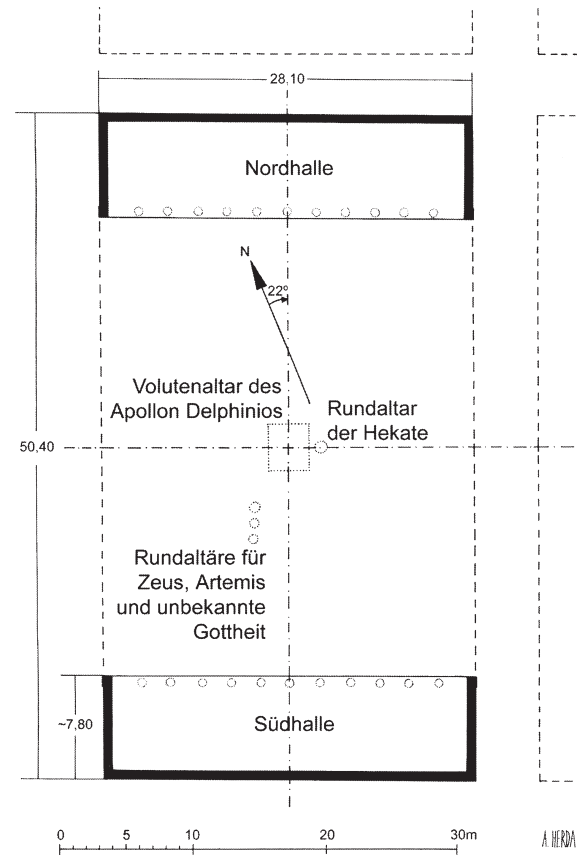


Milet, Verlauf der Heiligen Strasse von Milet nach Didyma

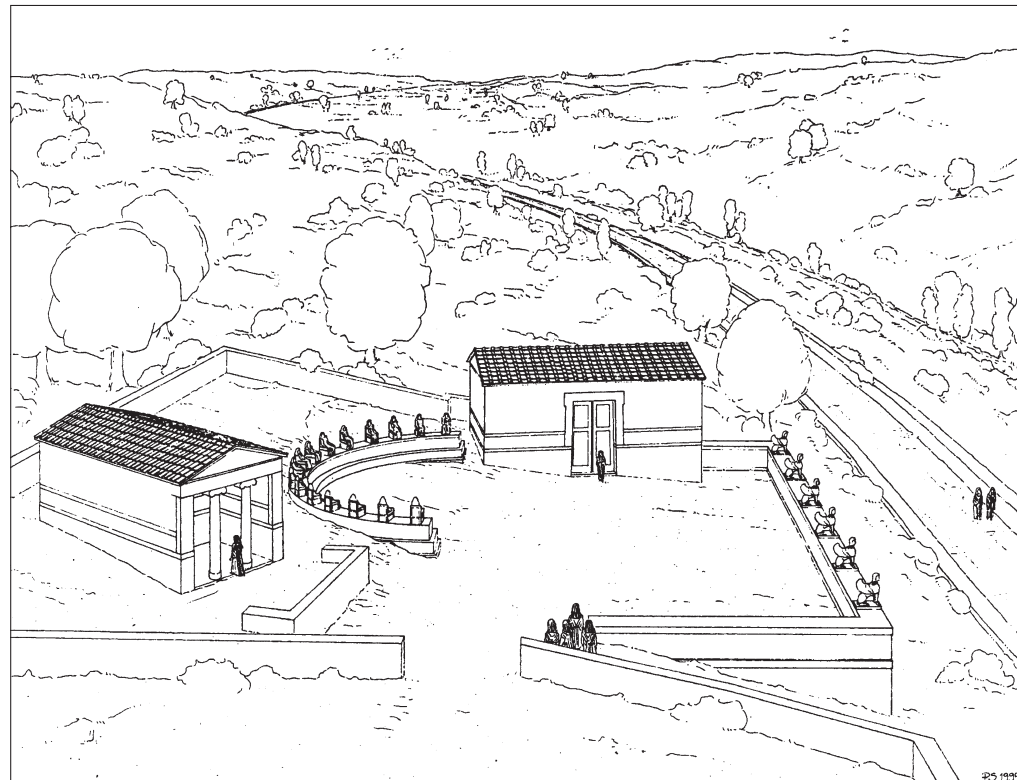


Milet, Lageplan der archaischen Fundgebiete mit ungefährem Verlauf der Heiligen Strasse nach Herda

Tafel 9

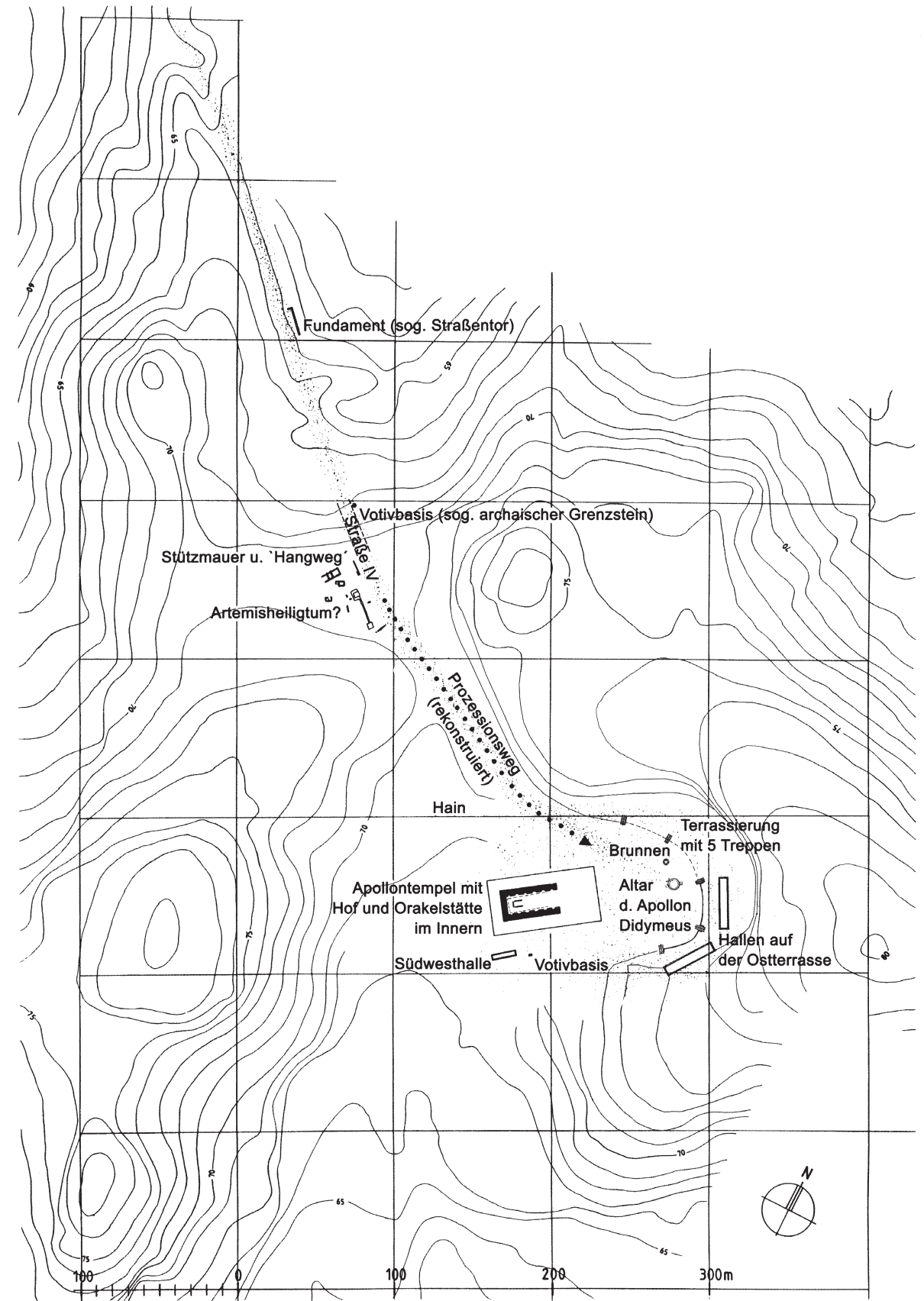


a Milet, Delphinion. Rekonstruierter Grundriss der spätarchaischen Phase nach Herda

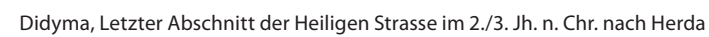


b Milet, Der archaische Kultbezirk an der Heiligen Strasse auf dem Akron. Rekonstruktionszeichnung von Schneider

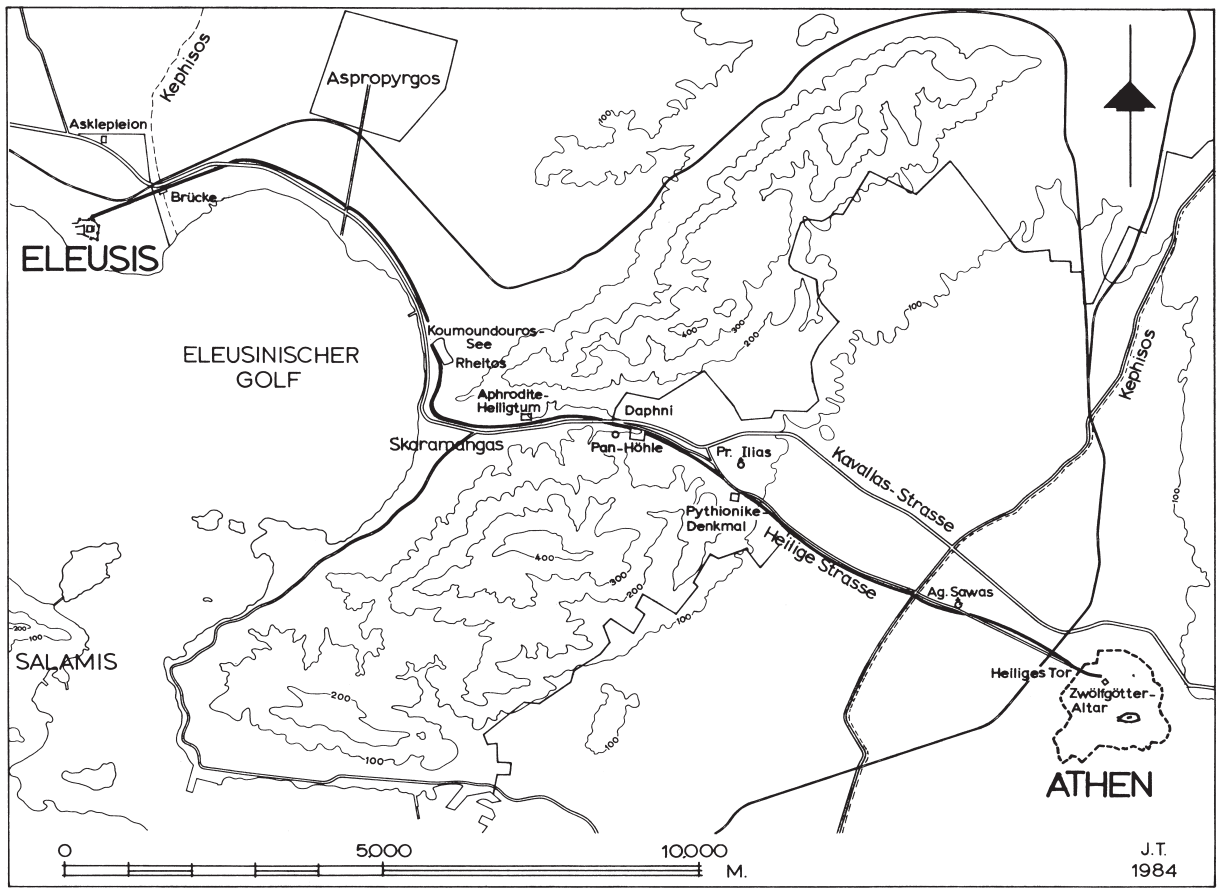
Tafel 10



Didyma, Plan von Didyma im 6. Jh.v. Chr. nach Herda

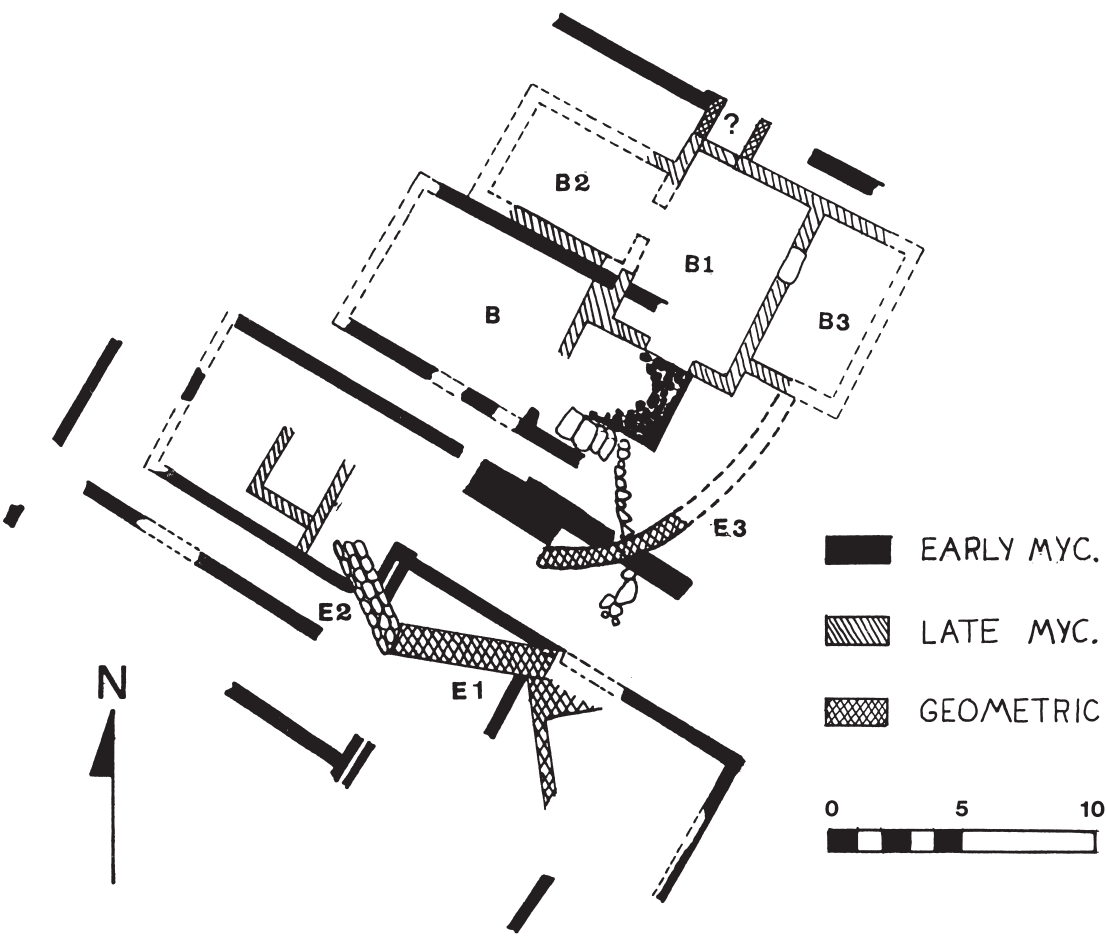


Tafel 13

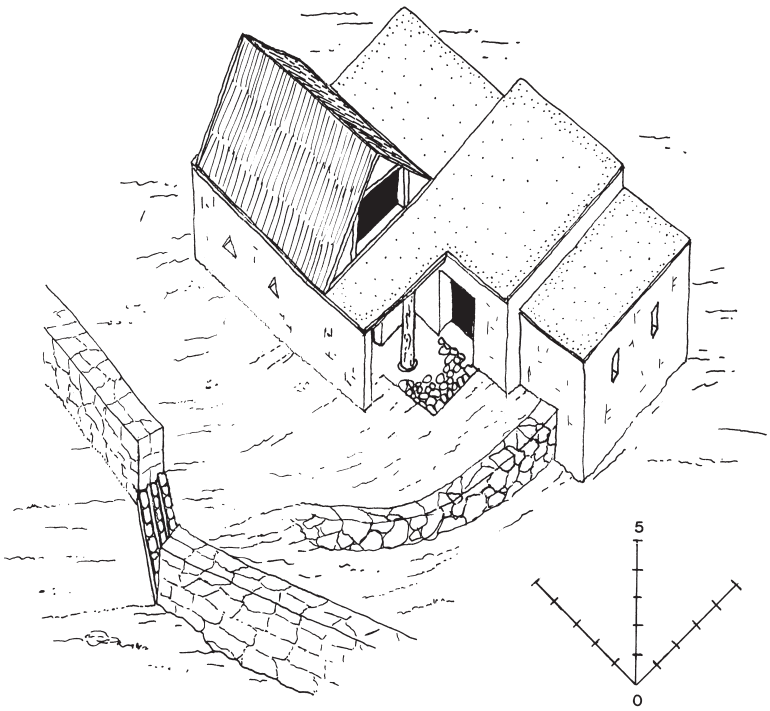


Athen, Verlauf der Heiligen Strasse vom Zwölfgötter-Altar bis zum Heiligtum von Eleusis nach Travlos

Tafel 14

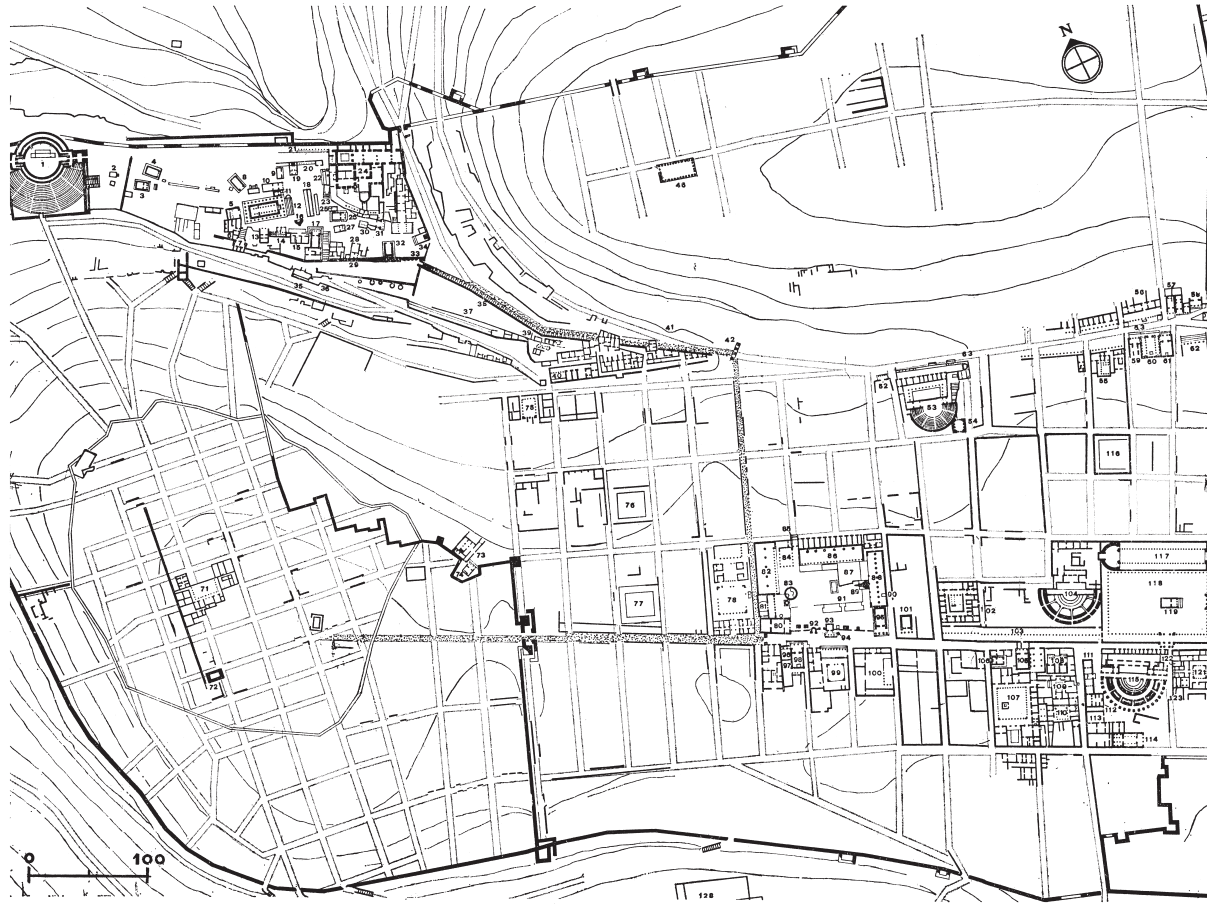


a Eleusis, Plan des Heiligtums mit den mykenischen und geometrischen Mauerstrukturen



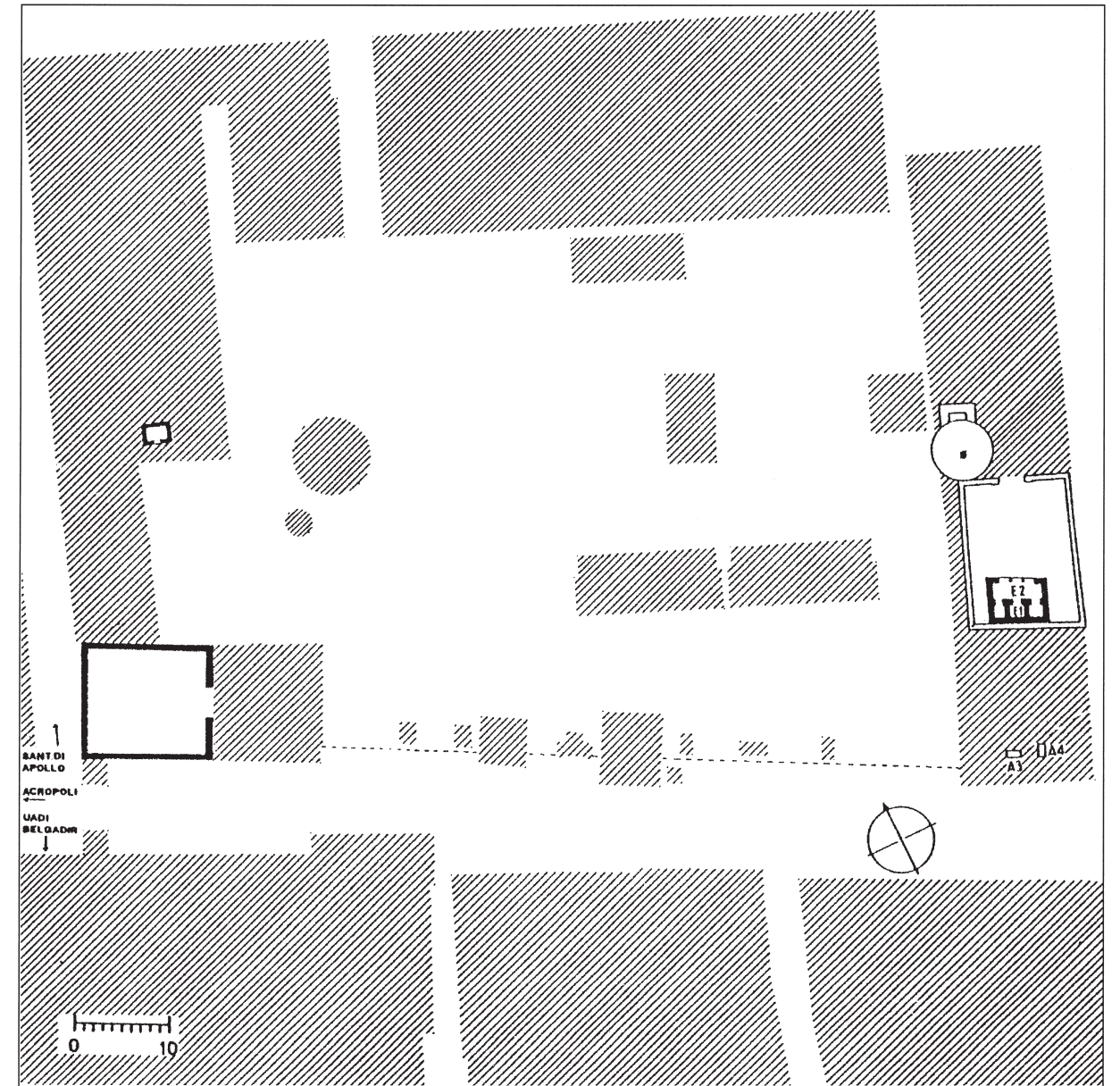
b Eleusis, Das spätgeometrische Heiligtum. Perspektivische Rekonstruktion von Mazarakis Ainian

Tafel 15

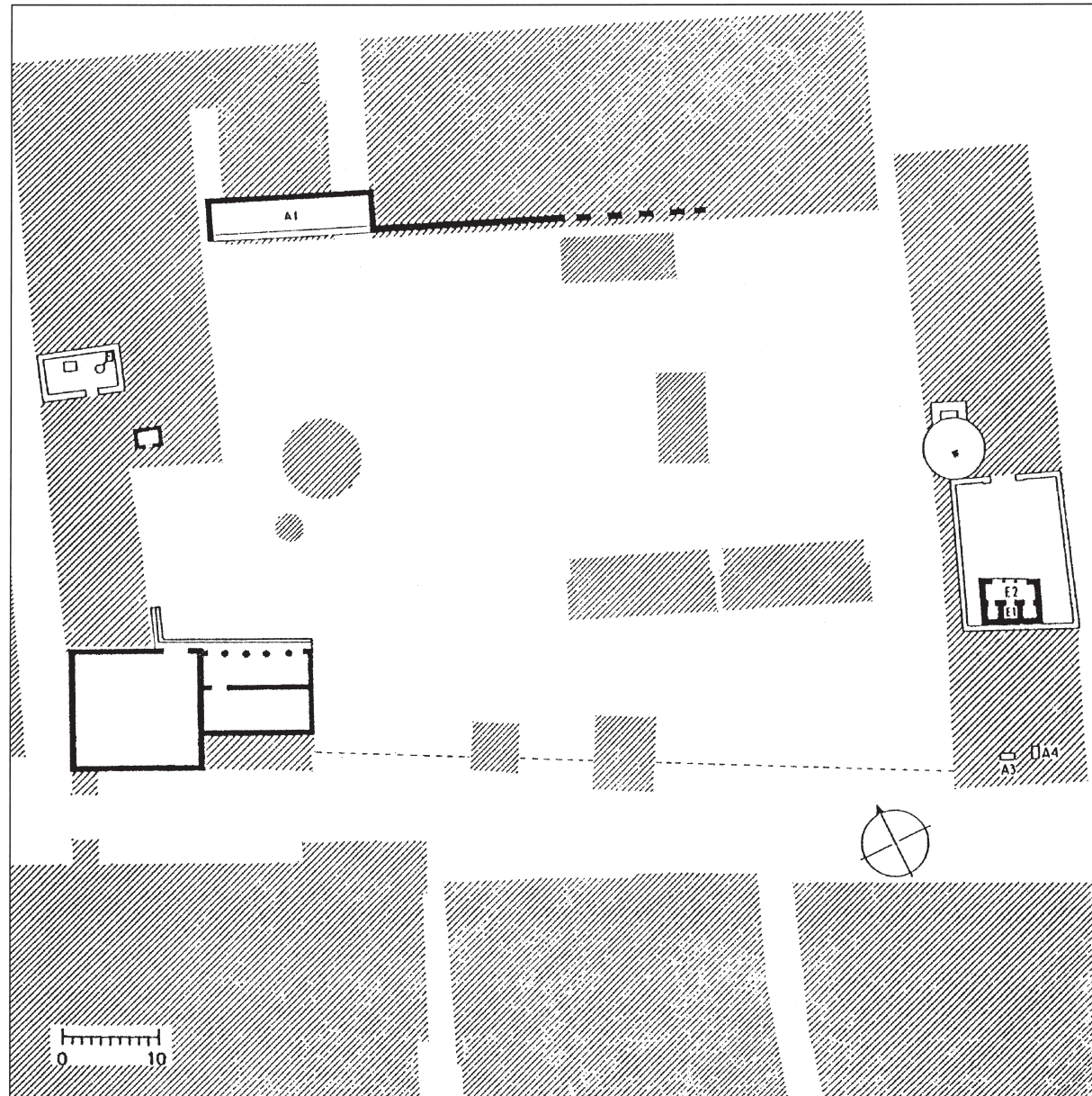


Kyrene, Stadtplan mit Verlauf der Skyrota nach Bacchielli

Tafel 16



Kyrene, Plan der Grossen Agora mit den ältesten Sakralbauten (Apollonheiligtum im Südwesten sowie Ophelesheiligtum und Altäre 3 und 4 im Südosten)



Kyrene, Plan der Grossen Agora im dritten Viertel des 6. Jhs. v. Chr. mit Säulenhalle im Norden, Prytaneion im Südwesten und Heroon Battos I im Osten