

Einleitung

Ἔτι δόγμα Ζήνωνός ἐστιν ἱερά θεῶν μὴ οἰκοδομεῖν. ἱερὸν γὰρ μὴ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον οὐκ ἔστιν: οἰκοδόμων δ' ἔργον καὶ βαναύσων οὐδὲν ἔστι πολλοῦ ἄξιον. οἱ δὲ ταῦτ' ἐπαινοῦντες ὡς εὖ ἔχοντα μυοῦνται μὲν ἐν ἱεροῖς, ἀναβαίνουσιν δ' εἰς ἀκρόπολιν, προσκυνοῦσιν δὲ τὰ ἔδη καὶ στεφανοῦσιν τοὺς ναοὺς, οἰκοδόμων ὄντας ἔργα καὶ βαναύσων ἀνθρώπων. εἴτα τοὺς Ἐπικουρείους ἐλέγχεσθαι δοκοῦσι θύοντας θεοῖς, αὐτοὶ δὲ μᾶλλον ἐλέγχονται θύοντας ἐπὶ τῶν βωμῶν καὶ τῶν ἱερῶν, ἃ μὴτ' εἶναι μὴτ' οἰκοδομεῖσθαι δεῖν ἀξιοῦσιν.

Weiterhin lehrt Zenon, dass man keine Heiligtümer für die Götter bauen solle. Denn ein Heiligtum sei nicht viel wert und nicht heilig und als das Werk von Architekten und Handwerkern auf keinen Fall etwas besonders Wertvolles. Während die Stoiker diese Aussagen auf der einen Seite als zutreffend loben, lassen sie sich auf der anderen Seite an den heiligen Stätten in die Mysterien einweihen, gehen auf die Akropolis hinauf, bringen den Statuen ihre Verehrung entgegen und bekränzen die Tempel, obwohl es sich doch um Werke von Architekten und menschlichen Arbeitern handelt. Sie glauben zwar, dass die Epikureer sich selbst widersprechen, weil sie Göttern Opfer darbringen; sie selbst aber widersprechen sich noch viel mehr, indem sie Opfer an den Altären und in den Heiligtümern darbringen, die ihrer Auffassung nach nicht vorhanden sein oder nicht gebaut werden dürfen¹.

In diesen wenigen Zeilen Plutarchs spiegelt sich ein antiker Diskurs über die Bedeutung und Beurteilung von gebauten Heiligtümern generell und speziell von Tempelbauten wider, der insbesondere durch den Begründer der Stoa und damit in hellenistischer Zeit geführt wurde². Ähnlich, wie dies gleichzeitig auch für Kultbilder als Wiedergabe der Götter in anthropomorpher Form diskutiert wurde³, warf Zenon die Frage auf, inwieweit von Menschenhand geformte Objekte dem göttlichen Wesen gerecht werden können.

Aus seiner pointierten Kritik, die auch in anderen Texten zitiert wird⁴, lässt sich aber im Umkehrschluss ein offensichtlich breit verankertes Verständnis der Sakralarchitektur und damit auch des architektonisch gestalteten Kultbaus als ein nicht nur künstlerisch besonders wertvoller, sondern in Analogie zu den Heiligtümern generell auch heiliger Ort ablesen⁵. Dieser wird in seiner Funktion als Aufbewahrungsort des Kult-

bildes selbst geschmückt und verehrt. Gleichzeitig zeigt sich, dass dieser Umgang mit dem Heiligtum, dem Kultbild und dem Tempel sogar bei seinen Kritikern⁶ eine unhinterfragte Selbstverständlichkeit, ja sogar ein Bedürfnis darstellte, wie Plutarch anprangert.

Ein solches Bedürfnis nach einem angemessenen Ort für die Verehrung einer Gottheit wird andernorts fast programmatisch in einer hellenistischen Inschrift aus Oropos (nach 229 v. Chr.) formuliert, in der die Reparaturarbeiten im Heiligtum aufgelistet werden:

εἰς δὲ τὴν ἐπισκευὴν τούτων πάντων βούλεσθαι τοὺς συνεληλυθότας εἰσενεγκεῖν καθότι ἕκαστος δυνατός ἐστιν· ὅπως ἂν ἐπισκευασθέντων τούτων τῷ θεῷ ἔχῃσι χρᾶσθαι κοινεῖ πάντες οἱ βουλόμενοι τῷ ἱερῷ ...

... dass für die Sanierung all dieser Dinge die Vereinsmitglieder eine Spende leisten wollen, soweit es ein jeder vermag, damit, nachdem alle diese Dinge für den Gott wieder instand gesetzt worden sind, alle die das Heiligtum benutzen wollen, sie gemeinsam gebrauchen können⁷.

Es wurde also zum einen direkt für die Gottheit gebaut, zum anderen sollte ein Ort (wieder-)entstehen, der dem gemeinschaftlichen Gebrauch zur Verfügung stehen sollte. Dass hier die Bezeichnung des Ortes als ἱερόν explizit auch den Tempel miteinbezog, wird unter anderem dadurch deutlich, dass ein Großteil der Arbeiten am und im Tempel stattfanden und auch die Inschrift selbst später im Tempel neben dem Kultbild aufgestellt und also im Innenraum rezipiert werden sollte.

Diesen Gebrauch des gemeinschaftlichen Tempels in der griechischen Kultur zu rekonstruieren, ist das Ziel der vorliegenden Arbeit. Dass die oft qualitätsvolle monumentale Architektur, ihre hervorgehobene topographische Positionierung und – vor allem in Archaik und Klassik – aufwändige Ausstattung mit Bauskulptur ihnen eine zentrale Rolle als Identifikationspunkt, als Erinnerungsort und auch als Landmarke in der antiken, vor allem städtischen Gesellschaft sicherte, ist bereits häufig betont worden. Dagegen wird in der folgenden Studie der Fokus auf die bislang kaum beachtete Verwendung

1 Plut. De Stoic. 1034, b–c. Übersetzung nach Nickel 2014, 387 (leicht verändert).

2 Zum Diskurs und der konkreten Position Zenons zusammenfassend: Bees 2011, 247–254.

3 s. u. Anm. 359.

4 z. B. Clemens Alex. Strom. V, 12, 76; Epiphanius adv. haeres. III, 2, 9.

5 Bees 2011, 247 f. zeigt auf, dass Zenons Position auch als Abgrenzung zu Platon (v. a. Leg. 778c) verstanden werden kann, der die heiligen Stätten gezielt im Zentrum der Stadt und damit in die

Nähe der Entscheidungsträger als Kontroll- und Legitimierungsin-
stanz positionieren will.

6 Im folgenden wird das generische Maskulinum als geschlechtsneutrale Form verwendet und bezieht sich explizit nicht nur auf männliche Akteure.

7 IG II² 1322, Z. 6–10, Übers. Meier 2012, 203–205. In ähnlicher Weise wird ein privat errichteter Tempel der Aphrodite auf Anaphe nach Vollendung zum gemeinschaftlichen Bau erklärt: IG XII 3, 248 Z. 1–2 = LSCG 129: [συντε/λεσ]θέν[τ]ο[ς] δὲ τοῦ ναοῦ ἔστω δαμόσι[ο]ς [κα]/-θότι καὶ ὁ θεὸς ἔ[χρη]σε[ν]; Nachdem der Tempel vollendet worden ist, soll er gemäß dem Orakelspruch des Gottes ein öffentliches Gebäude sein. Übers. Meier 2012, 280.

vor allem der Innenräume und ihrer Ausstattung gelegt. Mit Hilfe einer umfassenden Zusammenstellung und Beurteilung der überlieferten Handlungen und ihrer räumlichen Disposition soll versucht werden, den griechischen Tempelinnenraum als Handlungsraum zu charakterisieren.

Forschungsgeschichte I: Die Betretbarkeit griechischer Tempel

Die Geschichte der Erforschung griechischer Innenräume und ihrer Nutzung ist untrennbar mit der Einschätzung über die Betretbarkeit dieser Räumlichkeiten verbunden, die sich in den letzten 120 Jahren stark veränderte.

In vielen Studien des frühen und mittleren 19. Jhs. galt die Betretbarkeit griechischer Tempel noch als unhinterfragte Selbstverständlichkeit⁸. Gleichzeitig existierte jedoch auch die gegenteilige These, dass grundsätzlich nur Priester Zugang zum Inneren des Tempels hatten⁹. Am Ende des 19. Jhs. wurde dieses Problem durch Stengel in seinem kenntnisreichen Handbuch über „die griechischen Kultusaltertümer“ aufgegriffen und erstmalig eingehender diskutiert. Er stellte einige wichtige epigraphische und literarische Textstellen vor, wobei er nicht immer konsequent zwischen Tempel (ναός) und Heiligtum (ἱερόν) trennte. Er konstatierte: „Wie manche heilige Bezirke und ἱερά waren auch viele Tempel nur bestimmten

Personen oder zu bestimmten Zeiten zugänglich, während zu anderen der Zutritt jedem ohne weiteres freistand“¹⁰.

Kurz darauf sammelte und analysierte Hewitt (1909) die bei Pausanias erwähnten Zugangsbeschränkungen zu Heiligtümern und Tempeln. Er konnte zeigen, dass die nicht seltenen Einschränkungen der Zugänglichkeit zu heiligen Bereichen zumeist bei Kulturen mit vorgriechischen bzw. orientalischen Wurzeln zu finden sind. Auch wenn er den Umkehrschluss nicht explizit formulierte, kam er also zumindest implizit zu einem ähnlichen Ergebnis wie Stengel. In den 1950er Jahren sammelte schließlich Sokolowski im Rahmen seiner Edition der griechischen sog. Sakralgesetze epigraphische Belege, die von der Öffnung von Tempeln sprachen¹¹.

Obwohl also bereits seit dem späten 19. Jh. viele wichtige Argumente publiziert und besprochen waren und auch in der Folgezeit weitere Argumente beigetragen wurden, setzten sich diese Erkenntnisse nicht durch. Vielmehr findet sich weiterhin die These der Unbetretbarkeit in vielen Arbeiten als feststehendes Postulat wieder, ohne dass auf eine einschlägige diesbezügliche Studie verwiesen würde oder eine erneute Diskussion der Quellen stattfände¹². Weder die Ausführungen Stengels noch Hewitts oder Sokolowskis wurden rezipiert bzw. konsequent angewendet.

Ohne Kenntnis der genannten Autoren beschäftigte sich daher Corbett 1970 erneut mit dieser Frage. Auf der Grundlage vor allem einiger literarischer Textstellen, aber auch weniger archäologischer Argumente kam er erneut zu dem vorsichtigen Schluss, dass die Annahme eines generellen Zutrittsverbots zur griechischen Cella nicht haltbar sei. Auch diese Ausführungen wurden jedoch zunächst kaum wahrgenommen. Vielmehr ist die archäologische Forschung noch in den 70er und 80er Jahren weiterhin von dem Postulat der Unbetretbarkeit griechischer Tempel geprägt, das bis in die 2000er in Lexika und Handbüchern wiederholt wurde¹³.

8 So etwa Hegel in seiner Beschreibung des griechischen Tempels als Ort „ernstlosen, heiteren, müßigen, geschwätigen Verweilens (...) [der] mehr auf ein Umherstehen, Hin- und Wiederwandeln, Kommen und Gehen als auf die konzentrierte innere Sammlung einer ringsum eingeschlossenen, vom Äußeren losgelösten Versammlung eingerichtet ist“: G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik (gehalten 1820–1829) 10, 320–321. Aber auch in archäologisch/alterskundlichen Handbüchern lässt sich eine ähnliche Haltung beobachten: Durm 1910, 366 schließt darauf aufgrund der wenigen expliziten Zugangsbeschränkungen bei Pausanias. Allerdings erwähnt er dann durchaus auch explizit den begrenzten Platz im Inneren, eine Tatsache, die anzeige, dass Tempelinnenräume nicht für größere Versammlungen dienten. Entsprechend referiert er bei der Beschreibung einzelner Tempel sehr konsequent die zumeist literarisch überlieferte Innenausstattung: z. B. Durm 1892, 41 f. Ähnlich auch noch später: Durm 1910, 230. 235–237. 240–242. 366–367. 432–435. Bötticher 1874 und Bötticher 1881, bes. 433. 477 geht ebenfalls v. a. implizit von einer Betretbarkeit aus, ohne auf diesen Aspekt näher einzugehen oder ihn zu diskutieren.

9 Einige Beispiele zusammengestellt bei Paliompeis 1996, 437 Anm. 1847. Unklar ist, worauf dieses Postulat beruht. Denkbar wäre, dass es zumindest auch auf falsch verstandenen antiken Textstellen fußt. Denn tatsächlich gibt es eine große Menge griechischsprachiger Textquellen, die die Abgeschlossenheit eines Tempels (ναός) explizit betonen. Die meisten, aber nicht alle, stammen aus frühchristlicher Zeit und sind im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung bzw. Abgrenzung des christlichen Glaubens gegenüber den früheren Religionen zu sehen. Allerdings beziehen sich diese Quellen in allen Fällen auf den jüdischen oder seltener, vor allem aus der alexandrinischen Tradition herrührend, auf ägyptische oder andere, nicht-griechische Tempel, z. B. Lukian. Syr. Dea 31; Greg. Nyss. anim. et res. 16; Theod. in psal. XXVIII, B. Möglicherweise wurden diese Beschreibungen unhinterfragt auf die gleichzeitigen griechischen Tempel übertragen.

10 Stengel 1920, 28. [Erstauflage 1890]. Ihm folgt beispielsweise Wächter 1910, bes. 6 f., den aber im Folgenden vor allem die Zugangsbeschränkungen interessieren.

11 LSAM (1955), S. 21.

12 z. B. Dinsmoor 1950, 49; Koch 1951, 18–21; Berve – Gruben 1961, 109 (gleichlautend auch noch in Gruben 2001, 8); Kähler 1964, bes. 32; Zinserling 1968, 817 f.; Gladigow 1985/86, 116 f. Differenzierter und mit der Nennung einiger wichtiger Quellen geht Nilsson 1967, 75–77 [Erstauflage: 1941] an das Problem heran. Zwar zeigt er, dass einige Tempel betretbar waren, betont aber vor allem die Abgeschlossenheit vieler Tempel, so dass sich letztlich das Bild eines überwiegend nicht betretbaren Tempels ergibt. Oft wird die Frage gar nicht angesprochen, sondern es wird nur hervorgehoben, dass der Tempel im Kult keine Rolle spielte, z. B.: Tomlinson 1976, 27 f.; Coldstream 1985, 68. Nach Boardman u. a. 1966, 37 fanden im Tempel als Kulthandlungen nur die Waschung und Bekleidung des Kultbildes statt, ansonsten diente er als Schatzhaus.

13 z. B. Bruit Zaidman – Schmitt Pantel 1995, 58 f.; Bremmer 1996, 41; DNP 12, 1 (2002) 114 s. v. Tempel (C. Höcker); Durando 2004, 170 f. [ital. Originalausgabe: 2004]; Gaifman 2006, 259 f. In der historischen Forschung wurden die Ergebnisse eher wahrgenommen, z. B. Burkert 1977, 153; Price 1999, 57 f., die die Betretbarkeit als gegeben ansehen, dennoch dem Tempel keine große Bedeutung für die Kultausübung zusprechen. Eine ähnliche Meinung

In den 90er Jahren aber begann sich zunehmend das Bild zu ändern. Wichtig sind vor allem zwei Arbeiten. 1996 schloss Paliompeis eine Studie zur Statuen- und Malereiausstattung in griechischen Tempeln ab. Vor dem Hintergrund der Frage nach den Rezipienten dieser Statuen gab er einen umfassenden Überblick über die Forschungssituation mit Verweis auf Stengel und Corbett und ergänzte weitere vor allem archäologische Argumente, die für eine Betretbarkeit der Tempel sprechen¹⁴. Allerdings nutzte auch er mehrfach Textstellen, in denen durch die Verwendung des Begriffes τὸ ἱερόν der Bezug konkret auf den Tempel nicht abschließend gesichert ist und auf die daher die Beweisführung in einer solch heiklen Frage vorsichtshalber nicht aufbauen sollte¹⁵. Trotz dieser Einschränkung stellen seine Ausführungen bislang die umfassendste Studie zu dem Phänomen dar. Sie sind aber bislang nur als Hochschulschrift in geringer Auflage publiziert. Wesentlich wirkmächtiger waren die Ausführungen von Hollinshead Ende der 90er Jahre, die ebenfalls vor allem Corbett rezipierte und seine Erkenntnisse konkret auf archäologisches Material, in ihrem Fall die Adyta griechischer Tempel, anwendete¹⁶. Seit den 2000ern wurde dann das Thema immer wieder in verschiedenen Artikeln aufgegriffen. Basierend auf Corbett und Hollinshead wurden vielfach einzelne weitere archäologische und schriftliche Belege beige-steuert, die jedoch chronologisch sehr divergent sind¹⁷. Obwohl die oben zitierte These Stengels über die grundsätzliche Betretbarkeit der meisten griechischen Tempel inzwischen vielfach als bewiesen akzeptiert wird¹⁸, basiert die Herleitung auf relativ wenigen und eher disparaten Quellen, die in verstreut publizierten Artikeln genannt werden. Einige der herangezogenen Quellen sind zudem als Beweis oder Indiz nicht haltbar, weil sie sich nicht sicher auf den Tempel selbst beziehen. Daher fällt die Beurteilung der Häufigkeit offener, betretbarer Tempel teilweise sehr unterschiedlich aus¹⁹. Da die These einer generellen Betretbarkeit durch eine breitere Bevölkerungsschicht aber für die vorliegenden Überlegungen zu Handlungen im Tempelinnenraum als grundlegende Prämisse gelten muss, scheint es sinnvoll, die Beweisführung auf eine breite Quellengrundlage zu stützen. Entsprechend werden die wichtigsten schriftlichen Quellen in einem eigenen Katalog präsentiert (Teil III: Materialgrundlage) und als Prämisse un-

ten ausführlich besprochen. Tatsächlich wird sich zeigen, dass der Quellenbestand zu diesem Thema deutlich größer ist, als bislang in der Diskussion wahrgenommen wurde²⁰.

Forschungsgeschichte II: Der Tempelinnenraum und seine Ausstattung

Eine erste intensive Beschäftigung mit dem griechischen Tempelinnenraum und seiner Ausstattung und Nutzung wurde bereits 1852 durch Carl Bötticher (hier zitiert in der überarbeiteten Neuauflage von 1881) in seiner zentralen Studie zur „Tektonik der Hellenen“ veröffentlicht. Entsprechend des Forschungsstandes baute seine Untersuchung zum „Tempel in seiner räumlichen Anordnung und Ausstattung“ vornehmlich auf schriftlichen Quellen auf, führte aber dennoch bereits einige der wichtigsten Elemente der Tempelnutzung aus. Bötticher arbeitete insbesondere die zentrale Rolle, die griechische Tempel und ihre Ausstattungsobjekte, allen voran der Opfertisch, im griechischen Kultus spielten, sehr deutlich heraus. Die scharfe zeitgenössische Kritik, die insbesondere seiner grundlegenden ästhetischen Theorie galt²¹, mag verhindert haben, dass die sehr kenntnisreichen, wenn auch im Detail teils fehlerhaften und zudem oft voreilig generalisierenden Darstellungen in der archäologischen Forschung stärker rezipiert wurden.

Entscheidender für das weitgehende Ignorieren der Ergebnisse Böttichers war aber sicherlich das oft kategorische Postulat der Unbetretbarkeit griechischer Tempel, das sich gegen Ende des 19. Jhs. zunehmend durchsetzte. Es stellt die Grundlage dafür dar, dass Tempelinnenräumen generell keine gesonderte Aufmerksamkeit geschenkt wurde. So verwundert es auch nicht, dass eine von Roux²² Anfang der 1980er Jahre vorgeschlagene Unterscheidung in Ritualbauten (temples-sanctuaires) und Schatzhäuser (temples-trésors) vor allem in der deutsch- und englischsprachigen Forschung kaum rezipiert wurde.

Vielmehr konzentrierte sich die archäologische Forschung des ausgehenden 19. und vor allem des 20. Jhs. vornehmlich auf die Beschreibung der äußeren Erscheinung des Tempels, der als eigenständiger, skulpturaler Baukörper aufgefasst wurde. Wichtige methodische Grundlagen waren zum einen die bauhistorische Aufarbeitung der Einzelbefunde bzw. die Rekonstruktion der zugrundeliegenden Proportions- bzw. metrischen Systeme²³, zum anderen der Vergleich insbesondere der Tempelgrundrisse und -aufrisse mit dem Ziel, eine diachrone Entwicklung griechischer Tempel nachzuzeichnen²⁴.

bereits bei Harder 1962, der vor allem von Sakralgesetzen ausgeht. Aber auch in diesem Bereich wird noch bis zuletzt immer wieder die eingeschränkte Betretbarkeit betont: etwa Meister 2016, 219.

14 Paliompeis 1996, 437–447.

15 z. B. Paliompeis 1996, 441 f. Anm. 1868–1870.

16 Hollinshead 1999, bes. 207 f. Sie stützt sich überwiegend auf Pausanias und archäologische Argumente.

17 z. B. Scheer 2000, 67 f.; Krumeich 2008, 73. 76; Mylonopoulos 2011, 285–288; Steuernagel 2015a, 80; Steuernagel 2015, 371 f.; Sporn 2015.

18 z. B. Spawforth 2006, 74; Steuernagel 2009, 120; von Hesberg 2015; Koenigs 2015, 140–142; Miles 2016, bes. 219 f.; Roels 2018, 225 f.; Williamson 2018, 311.

19 Mylonopoulos 2011, 288 beispielsweise geht davon aus, dass die meisten Tempel die meiste Zeit über geschlossen waren. Ähnlich auch NGSL 2, S. 74. Williamson 2018, 311 dagegen geht zuletzt von überwiegend offenen Tempeln aus.

20 s. u. Anm. 57.

21 Exemplarisch sei hier die umfassende Kritik von Streiter 1896 angeführt.

22 Roux 1984, bes. 159–166; Roux 1979, 110–112.

23 Dieser Ansatz lehnt sich letztlich bereits an die antike Architekturtheorie an: Vitruv. VII, Vorrede 11–12; 14.

24 Vgl. auch den forschungshistorischen Überblick bei Steuernagel 2009, 115–118. Der oben skizzierte Forschungsansatz liegt spätestens seit dem einschlägigen Werk von Gruben 2001, das in verschiedenen Neuauflagen auf Berve – Gruben 1961 aufbaut, den meisten Handbüchern zur griechischen Architektur zu Grunde. s. z. B. Knell 1988 [Erstauflage 1980]; Lauter 1986. Ähnlich bereits

Erst seit den späten 80er bzw. seit den 90er Jahren des 20. Jhs. verlor das Postulat der Unbetretbarkeit seine Wirkung und entsprechend rückte seit dieser Zeit der Innenraum mehr in den Fokus der Forschung. So entstanden einige wichtige Studien, die anhand ausgewählter Beispiele die architektonische Disposition der Innenräume in den Blick nahmen und sie insbesondere in Bezug auf ihre Raumwirkung und die dadurch ableitbaren Inszenierungsstrategien des Kultbildes auswerten²⁵. Hinzu kommt eine Reihe von Untersuchungen, die einzelne Objektgattungen in den Blick nehmen, z. B. Kultbilder²⁶, anderweitige Statuenaufstellungen²⁷, Kulttische²⁸, Kultbildschranken²⁹, Thesauroi³⁰ und Zugangsrampen³¹. Diese Arbeiten beruhen zwar auf einer breiten Materialvorlage, untersuchen die Einzelphänomene jedoch weitestgehend isoliert.

beispielsweise Plommer 1956. Ein solches vornehmliches Interesse an der Formentwicklung spiegelt sich aber auch bereits in den beiden frühen Untersuchungen zu Tempelinnenräumen aus den 40er Jahren wider: Lappo-Danilewski 1941 widmete sich vor allem der Rekonstruktion der inneren Säulenstellung und deren Maßsystemen aus architekturhistorischer Sicht. Scranton 1946 beschrieb die Raumwirkung der Innenräume mit ihrer architektonischen Gestaltung. Tatsächlich ging letzterer, ebenfalls ohne Diskussion, aufgrund der Gestaltung der Räume von einer Betretbarkeit der Tempel aus und deutete die verschiedenen Gestaltungsformen als eine Inszenierung eines Prozessionsweges. Trotzdem wird auch bei ihm die aus der architektonischen Form eher intuitiv erschlossene Funktion bzw. Nutzung des Tempelinnenraumes nicht explizit diskutiert oder durch weitere Quellen belegt. Wichtige Überlegungen zur Rolle des Innenraumes im Planungsvorgang griechischer Tempel sind schließlich Zinserling 1957; Zinserling 1968; Zinserling 1977 zu verdanken. Obwohl er sich explizit gegen eine Sichtweise auf den Tempel als reine Außenfassade wendet, folgt er dennoch dem Postulat der Unbetretbarkeit, so dass die von ihm herausgearbeitete Gestaltung des Innenraumes s. E. lediglich die Gottheit als Adressat hat. Die 1974 von Schwandner formulierte Forderung, bei der Beurteilung und Betrachtung der Grundrissdispositionen stärker die (rituelle) Nutzung der Tempel mit zu berücksichtigen, steht daher in der Zeit gänzlich isoliert und wurde in keiner Form aufgegriffen, vielleicht auch wegen der rein skizzenhaften Ausführung und dem wenig prominenten Publikationsort. Zu Recht erkannte er aber bereits, dass nur ein interdisziplinärer Ansatz eine Beantwortung der Fragen nach den Nutzungskonzepten von griechischen Tempeln erbringen kann.

Dank der oben genannten intensiven Bemühungen ist die Erforschung der formalen Charakteristika bzw. Proportionssysteme griechischer Tempel sehr weit fortgeschritten. Dennoch sind viele wichtige Bauten noch immer nur unzureichend bauhistorisch aufgenommen und untersucht. Insbesondere die Aufbereitung alter Grabungsbefunde, wie sie zuletzt beispielsweise Vorbildlich für das Athenheiligtum von Priene (Koenigs 2015; Hennemeyer 2013) oder für das Heraklesheiligtum von Kleonai (Mattern 2015) vorgelegt wurde, stellt daher weiterhin eine zentrale Forschungsaufgabe dar.

25 s. z. B. von Hesberg 1994, 72 f.; Cain 1995; Leybold 2005; von Hesberg 2007; Mattern 2015, bes. 105–127.

26 Laubscher 1960; Faulstich 1997; Damaskos 1999; Scheer 2000; Bettinetti 2001; Mylonopoulos 2010; Osborne 2011, 185–215; Eich 2011; Steuernagel 2015a.

27 Paliompeis 1996; Sporn 2014.

28 Gill 1991.

29 Mattern 2007; Mylonopoulos 2011.

30 Kaminski 1991.

31 Sporn 2015.

Vielen rein bautypologischen Untersuchungen griechischer Architektur liegt implizit eine bis in die 70er Jahre des letzten Jahrhunderts gültige Vorstellung von Raum zu Grunde, nach der der physische, architektonische Raum als statischer Hintergrund oder sogar unbeweglicher Behälter galt, in dem sich Handeln abspielt. Raum hat nach dieser Auffassung eine vom menschlichen Bewusstsein und Handeln unabhängige Existenz.

Demgegenüber ist in den letzten Jahrzehnten, vor allem im Zuge des sog. Spatial Turn³² und unter dem Stichwort des sozialen Raumes³³, die Relationalität von Raum betont worden. Bereits 1974 hat Henri Lefebvre postuliert, dass Räume, gerade Repräsentationsräume, durch kommunikative Prozesse konstruiert werden, indem Objekte symbolisch verwendet und erfahren werden³⁴. Dem Begriff des Raumes ist so in der Soziologie eine praxisbezogene Dimension immanent.

Die Bedeutung von Handlungen, gerade auch von sozial normierten und routinisierten Praktiken, als ein entscheidender Träger des Sozialen ist aber seit den 1990er Jahren im Zuge des sog. Practice Turn verstärkt in den Blick soziologischer Theoriebildung gerückt³⁵. Es wird postuliert, „dass sich die soziale Welt aus sehr konkret benennbaren, einzelnen, dabei miteinander verflochtenen Praktiken (im Plural) zusammensetzt“³⁶.

Der Frage nach dem Verhältnis von Praktiken und materiellen Objekten kommt dabei eine Schlüsselrolle zu. Viele Ansätze betonen vor allem die Wechselwirkung zwischen einem durch Objekte und Architektur gestalteten Raum und den darin stattfindenden Handlungen³⁷: Handlungsmuster schaffen räumliche Strukturen, die wiederum Handlungsabläufe beeinflussen oder festschreiben können³⁸. Gestalteter Raum und Handlungen prägen und konstituieren damit gleichermaßen und in Abhängigkeit voneinander den spezifischen Raum³⁹. Das bedeutet, dass für eine retrospektive Charakterisierung und Beurteilung eines spezifischen Raumes nicht nur seine Gestaltung, sondern eben auch explizit die Handlungen berücksichtigt werden müssen.

32 Zusammenfassend: Löw 2001, 158–172, 224–230; Schäfers 2003, 30–42; Bachmann-Medick 2016, 211–243. Einen Überblick über wirkmächtige ältere Ansätze gibt etwa Kuhn 1994.

33 Zusammenfassend: Hauser – Kamleithner – Meyer 2011; Hauser – Kamleithner – Meyer 2013.

34 Lefebvre 2013 [1974].

35 Schatzki – Knorr-Cetina – Savigny 2001; Reckwitz 2003.

36 Reckwitz 2003, 289.

37 Dies entspricht der Unterscheidung von „fixed-feature elements“ bzw. „semifixed-feature elements“ auf der einen und „nonfixed-feature elements“ auf der anderen Seite: Rapaport 1982, 88–101.

38 z. B. Reckwitz 2003, 290 f.; Reckwitz 2002, 207–214 (u. a. mit einer Auseinandersetzung mit Latours Ansätzen); Löw 2001, 169–171; ähnlich bereits Lefebvre 2013 [1974].

39 Daneben gibt es allerdings auch Theorieansätze, die den sozialen Raum gänzlich unabhängig vom physischen Raum sehen. P. Bourdieu beispielsweise sieht unter sozialem Raum eine „unsichtbare, nicht herzeigbare und unanfahbare, den Praktiken und Vorstellungen der Akteure Gestalt gebende Realität“ (Bourdieu 2011 [1989] 310). Aber auch bei ihm ist der angeeignete, also gestaltete Raum zumindest als Spiegelbild des sozialen Raums zu bewerten (Bourdieu 2013 [1991]) und daher diesbezüglich auswertbar.

Dem tragen die altertumskundlichen Fächer, vor allem die Alte Geschichte, Rechnung, indem sie sich in den letzten Jahrzehnten besonders unter dem Aspekt der Performanz intensiv mit antiken Ritualen beschäftigten⁴⁰. Ein Fokus liegt dabei durchaus auf der Erforschung griechischer Heiligtümer als Handlungsraum⁴¹. Die Rolle des Tempelbaus ist aber bislang nicht umfassend erforscht, auch wenn in den letzten Jahren einige einzelne Aspekte thematisiert wurden⁴². Sie haben aber dazu geführt, dass die Frage der Tempelnutzung auch in rezente architektonische Handbücher Eingang gefunden hat. Diesen ersten Synthesen wird ein breites, und belebtes Bild der Tempelinnenraumnutzung verdankt⁴³, das sich aber notgedrungen auf einige wenige, als besonders prägnant angesehene, vielfach allerdings im Detail problematische Beispiele und Aspekte stützt, die oft ohne weitere Diskussion verallgemeinert werden. Daher scheint eine umfassende Beschäftigung mit Tempelinnenräumen und ihren Verwendungsformen notwendig, die die unterschiedlichen Ansätze und Aspekte bündelt und fortentwickelt und vor dem Hintergrund einer deutlich breiteren Materialgrundlage diskutiert.

Quellenlage und Vorgehensweise

Eine retrospektive Rekonstruktion von vergangenen Praktiken, wie sie hier angestrebt wird, ist grundsätzlich nur auf der Grundlage indirekter Reflexe möglich. Dies können einerseits textliche oder bildliche Beschreibungen sein. Andererseits können es materielle Hinterlassenschaften sein, die bei den Hand-

lungen verwendet wurden oder auf die Handlungen durch ihre Existenz und Beschaffenheit Einfluss nahmen.

So bietet jedes (funktionale) Objekt Nutzern grundsätzliche Handlungsoptionen an (Affordanz). Aus der Distribution und Gestaltung der Objekte müsste demnach bis zu einem gewissen Grad auf Handlungsabläufe rückgeschlossen werden können. Allerdings sind die konkreten Verwendungsmöglichkeiten eines Objektes selten auf einen einzigen Aspekt beschränkt und zudem oft situativen oder kulturellen Vorgaben verpflichtet, so dass eine assoziative Auswertung der Affordanz zu keinen belastbaren Ergebnissen führen kann. Entsprechend kann erst die Heranziehung schriftlich (oder bildlich) überlieferter konkreter Handlungs- und Verwendungsformen, mithin eine interdisziplinäre Herangehensweise, eine plausible Eingrenzung ermöglichen.

Eine antike literarische Abhandlung über den Tempel als Handlungsraum existiert aber nicht. Abgesehen von einer weitestgehend verlorenen architekturtheoretischen Literatur, die sich, wie den Zitaten bei Vitruv zu entnehmen ist, vor allem mit der architektonischen Gestaltung und Proportionierung von Tempelbauten befasste, beschränken sich die meisten literarischen Auseinandersetzungen mit dem Phänomen entweder auf eine Beschreibung ausgewählter, besonders berühmter Bauten bzw. der darin enthaltenen Ausstattungsobjekte oder, wesentlich häufiger, auf die Erwähnung zufällig mit einem Tempel verbundener (historischer) Begebenheiten.

Auf ein deutlich größeres Interesse bei griechischen Autoren stießen dagegen die Kultbauten der benachbarten Kulturen, allen voran der ägyptischen Kultur, von denen häufiger ausführliche Beschreibungen und generalisierende Charakterisierungen vorliegen⁴⁴. Ein Grund für diese Zurückhaltung mag in der Vielschichtigkeit griechischer Kulte zu suchen sein. Sie ist generell auf den Polytheismus zurückzuführen, wurde aber durch viele lokale Ausprägungen und Epiklesen zusätzlich befeuert. Diese Situation war den antiken Zeitgenossen sehr bewusst⁴⁵ und sicherlich weitestgehend akzeptiert. Zwar wurden durchaus vereinzelt Forderungen zu übergreifenden Verhaltensnormen im Kult formuliert, etwa in Form der Ablehnung blutiger Opfer durch die Pythagoreer – auch der oben erwähnte Diskurs über die Rolle von Tempeln oder Kultbildern (s. o. Einleitung) kann hier genannt werden. Durchgesetzt hat sich aber keine dieser Richtungen. Entsprechend disparat sind die literarischen Quellen.

Aus der epigraphischen Überlieferung ist diese Lücke nur in Ansätzen zu schließen. Zwar existiert eine ganze Reihe sog. Sakralgesetze mit teils sehr detaillierten Handlungsanweisungen für einzelne Heiligtümer, in denen auch Tempel immer wieder Berücksichtigung finden, ein vollständiger Ritualablauf im Tempel ist aber in keinem Fall bekannt. Hinzu kommt die reiche Überlieferung der Tempelausstattung in Form von inschriftlichen Inventarlisten besonders aus Delos und Atti-

40 Zum Performative-Turn zusammenfassend: Bachmann-Medick 2016, 73–101. Soziales Handeln jenseits des rituellen Handelns ist dagegen seltener behandelt worden. Konkret zum griechischen Tempel, v. a.: Steuernagel 2014. 2015a. 2015, 372 f.

41 Zum Verhältnis Performanz und Ritual, s. z. B. Mylonopoulos – Roeder 2006, 13–17. Gerade in den letzten Jahren sind eine ganze Reihe wichtiger Kolloquien und Sammelbände entstanden: z. B. Mylonopoulos 2010; Chanotis 2011; Wescoat – Ousterhout 2012; Gerlach – Raue 2013; Schäfer – Witteyer 2013; Sporn – Ladstätter – Kerschner 2015.

42 v. a. Steuernagel hat im Rahmen eines Projektes eine ganze Reihe von Artikeln publiziert, die die Erforschung der Innenraumnutzung deutlich vorangetrieben haben, mit einem Fokus auf den Tempeln Pergamons: Steuernagel 2009. 2010. 2012. 2014. 2015. 2015a. 2016. s. zudem Hollinshead 1999; Mattern 2006, 168–173; Hupfloher 2011; Mylonopoulos 2015, 329–334; Williamson 2018. Bei der Untersuchung einzelner Gattungen spielt dieser Aspekt auch immer wieder eine Rolle, s. o. Anm. 26–31, besonders explizit bei Sporn 2015; Mylonopoulos 2011. Inzwischen wird die Nutzung der Innenräume auch zunehmend bei neu erschienenen baugeschichtlichen Einzeluntersuchungen berücksichtigt: z. B. Koenigs 2015, 140–142; Mertens 2006, 121–123.

43 Spawforth 2006, 72–95; Wilson Jones, 21–27; von Hesberg 2015; Miles 2016. Ein Syntheseversuch auch bei Hupfloher 2011, 226–229 (mit besonderer Betonung der kultischen Aspekte); Williamson 2018, 310–314. In der Breite hat sich diese Sicht aber noch nicht durchgesetzt: So negiert beispielsweise Boschung 2017, 213 generell die Einbindung des Tempelinnenraumes in kultisches Handeln, wenn er betont, dass Opfer nur außerhalb des Tempels und damit in einiger Entfernung vom Kultbild stattfanden.

44 z. B. Strab. XVII, 1, 28; Hdt. I, 131–132 über persische Bräuche.

45 Beispielsweise Vitruv. IV, 8,6. s. auch Osborne 2015.

ka⁴⁶. Bildliche Darstellungen, die über eine Wiedergabe des Tempels oder seiner Front und die Präsentation der Gottheit hinaus gehen, sind extrem selten und führen immer nur ein weiteres Objekt an⁴⁷. Nur in einem Fall ist auf einem apulischen Volutenkrater eine komplexere Handlungsszene aus dem Orestmythos konkret in einem Tempelgebäude verortet (Taf. 45,2)⁴⁸. Ihre Gestaltung räumlicher Zusammenhänge ist dabei stark gattungsspezifischen Vorgaben und Erzählschemata unterworfen und strebt keine Wiedergabe tatsächlicher Raumstrukturen an, so dass Vasenbilder für die Rekonstruktion von Tempelinnenräumen nicht weiterhelfen können⁴⁹.

So disparat wie die Schrift- und Bildquellen sich darstellen, so disparat ist auch der Erhaltungszustand der Tempelinnenräume selbst, abhängig vom Erhaltungszufall, von späteren Nutzungsphasen, von den für die Ausstattung verwendeten Materialien und vom Dokumentationsstand. Daher überrascht es nicht, dass bislang in keinem Fall ein weitestgehend ungestörtes Tempelinventar ergraben und nach modernen Standards publiziert worden ist. Die wenigen, scheinbar sehr gut erhaltenen Tempelinnenräume weisen bei näherer Betrachtung eine stark kaiserzeitliche⁵⁰ oder sogar spätantike Überprägung auf – etwa bei den Tempeln in Aulis [11], Vouliagmeni [45], Ikarion [22] und auch Lykosoura [28].

Weder aus Schriftquellen noch aus den archäologischen Daten lässt sich also ein Idealbild entwickeln, von dem aus andere Befunde eingeordnet und interpretiert werden könnten. Vielmehr erfordert diese fragmentierte und disparate Quellenlage eine streng induktive Methode.

Dies beinhaltet als ersten Schritt eine kritische Überprüfung und Beurteilung der archäologischen Einzelbefunde. Um den Auswertungstext nicht mit notwendigen Detailbeschreibungen und -diskussionen zu belasten, wird dies in Form eines Katalogs vorgestellt (Teil III: Materialgrundlage).

Auf dieser Grundlage sollen zunächst die Ausstattungsobjekte hellenistischer Tempel zusammengestellt und unter Einbeziehung der schriftlichen Überlieferung auf ihre Verwen-

dung hin untersucht werden (Teil I). Die so herausgearbeiteten Praktiken können dann in einem zweiten Schritt sowohl in ihrer räumlichen Dimension betrachtet werden, als auch in den Zusammenhang größerer übergeordneter Handlungskontexte gestellt werden (Teil II). Das Ziel ist dabei, die Verwendung einzelner Raumkompartimente griechischer Tempel zu untersuchen und zu charakterisieren. Diese Vorgehensweise bildet die Grundlage, um die Frage nach übergreifenden Konzepten zur räumlichen Organisation von Handlungen im Gesamttempel stellen zu können und damit in Ansätzen die vorherrschenden Auffassungen vom Innenraum des wichtigsten Kultbaus und die Motive und Intentionen, die zu seiner Gestaltung und Ausstattung geführt haben, zu rekonstruieren.

So können zumindest die offiziell vorgesehenen und sanktionierten Handlungen gegriffen werden, die mit der Aufstellung von materiellen Hinterlassenschaften verbunden waren. Allerdings spielt für die Charakterisierung eines (sozialen) Handlungsraumes das Verhalten der einzelnen Akteure, ihre Annahme oder Resilienz gegen die vorgesehenen Handlungsmuster, mithin ihre ephemere Vereinnahmung des Raumes sicherlich eine ebenso große Bedeutung. Die Analyse der archäologischen Hinterlassenschaften kann hier in aller Regel nicht weiterhelfen und auch die schriftlichen Quellen geben nur vereinzelt und sehr disparate Hinweise⁵¹, so dass es unmöglich sein wird, das Verhalten konkreter Benutzer zu benennen. Dennoch soll in einem abschließenden Kapitel der Versuch unternommen werden, nach anerkannten Verhaltensnormen und -mustern zu fragen, die den Gestaltungsspielraum der Benutzer bei der Vereinnahmung des Raumes prägen.

Eingrenzung des Ausgangsmaterials

Bei der Verwendung einer induktiven, vom Detail ausgehenden Herangehensweise ergibt sich – besonders vor dem Hintergrund der Heterogenität griechischer Kulte – die grundlegende Gefahr, vorschnell einzelne, zufällig überlieferte Phänomene zu verallgemeinern und als generelle Norm darzustellen. Diesem Problem kann nur durch eine möglichst vollständige Übersicht gleichzeitiger Tempel und ihrer Ausstattung, sowie der relevanten Schriftquellen begegnet werden. Nur so besteht die Möglichkeit, Phänomene in ihrer Häufigkeit und Verbreitung beurteilen zu können und somit sowohl generelle Tendenzen und Normen, als auch Einzelfälle als solche zu erkennen.

Der moderne Begriff Tempel wird im Folgenden zum einen funktionell als Bezeichnung eines Baus verstanden, in dem mindestens ein Kultbild aufgestellt war⁵² und der daher üblicherweise eine zentrale Position innerhalb des Heiligtums einnahm.

46 s. dazu einordnend unten, Kap. 15, bes. Anm. 647.

47 1. Darstellungen von Tempeln, bei denen neben dem Götterbild noch ein weiterer Gegenstand von der Decke hängt, z. B. 1a) att. r.f. Volutenkrater, Ferrara, Museo Nazionale di Spina: T57CVP; 1b) apul. r.f. Volutenkrater des Unterweltmalers, München, Antikensammlungen: 3297. 2. Darstellungen, in denen vor der Gottheit, die in einem Naiskos aufgestellt ist, ein Gabentisch zu sehen ist, z. B. 2a) att. r.f. Kalyxkrater, Ferrara, Museo Nazionale di Spina: 3032; 2b) att. s.f. Tafel, Athen, NM 1.2547.

48 Orest in Delphi, apul. r.f. Volutenkrater des Black-Fury-Malers. Neapel Mus. Arch. Naz. H3249.

49 Ganz anders präsentiert sich hier die christliche Tradition, in der im Zuge des Ringens um eine Vereinheitlichung der monotheistischen, als absolut verstandenen Religion eine intensive Auseinandersetzung mit der liturgischen Verwendung sakraler Räume zu greifen ist.

50 Solche späten Nutzungsphasen können nicht a priori als Rücksinnung auf die klassisch-hellenistische Zeit verstanden werden, auch wenn dieser Aspekt durchaus eine gewisse Rolle spielen mag. An mehreren Beispielen konnte beispielsweise Steuernagel 2009b exemplarisch herausarbeiten, wie sehr die Neugestaltung einzelner Tempel in der Kaiserzeit auch deren Charakter und Aussage verändern konnte. s. auch Steuernagel 2007.

51 Reflexe auf individuelle Handlungen sind vor allem dann überliefert, wenn die Handlungen dem eigentlichen intendierten Zweck oder der anerkannten Verhaltensnorm in besonders starkem Maße zuwiderliefen, etwa wenn ein Besucher eine erotische Beziehung zum Kultbild oder anderen Motivstatuen im Tempel aufzunehmen suchte, s. dazu unten, Anm. 76–77.

52 Vgl. u. Anm. 290.

Zum anderen wird der Begriff zusätzlich auch bautypologisch und damit relativ restriktiv verwendet: Bezeichnet sei damit eine Architektur mit einer festgelegten Raumabfolge, die im Kern aus einer Cella und einer Vorkammer (Pronaos) besteht. Erweiterungen durch zusätzliche Vorhallen, einen rückwärtigen Opisthodom und umgebende Säulenhallen sind inbegriffen.

Da eine festgelegte und allgemeingültige antike Terminologie konkret für diese Bauform fehlt (s. u.), entspricht diese typologische Eingrenzung weniger dem antiken Verständnis, als dass sie einer traditionellen Verwendung des Begriffes in den Altertumswissenschaften folgt. Das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Studie liegt damit ganz konkret auf der Erforschung einer spezifischen Bauform in ihrer Verwendung als Kultbau⁵³.

Von dem so definierten Tempel sind architektonisch zu meist relativ schlicht gehaltene Kulträume zu trennen, die oft keiner festgelegten Typologie folgen aber dennoch nicht selten als Aufstellungsort eines Kultbildes verwendet wurden. Oft bestehen sie nur aus einem Raum, der häufig eng in eine umgebende Bebauung eingebunden ist. Solche Anlagen werden ebenfalls in die Studie als ergänzendes Material einbezogen, weil sich einerseits bei ihnen viele Phänomene, die sich auch in den Tempeln finden, wiederholen, zum anderen weil sich eine rein formtypologische Trennung von Tempeln und Kulträumen im Einzelfall als schwierig erweist und die Grenzen oft fließend sind.

Eine detaillierte Betrachtung aller griechischer Tempel und ihrer Befunde ist dabei nicht zu leisten. Daher wird im Folgenden der Fokus auf die spätklassisch-hellenistische Zeit – konkret die Zeit von ca. 350 bis ca. 30 v. Chr. – im griechischen Mutterland, auf den griechischen Inseln und in Kleinasien gelegt. Diese Eingrenzung bietet sich deshalb besonders an, weil in dem Zeitraum nicht nur eine deutlich reichere Ausstattung der Innenräume nachweisbar ist, sondern auch die Produktion relevanter schriftlicher Quellen entscheidend ansteigt. Aber auch frühere Beispiele aus der Region werden für die Beurteilung einzelner Phänomene nach Möglichkeit berücksichtigt, ohne bei diesen aber Vollständigkeit anzustreben. Beispiele aus anderen Regionen (v. a. Großgriechenland, Kreta, Zypern) werden dagegen nur vereinzelt als Vergleich herangezogen, weil sie stärker eigenen kulturellen Kontexten verpflichtet sind, wie sich auch bereits in mehr oder weniger abweichenden Bautypologien zeigt⁵⁴. Gleiches gilt für die Kultbauten der griechischen Mysterienkulte, deren Gesamtanlage und Ausstattung eine deutlich andere Verwendung unterstützen, als dies bei Tempeln der Fall

ist. Eine übergreifende Betrachtung dieser Bauten im Kontext der Mysterienkulte stellt weiterhin ein Desiderat dar.

Viele Kultanlagen nicht-griechischer, importierter Gottheiten (ägyptische Götter, Attis etc. im Gegensatz zu lokalen, ggf. gräzisierten Gottheiten, wie der ephesischen Artemis u. ä.) folgen ebenfalls anderen architektonischen Konzepten, die auf abweichenden rituellen Anforderungen bzw. nichtgriechischen Traditionen beruhen. Diese Anlagen können daher für die Frage nach der Verwendung griechischer Tempel kaum direkte Antworten liefern. Anders sieht es bei Bauten für diese Gottheiten aus, für die ein griechischer Tempeltypus verwendet wurde. Diese Bauten können das Verwendungsspektrum der Bauform erweitern und werden daher ebenfalls in die Betrachtung mit einbezogen.

Generell gilt, dass für die hier verfolgte Fragestellung nur Anlagen als Ausgangsmaterial in Frage kommen, bei denen mindestens ein Ausstattungsobjekt der Innenräume archäologisch nachweisbar ist. Die Arbeit verfolgt nicht das Ziel, eine Architekturgeschichte spätklassisch-hellenistischer Tempel zu schreiben. Daher finden Bauten, die dieses Kriterium nicht erfüllen, keine Berücksichtigung im Katalog, selbst wenn sie für die Tempelentwicklung in spätklassisch-hellenistischer Zeit einschlägig sind (z. B. Tempel in Tegea, Teos oder Didyma).

Die Auswahl der relevanten schriftlichen Quellen ist durch die uneinheitliche antike Terminologie erschwert⁵⁵. Zwar existiert mit ναός ein griechischer Begriff, der sich in der überwiegenden Mehrzahl aller Fälle auf einen architektonisch ausgestalteten Kultraum mit einem Kultbild beziehen lässt⁵⁶. Ναός kann aber sowohl nur den innersten Raum, der in der archäologischen Forschung üblicherweise mit dem lateinischen Begriff der Cella umschrieben wird, bezeichnen, als auch den Gesamtbau mit seinen verschiedenen zusätzlichen Räumlichkeiten und Bereichen (Pronaos, Opisthodom, Peristase, Krepis). Hinzu kommt, dass sich auch andere Begriffe, allen voran ἱερόν, aber auch σηκός, ἔδος, ἄδυτον sowie οἶκος vereinzelt auf Tempelbauten beziehen können, zumeist aber andere Bereiche im Heiligtum bezeichnen: Mit ἱερόν ist oft das ganze Heiligtum gemeint. Vor allem, wenn ἱερόν dem Begriff τέμενος gegenübergestellt wird, mag er sich konkret auf den Tempel beziehen – beide Begriffe können aber ebenso lediglich unterschiedliche Bereiche innerhalb des dem Heiligtum gehörenden Besitzes benennen. Σηκός kann einen inneren Bezirk oder auch Hof nennen, ἔδος als Sitz der Gottheit verweist üblicherweise zunächst auf das Kultbild, ἄδυτον bezeichnet einen Ort mit eingeschränkter Begehbarkeit und als οἶκος können diverse Bauten im Heiligtumskontext, zum Beispiel auch Schatzhäuser bezeichnet werden. Daher sind nur Textstellen mit dem Begriff ναός sicher belastbar, wenn nicht anderweitig aus dem Kontext eindeutig hervorgeht, dass mit den anderen Begriffen konkret der Tempelbau gemeint ist.

53 Die Bauform selbst konnte aber auch in anderen Kontexten und zu anderen Verwendungszwecken zum Beispiel als Grabbau oder als Schatzhaus aufgegriffen werden. Die Abgrenzung von Tempeln gerade gegenüber Schatzhäusern ist im archäologischen Befund nicht immer sicher zu treffen, da sich zusätzlich zum ähnlichen architektonischen Erscheinungsbild auch ihre Funktion als Aufbewahrungsort für wertvolle Weihgaben überschneidet. s. zum Schatzhaus zuletzt: Hering 2015, bes. 13.

54 Das gilt im Detail auch für die griechischen Tempel in Unteritalien und Sizilien, obwohl sie in den Grundzügen einen sehr ähnlichen Aufbau mit Peristase, Pronaos und Cella besaßen. s. dazu unten Anm. 82, bes. Mertens 1984, 174 f.

55 Die folgenden Ausführungen folgen weitestgehend Paliompeis 1996, 10 f.; zu den Einzelbegriffen, s. auch: Stengel 1920, 18 f.; Hellmann 1992, 268 f. 303 f. 368; Prignitz 2014, 274. 280.

56 Vereinzelt ist ab hellenistischer Zeit aber auch eine Bezugnahme auf ein Schatzhaus möglich: Nick 2002, 119; Hering 2015, 167.

Prämisse: Die Öffnung und das Betreten griechischer Tempel

Für die Kaiserzeit ist die Betretbarkeit griechischer Tempel generell unstrittig⁵⁷. Nicht nur betrat Pausanias selbst viele Tempel, deren Kultbild er beschreibt. Er überliefert zudem eine ganze Reihe von Zugangsbeschränkungen für einzelne Tempel, die zumindest zu seiner Zeit galten⁵⁸. Oft betrafen sie nur spezifische soziale Gruppen oder bezogen sich nur auf bestimmte Tage. Im Umkehrschluss wurde daraus zu Recht die Erkenntnis gezogen, dass für alle anderen Personen bzw. an anderen Tagen der Zugang zu den entsprechenden Tempeln möglich war und dass auch all die anderen bei Pausanias erwähnten Tempel frei zugänglich waren. Dem kann eine ganze Reihe weiterer Belegstellen unterschiedlicher Autoren aus der Kaiserzeit zur Seite gestellt werden⁵⁹.

Diese späten Belege müssen, wie bereits Corbett zu Recht bemerkte⁶⁰, nicht notwendigerweise auch für die Jahrhunderte davor gelten. Dass italisch-römische Tempel einer anderen Nutzung als griechische unterworfen waren, wird zum Beispiel durch die häufige Überlieferung von Gremiensitzungen in Tempelinnenräumen aus Rom veranschaulicht, die so im griechischen Raum nur für einen Fall möglicherweise in der Kaiserzeit belegt sind [64,a]. Allerdings wird häufig in kaiserzeitlichen Quellen auch das Betreten eines Tempels von histo-

rischen⁶¹ oder auch fiktiven Persönlichkeiten⁶² der klassisch-hellenistischen Zeit erwähnt. Solche Textstellen zeigen nicht nur, dass in ihrer Entstehungszeit das Betreten der Tempel grundsätzlich üblich war, sondern auch, dass die Autoren zumindest von keiner Änderung dieses Brauchs über die Jahrhunderte hin unterrichtet waren.

Dennoch ist vor diesem Hintergrund, nach Corbett, die Suche nach zeitgenössischen griechischen Quellen für den Nachweis der Betretbarkeit entscheidend.

Als frühester Textbeleg für die Betretbarkeit antiker Tempel wird häufig eine Szene aus Homers *Ilias* herangezogen, in der die trojanischen Frauen Athena um Hilfe anflehen⁶³. Streng genommen belegt die Textquelle jedoch nur die Öffnung der Tür. Während die Frauen auch von der Türe aus ihre Gebete an Athena gerichtet haben könnten, ist nur für die Priesterin ein Betreten gesichert, die das Gewand der Statue als Motiv übergibt. Zudem ist diese Textstelle für sich betrachtet nur bedingt für die klassisch-hellenistische Zeit belastbar. Abgesehen von der grundsätzlichen Problematik der Datierung und Tradierung des Textes, spielt die Szene nicht nur in einer mythischen Vorzeit, sie ist zudem in einer Zeit niedergeschrieben worden, in der sich gerade erst der griechische Tempel als ein mehr oder weniger fest gefasstes Konzept etablierte und vielfach noch deutlich anders strukturierten Kultbauten gegenüberstand, die gemeinhin als Herdhaus beschrieben werden. In einem ebenfalls rein mythischen Kontext spielt auch die Erwähnung von Zeus in den homerischen Hymnen, der in seinem Tempel die Gebete und Gaben der Adoranten empfängt⁶⁴. Dieser wohl erst in hocharchaischer Zeit entstandene Text kann demnach ebenfalls nur bedingt eine in archaischer Zeit übliche Betretbarkeit der Tempel nahelegen.

Allerdings mögen einige viel spätere Textstellen zeigen, dass man in den nachchristlichen Jahrhunderten von einer Betretbarkeit von Tempeln bereits in homerischer Zeit bzw. in der Archaik ausging. Porphyrios etwa berichtet von einem alten Leitsatz, den er Homer zuweist, nach welchem das Betreten der Tempel in der Mittagszeit nicht gestattet sein soll – was entsprechend aber zu anderen Zeiten durchaus denkbar war⁶⁵. In ähnlicher Weise legt Seneca Pythagoras den Ausspruch in den Mund, dass der Anblick der Götterbilder aus der Nähe

57 Zur Forschungsgeschichte, s. o. Einleitung. Im Folgenden wird eine Auflistung der bei den einzelnen Autoren herangezogenen Textstellen gegeben, die im Quellenkatalog (Teil III: Materialgrundlage) abgedruckt werden. Dies dient als Referenz für die folgenden Ausführungen, so dass auf einen Einzelnachweis bei den einzelnen Textstellen i. d. R. verzichtet werden kann.

Stengel 1920, 28: [Q20; Q22; Q33; Q45–49; Q52; Q55]; LSAM, S. 21: [Q50; Q52–53]; Corbett 1970: [Q14; Q16–Q20]; Paliompeis 1996, 437–447: [Q22; Q55; Q58]; Hollinshead 1999, 207 f.: [Q20];

Krumeich 2008, 76 f.: [Q13; Q20; Q24; Q34]; Mylonopoulos 2011, 285–288: [Q20; Q22; Q47; Q50; Q52; Q53]; Steuernagel 2015a, 80: [Q5]; Steuernagel 2015, 371 f.: [Q52; Q54; Q55].

Ebenfalls wird, bis auf einige Ausnahmen, in den folgenden Anmerkungen auf eine detaillierte Diskussion der Argumente oder Quellen, die hier nicht als beweiskräftig akzeptiert werden, verzichtet, da eine Negativliste in der Frage kaum weiterbringt. In der Regel handelt es sich um Quellen, die nicht den Begriff *ναός* enthalten und deren Bezug auf den Tempel daher nicht gesichert ist, s. o. Anm. 10. 15.

58 Vgl. v. a. Corbett 1970, 149–151, bes. Anm. 11 mit einer Liste der relevanten Textstellen; s. auch bereits Hewitt 1909; Paliompeis 1996, 439–441; Hollinshead 1999, 208. Eine Liste ebenfalls bei Boschung 2007, 82, Anm. 51.

59 z. B. [Q1: Ach. Tat. VII, 13, 2–3; Q2: Ael. NA XI, 3, 1; Q5: Aristid. Hieroi logoi I, 11; Q37: Porph. antr. 3; Q25: Ps.-Lukian. Am. 13; Q27: Ps.-Lukian. Am. 17; Q39: Sen. Epist. XLI, 1].

60 Corbett 1970, 149–151.

61 [Q24: Liv. 45 28,5]. In der Beschreibung der gleichen Situation bei Polybios [Q34: Pol. XXX, 10, 6] wird dagegen nur der Eintritt in das *temenos* erwähnt. Ob Aemilius die Statue im Tempelinneren oder von außen her bewunderte, wird nicht eigens ausgeführt. Weitere Belege bei Pausanias, s. Paliompeis 1996, 443 Anm. 1874.

62 [Q8: Charit. II, 3, 5; Q9: Charit. III, 2, 12].

63 [Q22: Homer Il. VI, 297–304].

64 [Q21: HH II, 27–29].

65 [Q38: Porph. antr. 26–27].

im Tempel große verändernde Wirkung habe⁶⁶. Als belastbare Quellen für die archaische Zeit sind diese Textstellen aber nicht ohne weiteres heranzuziehen.

Aus klassischer Zeit stammen vor allem eine Reihe von Belegen aus Tragödien⁶⁷. Auch sie beziehen sich aber auf eine mythische Vergangenheit und es stellt sich die Frage, ob hier ein üblicher zeitgenössischer oder lediglich ein für die Vergangenheit angenommener Usus Ausdruck fand. Drei der Textstellen [Q3; Q4; Q16] spielen zudem am Tempel des Apollon in Delphi, für den auch aus anderen Quellen unterschiedlicher Zeitstellung eine Betretbarkeit gut belegt ist⁶⁸. In diesem Fall war jedoch das Betreten streng reglementiert, denn es durften nur diejenigen eintreten, die das Orakel befragen wollten und auch dies nur an bestimmten Tagen, wie es beispielsweise aus dem Ion des Euripides abzulesen ist [Q16]⁶⁹. Mit seiner Orakelfunktion kann Delphi als Sonderfall gelten, der nicht a priori auf andere Tempel übertragen werden darf.

Aus den erhaltenen Komödien klassischer Zeit ist lediglich die Öffnung eines Tempels überliefert, nicht aber das Betreten⁷⁰. Die wichtigste klassische Textstelle ist daher eine Szene bei Herodot, in der Kleomenes der Eintritt in den Tempel auf der Akropolis verweigert wird, weil er Dorer sei, entsprechend war den attischen Ioniern der Zutritt durchaus erlaubt⁷¹.

Schließlich ist aus klassischer Zeit mehrfach das Beten vor einer Statue überliefert, etwa wenn Herodot eine spartanische Amme ihren hässlichen Schützling der Statue der Aphrodite präsentieren lässt, um Schönheit für das Kind zu erleben⁷². Zwar können Kultstatuen auch vereinzelt außerhalb von Tempeln vorkommen, dies ist aber eher die Ausnahme, so dass in diesem Fall ein regelmäßiges und ungehindertes Betreten einer Cella sehr wahrscheinlich ist.

Explizitere literarische Belege stammen dann vor allem aus spätklassisch-hellenistischer Zeit. Allen voran steht Herondas 4. Mimjambe, in der zwei Frauen einen Innenraum in einem Asklepieion betreten. Allerdings wird im Text das Gebäude nicht explizit benannt, aus dem Zusammenhang ist aber mit großer Wahrscheinlichkeit der Tempel zu erschließen⁷³.

Von besonderem Interesse ist darüber hinaus eine bislang m. W. nicht beachtete Stelle bei Diodor⁷⁴: Er führt aus, dass Antiochos den jüdischen Tempel in Jerusalem betrat, obwohl dies durch jüdisches Gesetz nur Priestern erlaubt war. Durch die vorherige Erläuterung, dass das jüdische Volk Gesetze besaß, die sich von denen anderer Völker unterschieden, sowie durch die in diesem Zusammenhang erfolgte Betonung, dass das Verbot auf ihnen, den jüdischen, Gesetzen beruhte, zeigt Diodor deutlich, dass ihm diese kategorische Verschlussheit des Tempels fremd war⁷⁵. Bei Athenaios (frühes 3. Jh. n. Chr.)⁷⁶ sind weiterhin zwei Zitate attischer Autoren des späten 4. Jhs. v. Chr., Alexis und Philemon, überliefert, die davon berichten, dass sich ein Mann im Tempel von Samos einschließen ließ, weil er sich in eine weibliche Marmorstatue verliebt hatte. Entsprechend wird er den Tempel aber vorher erlaubtermaßen betreten haben. Ähnliche Geschichten sind bekanntlich später vor allem von der Aphrodite von Knidos im Umlauf⁷⁷. Auch Berichte über Asylsuchende im Inneren eines Tempels⁷⁸ sprechen dafür, dass der Zutritt zu diesen möglich war. Indirekt kann gerade in den Nomoi Platons abgelesen werden, dass es keine bestehenden Rechtsgrundlagen gab, die dies unterbanden⁷⁹. Um zu verhindern, dass Frauen in einer Notsituation in die Tempel fliehen anstatt die Stadt zu verteidigen verweist Platon nicht etwa auf die Durchsetzung von etwaigen Betretungsverboten der Tempel oder auf sakrale Normen, sondern plädiert für eine Ausbildung der Frauen zur Steigerung ihrer Wehrhaftigkeit.

Deutlich ist schließlich Cicero, der im 1. Jh. v. Chr. das gebräuchliche Küssen des Kultbildes im Tempel des Hercules in Agrigent durch die Besucher beschreibt⁸⁰. Allerdings darf diese Sitte aus dem griechischen Sizilien nur mit großer Vorsicht auf Tempel des griechischen Festlandes und Kleinasien übertragen werden⁸¹, auch weil die Tempelarchitektur in der Magna Graecia von Beginn an Elemente im Tempelinnenraum ausprägte, die im Mutterland so nicht verbreitet waren, wie

66 [Q40: Sen. Epist. XCIV, 42].

67 [Q3: Aischyl. Eum. 30; Q4: Aischyl. Eum. 39; Q15: Eur. Heraclid. 1, 40–43; Q16: Eur. Ion 219–229].

68 Aus der hier interessierenden spätklassisch-hellenistischen Zeit: Xen. Apol. 15 [Q43].

69 Vgl. auch Corbett 1970, 149 f. mit weiterer Lit.; Roux 1971, 88–111. s. auch [Q13: Epikt. Ench. 32; Q29: Plat. Charm. 164D; Q43: Xen. Apol. 15].

70 [Q6: Aristoph. Ran. 1272].

71 [Q18: Hdt. V, 72, 3–4]. Vgl. Corbett 151; Hornblower 2013, 215 f. mit Verweis auf ähnliche Restriktionen an anderen Orten, die aber in diesen Fällen nicht ein Tempelgebäude, sondern andere Heiligtumsbereiche betrafen. Diese Textstelle ist von besonderem Interesse, da im Griechischen der Begriff ἄδυτον verwendet wird, der hier also nicht einen gänzlich unbetretbaren Raum bezeichnet. Vielmehr war ganz offensichtlich der Eintritt durchaus möglich, so lange man dem richtigen Ethnos angehörte.

72 [Q19: Hdt. VI, 61, 3]. Andere sind z. B. [Q14: Eur. Andr. 114–116; Q17: Hdt. I, 31, 4].

73 [Q20: Herondas IV, 54–57].

74 [Q12: Diod. XXXIV/XXXV, 1, 2–3].

75 Das Faktum des geschlossenen Tempels ist aber von der Aufzählung anderer fremder Sitten, die davor genannt werden und die deutlich antijüdischen Ressentiments geschuldet sind, getrennt. Das zeigt, dass die Verschlussheit des Tempels für die griechischen Zeitgenossen bzw. für Diodor, eine zwar ungewohnte, in dem Fall aber nicht negativ auslegbare Sitte war.

76 [Q7: Ath. Deipn. XIII, 84].

77 z. B. [Q26: Ps.-Lukian. Am. 15]. Weitere Textstellen: DNO 3 (2014) Nr. 1856. 1859–1860. 1866. 1870 s. v. Praxiteles.

78 z. B. bei [Q42: Xen. Ag. II, 13]. Zur Rolle der Kultstatue im Tempel-Asyl, s. u. Anm. 379.

79 [Q30: Plat. Leg. 814B].

80 [Q10: Cic. Ver. II, 4, 94].

81 So fehlen m. W. weitere Belege, die sich explizit auf das Küssen eines Tempelkultbildes beziehen – der Mythos von Pygmalion, den Lazzaretti 2006, 268 heranzieht, kann kaum als Beleg gewertet werden. Vielmehr ist es bezeichnend, dass Cicero die Sitte in Agrigent ausführlich beschreiben muss anstatt knapp auf ein bekanntes Phänomen hinzuweisen.

etwa die seit der Spätarchaik/Frühklassik häufig anzutreffenden inneren Treppenhäuser⁸².

Hinzu kommen einige Textstellen, die zwar den freien Blick in die Cella hellenistischer Tempel beweisen, mithin ein Öffnen des Tempels, nicht aber notwendigerweise auch das Betreten desselben⁸³. Besonders die Polybios-Stelle [Q31] zeigt, dass der betreffende Tempel nur zu einem bestimmten Ereignis im Jahr geöffnet wurde und nicht ständig offen stand⁸⁴.

Wesentlich präziser wird das Bild, wenn die literarischen Texte durch epigraphische Quellen ergänzt werden. Letztere beweisen zum einen, dass Tempel regelmäßig und nach festen Regeln geöffnet wurden. Dieses konnte sowohl täglich stattfinden⁸⁵, als auch nur an bestimmten Tagen, beispielsweise an spezifischen Festtagen⁸⁶ bzw. an den „erlaubten Tagen“⁸⁷. Zum anderen beweist aber auch eine Reihe von erhaltenen Sakralgesetzen⁸⁸, dass ein Betreten des Tempels unter Einhaltung bestimmter Vorgaben, die zumeist die kultische Reinheit der Besucher betreffen, vorgesehen und entsprechend üblich war. Ebenso spricht ein Verbot des Anzündens von Holz in der Cella und im Pronaos dafür, dass beide Räume betreten werden durften⁸⁹. Bei einigen weiteren ähnlichen Belegstellen wird

zwar nicht der Begriff *ναός* erwähnt, aber durch die Gegenüberstellung von *τέμενος* und *ἱερόν* ist es zumindest denkbar, dass letzterer Begriff auf den Tempel zu beziehen ist⁹⁰.

Wichtig ist, dass die frühesten Belege bereits aus dem 2. Jh. v. Chr. stammen⁹¹, so dass hier in jedem Fall ein hellenistischer Usus Ausdruck findet, auch wenn die anderen Dekrete erst in der Kaiserzeit aufgeschrieben wurden⁹². Dies gilt auch für die Überlieferung von Reinheitsgeboten aus Epidaurios, deren Wortlaut von Porphyrios zitiert wird⁹³. Aus einer anderen Textstelle des gleichen Autors lässt sich zudem herauslesen, dass entsprechende Reinheitsvorschriften für das Betreten von Heiligtümern und auch Tempelinnenräumen die Regel waren⁹⁴. Und auch noch im 5. Jh. n. Chr. wurde das reinigende Besprengen beim Eintritt in den Tempel konkret als griechische Sitte bezeichnet⁹⁵.

Es gibt demnach eine Reihe klarer schriftlicher Beweise für die Betretbarkeit griechischer Tempel, spätestens ab klassisch-hellenistischer Zeit. Sie werden durch eine große Menge mehr oder weniger indirekter Indizien und Hinweise unterstützt. Als entscheidender Faktor kommt hinzu, dass diesen vielen positiven Beweisen und Indizien m. W. keine Belege gegenübergestellt werden können, die ein generelles Eintrittsverbot in den griechischen Tempel belegen würden⁹⁶. Dieses Bild kann durch einige archäologisch nachgewiesene Einrichtungen im Tempel selbst unterstrichen werden. Allen voran sind hier die Schranken vor dem Kultbild im Inneren der Cellae zu nen-

82 Mertens 2006, 226. 394–396; Miles 1998/1999; Mertens 1984, 172–175.

83 [Q23: Liv. 36, 20; Q32: Pol. XV, 29, 8–9; Q34: Pol. XXX, 10, 6; Q31: Polyain. Strat. II, 3, 8 ~ Q11: Diod. XV, 53, 4]. Zu ergänzen sind antike Beschreibungen von Kultbildern, die ebenfalls den Blick in die Cella voraussetzen: z. B. Strab. VIII, 3, 30; Kall. fr. 156. Vgl. Krumeich 2008, 76 f.

84 In [Q44: Xen. hell. VI, 4, 7] wird zudem von dem Wunderzeichen berichtet, dass sich die Tempeltüren selbständig öffneten. Daraus kann zwar kaum abgelesen werden, inwieweit Tempel üblicherweise nie, selten oder häufig geöffnet wurden, denn das Besondere der Situation ist hier selbstverständlich, dass sich die Türen ohne Zutun der Menschen auf göttliches Einwirken hin öffneten und damit der göttliche Wille sichtbar wurde. Diese Parallelisierung der Epiphanie göttlichen Willens und die Sichtbarkeit des Götterbildes durch die Öffnung des Tempels ist aber für die Beurteilung des offenen Tempels von großem Interesse (s. Kap. 26.3).

85 [Q46: IG XII 4, 1, 294, Z. 25 f.; Q50: LSAM 5, Z. 23 f.; Q53: LSAM 28, Z. 7–14]. s. auch LSCGS 25 (Epidaurios, 2.–3. Jh. n. Chr.).

86 Vgl. Chaniotis 1995, 156. [Q45: IG XII, Suppl. 6, Z. 43 f.; Q52: LSAM 15, Z. 39–44; Q48: IMagn 73b, Z. 14 f.; Q49: IMagn 80, Z. 13 f.]; ebenso auch literarisch nachgewiesen: [Q33: Pol. XVI, 25, 7].

87 [Q47: IG XII 4, 1, 346, Z. 8–12]. Ergänzt werden kann vermutlich ein weiteres stark fragmentiertes Sakralgesetz aus Kos: IG XII 4, 1, 303. Allerdings fehlt hier sowohl der Begriff Tempel, als auch Angaben zum Turnus der Öffnung. In einem Ehrendekret aus Kyzikos (2. Viertel 1. Jh. n. Chr.) wird im Zusammenhang mit einem Staatsbegräbnis die Schließung der Heiligtümer angeordnet. Dass zudem „die Tempel“ ergänzt werden kann, ist ungesichert. SEG 28, 1978, 953, Z. 41 f.: (...) [κλεισθῆναι τε τὰ ἱερά] ἀ καὶ τὰ τεμένη καὶ πάντας τοὺς [ναοὺς (...)], vgl. Sporn 2014, 129 Anm. 74. Weitere Belege für das Öffnen von Tempeln generell, bei LSAM, S. 21.

88 [Q51: LSAM 12, Z. 1–4; Q55: LSCG 124, Z. 15–20; Q54: LSAM 51, 1–4; Q56: LSCGS 91, Z. 1–3; Q57: LSCGS 108, Z. 4–7; Q60: Decourt – Tziaphalias 2015, B, Z. 1–6].

89 [Q58: SEG 33, 1983, NR. 1039, Z. 80 f.]. Vgl. Paliompeis 1996, 443. In dieser Inschrift wird explizit betont, dass dies niemandem gestattet war. Hier wurde also nicht nur eine bestimmte Gruppe,

sondern eine Allgemeinheit angesprochen. Wenig Beweiskraft haben dagegen Bestimmungen, die den Umgang mit Votiven im Inneren des Tempels regeln und dem Schutz dieser Objekte dienen, die aber die Adressaten nicht definieren: s. dazu Paliompeis 1996, 441, mit Verweis auf die relevanten Beispiele. Grundsätzlich könnten die Regelungen daher auch lediglich die Verfügungsgewalt der Priester und Heiligtumsangestellten einschränken.

90 z. B. Hippokr. Morb. Sacr. I, 148, 55–59 (vgl. oben Anm. 55); IG XII, 1, 677, Z. 20 f. = LSCG 136, Z. 20 f. (um 300 v. Chr.); SEG XXXVI, 1221 (Ende 3./Anfang 2. Jh. v. Chr.). Zu letzterem, s. auch Le Roy 1986. Allerdings sind *τέμενος* und *ἱερόν* nicht als Synonyme zu verstehen, sondern können sich auch auf verschiedene Bereiche beziehen: Zur Problematik, s. Hellmann 1992, 169–172. Daher besitzen die oben genannten Stellen keine Beweiskraft. Nichts spricht m. E. dafür, Plut. qu. R. 16 auf den Tempel zu beziehen, wie Corbett 1970, 151 glaubt. Entsprechende Reinheitsgesetze beziehen sich wesentlich häufiger auf den gesamten heiligen Bezirk und nicht nur auf den Tempel: s. dazu z. B. Wächter 1910; Nilsson 1961, 67–75; Nilsson 1967, 89–104; Le Guen-Pollet 1991, 77–80 Nr. 22–23; Gawlinski 2014, 61.

91 [Q51; Q55; Q60].

92 [Q54; Q56; Q57].

93 [Q35: Porph. abst. II, 19].

94 [Q36: Porph. abst. II, 46]. Der Tempel wird hier zwar in übertragenem Sinne verwendet, Porphyrios rekurriert hier aber sicherlich auf ein bekanntes Faktum. Ähnliches berichtet [Q28: Philostr. Apoll. III, 42, 14–17] über den Apollontempel von Delphi.

95 [Q41: Soz. VI, 6, 5].

96 Auch der vereinzelt für das Tempelinnere verwendete Begriff *ἄδυτον* drückt kein generelles Zutrittsverbot aus, sondern verweist lediglich auf eine eingeschränkte und kontrollierte Betretbarkeit: Hollinshead 1999, 190–194. s. auch oben, Anm. 71.

nen⁹⁷. Aber auch die ausgetretenen Böden im Pronaos⁹⁸ oder der Cella⁹⁹ sowie Abriebspuren auf bzw. direkt vor der Cella-schwelle¹⁰⁰ zeigen, dass diese Räume häufig frequentiert waren. In Priene ist ein solcher Abrieb an der Treppe vom Pronaos in die Cella mit einiger Sicherheit zudem in voraugusteische Zeit zu datieren [85,7].

Daher ist davon auszugehen, dass viele griechische Tempel nicht nur von Priestern, sondern auch von einer breiteren Öffentlichkeit betreten werden konnten. Daneben gibt es aber auch einzelne Tempel, die nur einem begrenzten Personenkreis zugänglich waren. Der Ausschluss bestimmter Personen oder Personengruppen konnte dabei sehr unterschiedlich begründet werden¹⁰¹. Von besonderer Bedeutung war die Einhaltung spezifischer Reinheitsgebote, sei es eine vorherige rituelle Waschung, sei es das Anlegen festgelegter Kleidung¹⁰². Einige Verunreinigungen konnten jedoch nicht durch eine Waschung ausgeglichen werden und führten teils zum kategorischen Ausschluss – zumindest für eine gewisse Zeit – etwa Mord, Berührung eines Toten, Geburt, Menstruation oder Geschlechtsverkehr¹⁰³.

Andere Beschränkungen betrafen das Geschlecht¹⁰⁴, die Herkunft bzw. das Ethnos oder den sozialen Status¹⁰⁵. In Labraunda [Q59] war beim Betreten des Heiligtums zudem die Einhaltung eines bestimmten Protokolls notwendig, da eine Anmeldung beim Priester vorgeschrieben war. Ähnliche Bestimmungen finden sich auch regelhaft für Heiligtümer¹⁰⁶. Tempel nahmen hier also keine Sonderrolle unter den Sakralorten ein.

Hinzu kommt das Problem, dass die Häufigkeit der Öffnung und Betretbarkeit der Tempel schwer abzuschätzen ist und damit auch ihre Rolle, die sie im täglichen Leben einnahmen bzw. einnehmen konnten. Gerade bei Heilkulten mag ein ständiger Publikumsverkehr anzunehmen sein. Andere Kulte waren ganz offensichtlich vor allem auf einzelne Festtage konzentriert, sicherlich auch abhängig von der jeweiligen Personalsituation. Die verschiedenen Verschlussysteme der Tempel (Kap. 3) zeigen zudem, dass situativ mit einer flexiblen Steuerung der Zugänglichkeit gerechnet werden muss. Für die im Folgenden verfolgte Fragestellung bringt dies das Problem mit sich, dass bei der Beobachtung einzelner Ausstattungsobjekte in aller Regel die Häufigkeit des Publikumsverkehrs und die Handlungskontexte dieser Besuche letztlich nicht sicher zu rekonstruieren sein werden. Denn außer für den Tempel von Delphi bezieht sich keiner der oben genannten Textbelege auf einen auch aus dem archäologischen Befund heraus aussagekräftigen Tempelinnenraum. Daher wird es zumeist nicht möglich sein, spezifische Handlungsabläufe für individuelle Tempel zu rekonstruieren (s. aber Kap. 26.2), sondern es können in der Regel nur idealtypische Situationen angenommen werden. Spezifiziert werden kann das Bild nur durch die detaillierte Beobachtung verschiedener Zugangsbeschränkungen, die weiteren Aufschluss über die Reglementierung der Zugänglichkeit im Einzelfall geben können (Kap. 3).

97 Vgl. v. a. Mylonopoulos 2011, 284–288; Mattern 2007, 154–157. s. auch bereits Paliompeis 1996, 444–446 mit Verweis vor allem auf inschriftliche Belege. Zu den verschiedenen Zugangsbeschränkungen, s. u. Kap. 3; 23; 24; 26.3. Bedingt lassen sich hier auch die seltenen verschließbaren Thesauroi mit Einwurfschlitz in Tempelinnenräumen nennen: vgl. Corbett 1970, 151; Paliompeis 1996, 444 f. s. Kap. 13. Andere Objekte, gerade die häufig in diesem Zusammenhang genannten Altäre im Inneren (vgl. z. B. Corbett 1970, 150; Paliompeis 1996, 443; s. u. Kap. 11), können dagegen kaum als Beweis für eine breite Betretbarkeit herangezogen werden, da in der Regel unbekannt ist, wer sie nutzte. Grundsätzlich wäre eine reine Verwendung solcher Kultvorrichtungen durch die Priesterschaft denkbar.

98 [17,4; 48,5; 55,3; 75,2].

99 [17,4].

100 [8,4; 26,3; 45,1; 59,3; 82,4b; 85,7].

101 Vgl. im Folgenden Paliompeis 1996, 439 f.; Stengel 1920, 28.

102 [Q28; Q35–36; Q51; Q55–57]; Paus. V, 13, 3; Strabo XIV, 6, 3. Zu Heiligtümern, s. z. B. auch: Paus. VII, 25, 7.

103 z. B. [Q54]; Paus. III, 20, 3. Für ein Heiligtum: Paus. II, 10, 4; VIII, 31, 8.

104 [Q55]. s. auch Krauter 2004, 56. Für Zypern ist eine generelle Zugangsbeschränkung in den Tempel der Aphrodite Akraia für Frauen durch Strabo XIV, 6, 3 bezeugt.

105 [Q1; Q18; Q59]. [Q60] steht als Mysterienkult nur initiierten Personen offen. Vgl. Krauter 2004, 58 f. s. auch Paus. VII, 27, 3 in Bezug auf einen hl. Hain.

106 Kearns 2010, 204–209; Le Guen-Pollet 1991, 77–90; Wächter 1910. Ein weißes Gewand war beispielsweise für den Eintritt in das sog. Heilige Haus in Priene [88] vorgeschrieben: Wiegand – Schrader 1904, 174 f. Abb. 168; Blümel – Merkelbach 2014, 402 Nr. 205.