

Homerische Tempel und nordeurasische Opfermahlhäuser.

Von

Franz Oelmann.

Hierzu Tafel 1—4.

Seitdem eine systematische Homer-Archäologie von Wolfgang Helbig mit seinem Buche über 'Das homerische Epos aus den Denkmälern erklärt' (1884) begründet wurde, hat man sich auch immer wieder mit den vom Dichter erwähnten Tempeln beschäftigt, wenn auch nur auf Grund der Texte und ohne Rücksicht auf die Denkmälerüberlieferung, deren vermehrte Kenntnis nach Schliemanns Ausgrabungen in Mykenai und Tiryns besonders das Interesse an den 'homerischen Palästen' gefördert hat¹). Bei der Behandlung des Tempelproblems ging man meist von vorgefaßten Meinungen über die Art der Kultübung im Tempel aus und hielt sich gar nicht an den Wortlaut der einschlägigen Texte, denen dann ohne viele Bedenken ein anderer Sinn untergelegt wurde, den sie sonst nicht haben. Die meisten Homererklärer standen zudem unter dem Banne der Schichtentheorie mit dem Bemühen, ältere und jüngere Bestandteile zu unterscheiden und zu datieren, und so versuchten sie auch die auf Tempel bezüglichen Textstellen entsprechend auszuwerten. Dieser Bann hat sich in den letzten Jahrzehnten weitgehend gelöst, und man ist sich heute wohl ziemlich einig darüber, daß die homerischen Epen im wesentlichen einheitliche Schöpfungen sind, die der Spätzeit des geometrischen Stils der Vasenmalerei und damit dem 8. Jahrhundert angehören. In diesem Sinne ist das Homerproblem zuletzt umfassend und eingehend von W. Schadewaldt behandelt worden²).

Hier möchte ich nun zu zeigen versuchen, daß die Angaben über Tempel, wenn man sie wörtlich nimmt und nicht umdeutet, mit der — wenn auch bis-

¹) Die wichtigste Literatur zum Tempelproblem in zeitlicher Folge: W. Helbig, Das Homerische Epos aus den Denkmälern erklärt (1884; 2. Aufl. 1887) 419 ff. — P. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer (1890; 2. Aufl. 1898; 3. Aufl. 1920) 10. — P. Cauer, Grundfragen der Homerkritik (1895; 3. Aufl. 1923) 340 ff. — J. van Leeuwen, *Homérica* 24: *NHOΣ* quid est? (= *Mnemosyne* N. S. 34 1906) 181 ff. — G. Patroni, Le menziona del naos e la cronologia dei poemi omerici (= *Athenaeum* N. S. 11, 1933) 209 ff. — H. L. Lorimer, *Homer and the monuments* (1950) 433 ff. — H. Schrade, *Götter und Menschen Homers* (1952) 39 ff. — Viel mehr ist über das homerische Haus und die Fürstenhöfe geschrieben worden: im Katalog der Bibliothek des Deutschen Archäologischen Instituts in Rom 2, 1 (bearb. von F. Matz) (1932) 19 ff. sind etwa 20 diesbezügliche Arbeiten verzeichnet, darunter besonders bemerkenswert: F. Noack, *Homerische Paläste* (1903); vgl. dazu F. Oelmann, Ein achäisches Herrenhaus auf Kreta (= *Jahrb. Arch. Inst.* 27, 1912) 42.

²) W. Schadewaldt, *Homer und sein Jahrhundert*, in: *Das neue Bild der Antike* 1 (1942) 51 ff.; ders., *Von Homers Welt und Werk* ² (1951) 87 ff.

her noch dürftigen — Denkmälerüberlieferung völlig im Einklang stehen. Das so sich ergebende Bild vom Götterkult dieser Zeit zeigt deutlich vor allem den Typus des hallenförmigen Tempels, der mit dem offenen Herd in der Mitte vorzüglich dem Schlachtopfer und gemeinsamer Mahlzeit diene und in eine ferne Vergangenheit zurückreicht. Wenn ich schließlich, um dieses Bild möglichst lebendig zu gestalten, auch alte und neuere Nachrichten über solche Tempel oder Opferhäuser bei anderen Völkern Europas und Asiens bis zu Finnen und Ugriern im fernen Norden heranziehe, so folge ich damit nur den Spuren von Jacob Grimm, der schon vor mehr als 120 Jahren auf die Notwendigkeit solcher Vergleiche für ein tieferes Verständnis von Religion und Kultus der Germanen nachdrücklich hingewiesen hat³⁾.

Tempel im heutigen Sinne, d. h. einer oder mehreren Gottheiten geweihte Kultgebäude, werden im Epos gewöhnlich als *νηός*, gelegentlich auch als *ιερός δόμος* bezeichnet. Erwähnt werden 3 Tempel auf der Burg bekannter Städte, davon zwei in Ilion, dem Apollon und der Athena geweiht, und einer in Athen, gleichfalls der Athena gehörig, ferner ein Apollontempel in Chryse, ein anderer wird dem Helios gelobt, und schließlich werden in der neugegründeten Phäakenstadt mehrere Tempel gebaut, deren Inhaber nicht genannt sind. Auch der *λάϊνος οὐδός* des Apollon in Delphi kann wohl nur als Tempel in diesem Sinne verstanden werden⁴⁾.

Die geringe Zahl dieser Tempel im Vergleich zu den heiligen Hainen hat nun zu der Annahme verführt, daß es damals auch nur wenige Tempel gegeben habe. Damit ist man aber einer Methode gefolgt, vor der gerade bei der Erforschung längst vergangener Kulturen, wo die Quellen ohnehin spärlich fließen, nicht ernsthaft genug gewarnt werden kann⁵⁾. Des Dichters Aufgabe war doch nicht, ein umfassendes Bild der Kultur seiner Zeit oder einer sagenhaften Vergangenheit in allen Einzelheiten wie in einem Lehrbuch zu geben, er wollte und sollte vielmehr Geschichten erzählen und unterhalten. Die Angaben über Einzelheiten der damaligen Kultur können daher nur weitgehend zufällig sein, und Schlüsse ex silentio sind da nur in besonderen Fällen erlaubt. Im übrigen zeigt schon die Geschichte von der Erbauung der Phäakenstadt durch Nausithoos (Od. VI, 9 f.), die nach allgemeiner Auffassung die Gründung einer griechischen Kolonie im 8. Jahrhundert widerspiegelt, daß Tempel ebenso wie die Wohnhäuser und eine Wehrmauer einfach dazu gehörten und zum mindesten in Städten nichts Besonderes waren⁶⁾. Daß derartige Angaben nur den

³⁾ J. Grimm, Deutsche Mythologie (1835) 11.

⁴⁾ Die Textstellen gesammelt von J. Overbeck, Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen (1868) 18 ff. Nr. 147—155.

⁵⁾ Zur statistischen Methode in der historischen Forschung vgl. H. v. Petrikovits, Gnomon 24, 1952, 472 ff. — F. Oelmann, Germania 30, 1952, 221.

⁶⁾ Nach W. Helbig (a. a. O. 421) wäre allerdings 'die Angabe für die Beurteilung des in der Wirklichkeit vorliegenden Sachverhaltes von geringem Werte, da die Dichtung entschieden darauf ausgeht, jene Stadt als eine wunderbare und über die gewöhnlichen Verhältnisse erhaben darzustellen.' Aber wenn man die *νηοί* als ungewöhnlich ansieht, so darf man dasselbe auch von den *οἶκοι* annehmen, was doch wohl niemand im Ernst tun wird. Immerhin nimmt Helbig ebenso wie Cauer (a. a. O. 342) die *νηοί* hier noch wörtlich als Tempel, d. h. Kultgebäude, und nicht als Kultstätten unter freiem Himmel, wie es J. van Leeuwen (a. a. O.) und G. Patroni (a. a. O. 128) behaupten und wie auch Schrade (a. a. O. 40) es für möglich

Verhältnissen der Zeit des Dichters entsprechen können, scheint mir selbstverständlich, denn der Dichter war schließlich kein Archäologe mit der Aufgabe, eine vergangene Kultur zu rekonstruieren.

Was man über die genannten Tempel im einzelnen erfährt, d. h. über Lage, Aussehen oder Gestalt, Einrichtung und Benutzung, ist auch recht wenig. Nur in einem Falle reichen die Angaben des Dichters aus, um sie mit den Grabungsergebnissen in frühgriechischen Tempeln vergleichen zu können und so eine einigermaßen lebendige Vorstellung vom Wesen des homerischen Tempels zu gewinnen. Das ist der Tempel der Athena auf der Burg von Ilion im 6. Buch der Ilias (v. 86 ff.; 269 ff.; 297 ff.). Da wird erzählt, wie auf Veranlassung des vogelflugkundigen Königssohnes Helenos die troischen Frauen unter Führung der Hekabe mit Weihrauchopfern zum Tempel ziehen, um der Göttin einen kostbaren Peplos darzubringen und ihre Hilfe zu erbitten. Theano, die Priesterin, öffnet mit dem Schlüssel die Tore des heiligen Hauses, die Frauen erheben laut klagend die Hände, dann legt Theano den Peplos auf die Knie der Göttin, betet zu ihr und gelobt für den Fall der Erhörung des Gebetes, daß ihr 12 Rinder im Tempel geopfert, d. h. geschlachtet werden.

Der Athenatempel ist nicht der einzige Bau seiner Art auf der Burg *ἐν πόλει ἄκρη* (VI 297), auch der Apollontempel liegt *Περγάμῳ εἰν ἱερῷ* (V 446), und vor allem liegen hier *ἐν πόλει ἄκρη* die vielräumigen *δῶματα*, d. h. Wohnungen des Priamos und seiner Söhne (VI 242 ff. und 311 ff.). Wie da das Verhältnis der Tempel und der Wohngebäude zueinander gedacht ist, bleibt unklar, solange nicht größere Baukomplexe profanen und sakralen Charakters aus geometrischer Zeit durch Ausgrabung gut bekannt sind. Das Problem ist infolgedessen auch noch gar nicht aufgeworfen worden, und zur Zeit läßt sich nur sagen, daß in dieser Beziehung kein Widerspruch zwischen der Dichtung und der Denkmälerüberlieferung geometrischer Zeit zu sehen ist, die die Tempel durchweg isoliert zeigt und nicht als Teile eines größeren Raumkomplexes.

Zu demselben Ergebnis, daß die Angaben des Dichters und die Denkmälerüberlieferung einander nicht widersprechen, führt die Überprüfung zweier Fragen, die den im Tempel geübten Kultus und die ihm entsprechende Inneneinrichtung der Tempel betreffen. Sie sind viel diskutiert und umstritten worden und müssen daher hier nochmals eingehend behandelt werden. Zunächst handelt es sich darum, wie das Niederlegen des Peplos auf den Knien der Göttin zu verstehen ist, d. h. ob der Dichter ein Sitzbild vor Augen gehabt hat oder nicht. Das erstere ist gewiß das Natürliche und von den meisten Homer-Interpreten auch nicht bezweifelt worden, ja E. Bethe hat das in seiner tempelementvollen Art als ganz selbstverständlich erklärt, aber er wollte wie mancher andere nicht glauben, daß es lebensgroße Sitzbilder in der homerischen Zeit, d. h. im 8. Jahrhundert gegeben habe, und er benutzte diese angebliche Tatsache nach dem Vorgange von F. Dümmler als Argument für die Theorie,

hält. Nach Helbig (a. a. O. 419) war der ältere bild- und tempellose Kult ungleich mehr verbreitet als der jüngere in Tempeln. Auch P. Stengel (a. a. O. 10) glaubt auf die Tempel der Phäakenstadt nicht viel geben zu sollen. Die Schichtentheorie kommt rein zum Ausdruck bei P. Cauer (a. a. O. 197), 'Beispiele für Tempelkult sind viel seltener als die für Kult im Freien, sie finden sich in den jüngeren Teilen des Epos und geben einen Maßstab für die Abschätzung des relativen Alters der einzelnen wieder.'

daß die ganze Geschichte vom Bittgang der troischen Frauen ein späterer Zusatz aus der Zeit um etwa 600 sei und somit einer jüngsten Schicht der Dichtung angehöre⁷). Auch G. Patroni zweifelt nicht an dem Sitzbild, ja er nennt seine Leugnung geradezu einen Sophismus, legt aber dann dem Dichter die Absicht unter, mit dem Sitzbild die Stadt Ilios und ihre Sitten als ungrüchisch und asiatisch zu kennzeichnen⁸). Wieder andere, wie W. Reichel und später noch Th. Birt, haben sogar die Ansicht vertreten, daß der Dichter das Niederlegen des Peplos auf den Knien der Göttin nur bildlich gemeint und einen leeren Thron im Sinne gehabt habe, worauf der Peplos niedergelegt worden sei⁹).

Nun ist allerdings richtig, daß lebensgroße oder auch nur annähernd lebensgroße Sitzbilder, denen man den Peplos auf den Schoß legen könnte, aus der Zeit vor dem 6. Jahrhundert nicht erhalten sind. Aber das ist natürlich kein ausreichender Grund für die Behauptung, daß es sie nicht gegeben habe. Denn die Lebensdauer und Erhaltung aller Bildwerke ist abhängig von der Art des Werkstoffes, aus dem sie gefertigt sind. Fast alles, was sich aus den Kulturen ferner Vergangenheit erhalten hat, ist aus Stein oder Metall, gelegentlich auch aus Elfenbein oder Gehörn gemacht, vergangen dagegen sind — von seltenen, durch besonders günstige Klima- oder Lagerungsverhältnisse bedingten Ausnahmen abgesehen¹⁰) — alles Holz und die Gewebe, d. h. die Gewandstücke, mit denen Holzfiguren bekleidet oder umwickelt zu werden pflegten. Gerade die Verwendung von Holz, das ja überall zur Verfügung stand, und am leichtesten zu bearbeiten war, reicht zweifellos in die Anfänge menschlicher Kultur zurück, sie ist ebenso alt wie die Bildkunst überhaupt und die ihr zu Grunde liegenden magischen Vorstellungen, wonach man durch bildliche Darstellung unsichtbarer Mächte oder Kraftträger in Form von Idolen deren Gegenwart und Hilfe sozusagen erzwingen kann.

Im alten Griechenland ist das natürlich nicht anders gewesen¹¹), und auch E. Bethe gab selber zu, daß es hier neben den Bildwerken aus Stein, der sich als

⁷) E. Bethe, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum 43, 1919, 8 ff. und Homer 2 (1922) 310 ff. Den methodologischen Bedenken, wie sie etwa W. Schmid, Philologus 80, 1925, 83 f. äußerte, kann ich mich nur anschließen; wenn z. B. Bethe einen Beweis dafür verlangt, daß es lebensgroße Sitzbilder vor 600 gegeben habe, so zeigt er damit nur seine Voreingenommenheit, denn es ist ja gerade umgekehrt: wer die Existenz von Sitzbildern leugnet, ist den Beweis dafür schuldig. Auf die Wertlosigkeit von Schlüssen ex silentio wurde schon hingewiesen. Vgl. F. Dümmler in seinem Athena-Artikel in RE 2 (1896) 1981; ihm folgte auch noch P. Cauer, Grundfragen⁸ (1921) 341 u. 346 f.

⁸) G. Patroni a. a. O. 224.

⁹) W. Reichel, Über vorhellenische Götterkulte (1897) 53 ff., wonach die Annahme eines Sitzbildes auf Vorurteil beruhen soll. — Th. Birt, Berliner Philol. Wochenschrift (1921) 258 ff. — P. Stengel a. a. O. 26 f. hält Götterbilder in homerischer Zeit für zweifelhaft, und H. Herter, Rhein. Mus. 74, 1925, 173 läßt die Frage der Bildlosigkeit des Kultes offen.

¹⁰) Als Beispiele seien genannt die männliche Figur und anderes Schnitzwerk vom Heraion auf Samos (7. Jahrh. — Vgl. D. Ohly, Athen. Mitt. 68, 1953 [1956], 77 ff.), ferner die männliche Holzfigur von Broddenbjerg bei Viborg (Spätbronze- oder früheisenzeitlich. Vgl. O. Klindt-Jensen, Denmark before the Vikings [London o. J.] 80 Abb. 47), schließlich die überlebensgroße Figur eines Mannes mit Kapuzenmantel vom Genfer Seehafen (wohl schon römischzeitlich. Vgl. F. Staehelin, Die Schweiz in römischer Zeit⁹ [1948] 544 Abb. 157; J. Röder, Pfahl und Menhir [1949] 9 Abb. 6). Solche Holzfiguren hat es vermutlich in viel größerer Zahl gegeben als man sich das heute vorzustellen pflegt.

¹¹) Zur Verwendung von Holz als Werkstoff der Bildkunst vgl. H. Blümner, Technologie

Werkstoff in der Bildkunst tatsächlich erst seit dem 6. Jahrhundert wohl unter östlichem Einfluß endgültig durchgesetzt hat, auch schon früher solche aus Holz gegeben hat, doch sollen sie nur kleinen Formats und nicht lebensgroß gewesen sein¹²). Dem widerspricht indessen die Überlieferung. In der homerischen Dichtung selbst ist die Geschichte vom hölzernen Pferd des von Athena beratenen Epeios zu lesen, die doch die Existenz selbst weit überlebensgroßer Pferdebilder in homerischer Zeit voraussetzt¹³), und auch die 30 Ellen hohe Figur des Apollon Hyakinthios in Amyklai muß, wenn man nach seiner in späteren Münzbildern überlieferten Säulenform urteilen darf, allerspätstens im 8. Jahrhundert, wahrscheinlich aber schon früher errichtet worden sein¹⁴). Aus der voraufgehenden späthelladischen Zeit ist sogar ein lebensgroßer Frauenkopf erhalten, der aus Stuck gefertigt ist und schon 1896 in Mykenai gefunden wurde¹⁵). Noch wesentlich älter ist das steinerne Standbild einer Frau in Lebensgröße, das, in Amorgos gefunden, der bronzezeitlichen Kykladenkultur angehört und mit 148,5 cm Höhe, 16 cm Breite und 6 cm Dicke die Form eines Holzbrettes hat, also eine *σανίς* wie das geometrische Kultbild der Hera in Samos¹⁶).

Der Schluß ist m. E. unausweichlich, daß es Großplastik zum mindesten in Holz immer gegeben hat, seitdem Menschen das Bedürfnis hatten, mit Geistern zu verkehren und sich durch Opfer ihrer Hilfe zu versichern, auch schon in den vorneolithischen Kulturen. Daß damals wie später der Opferpfahl in Gebrauch war, ist durch den glücklichen Fund von Ahrensburg bei Hamburg be-

und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern 2 (1879) 174 ff. und 334 ff. — St. Casson, The technic of early greek sculpture (1933) 8 ff. 55 ff. 62. — Val. Müller, Kultbild in Pauly-Wissowas RE Suppl. V (1931) 490. 492. 494. — Val. Müller, The beginning of monumental sculpture in Greece (=Metropolitan Museum studies 5, 1936) 167c. — F. Willemsen, Frühe griechische Kultbilder (1939) passim, insbesondere 8. 15 f. 36 ff. — G. Lippold im Handbuch der Archäologie 3, 1 (1950) 14 f. Besondere Beachtung verdienen die Nachrichten über Verwendung von Holz auch bei den klassischen Meistern der Bildhauerkunst. So erwähnt Pausanias II 30,2 ein Xoanon der Hekate in ihrem Tempel in Ägina, das von Myron gefertigt war (vgl. G. Lippold in RE XVI [1935] 1125) und nach Pseudo-Plutarch, vita X orat, Lycurg. 38 standen im Erechtheion die *εικόνες ἑόλιwai* des Redners Lykurgos und seiner Söhne als Werke von der Hand der Praxiteles-Söhne Timarchos und Kephisodotos (vgl. W. Judeich, Topographie von Athen² [1931] 276). Holz ist in der Bildhauerei eben immer benutzt worden, vor allem natürlich außerhalb der Städte. Es sei nur erinnert an die Verse des Tibull, Elegie I 10: *cum paupere cultu stabat in exigua ligneus aede deus*. Eine gute Illustration dazu bildet der Grabungsbefund einer villa rustica bei Mayen, wo in der Kapelle des Gehöftes noch ein Mühlstein als Sockel eines Pfahlgötzen erhalten war (vgl. J. Röder, Pfahl und Menhir [1949] 9).

¹²) E. Bethe, Homer² (1922) 312.

¹³) Zum hölzernen Pferd (Od. VIII, 492 ff.) auch bei J. Overbeck, Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Kunst bei den Griechen [1868] Nr. 224; vgl. E. Bethe, Homer³ (1927) 37, wo auf die späte Analogie des equus magnus von Nuceria und den apotropäischen Sinn solcher Pferdebilder hingewiesen ist. Über die Verwendung dieses Agalma zur Kriegslist durch Odysseus als Novellenmotiv siehe E. Bickel, Rhein. Mus. 91, 1942, 19. Zum Pferd als alten Gegenstand griechischer Bildkunst vgl. L. Curtius, Die antike Kunst 2, 1 (1938) 167.

¹⁴) Zur Zeitstellung der Apollonfigur in Amyklai vgl. Val. Müller, The beginning of monumental sculptur in Greece (= Metropolitan Museum studies 5, 1936) 161.

¹⁵) Chr. Tsuntas, Ephem. arch. (1902) 1 ff. Taf. 1. — St. Casson a. a. O. 38. — Val. Müller a. a. O. 158 Abb. 1. — L. Curtius a. a. O. 63 Abb. 58.

¹⁶) Vgl. St. Casson a. a. O. 16 Abb. 3. — Chr. Zervos, L'art des Cyclades (1957) 219 Abb. 297. Ebd. 147 Abb. 178 auch ein lebensgroßer Marmorkopf aus Paros (H. 29 cm).

wiesen¹⁷⁾, und wenn man sich gegenwärtig hält, wie viele Idole oder kleinplastische Bildwerke in Stein, Elfenbein oder Horn aus paläolithischer Zeit heute schon bekannt sind — am Rhein sei an das primitive Idol aus Rentiergeweih vom Martinsberg bei Andernach erinnert¹⁸⁾ —, so kann gar kein Zweifel sein, daß auch die Opferpfähle am oberen Ende die Form eines, wenn auch denkbar schematisch gestalteten Gesichts erhielten oder zum mindesten mit eingeschnitzten Augen versehen wurden — wie die späteren Menhire — und daher als die Urform der Statue in Lebensgröße oder mehr anzusehen sind¹⁹⁾.

Was schließlich das Bildschema der sitzenden Menschenfigur betrifft, so ist auch das nicht eine erst orientalischem Einfluß verdankte Bereicherung der griechischen Bildkunst nachhomerischer Zeit, wie F. Dümmler gemeint hat. Das bekunden beispielsweise zwei allerdings kleinformatige Terrakotta-Figuren geometrischen Stils, die sich heute in New York und Oxford befinden²⁰⁾. Der Kykladenkultur gehören zwei kleine Steinfiguren sitzender Harfenspieler an²¹⁾, und noch älter, nämlich frühhelladisch, ist die 48 cm hohe Tonfigur eines sitzenden Mannes aus Larissa in Thessalien, die wieder entsprechende Holzplastik voraussetzt²²⁾.

Aus der mykenischen Kultur sind ferner lebensgroße Sitzbilder durch die Abbildung sitzender Gottheiten mit Adoranten davor auf Siegelringen bezeugt²³⁾. Und wie die Technik der spätmykenischen Vasenmalerei, ihre Ornamentik und die Gefäßformen ohne einen sichtbaren Bruch katastrophaler Art in den folgenden Jahrhunderten fortleben und weiter entwickelt werden²⁴⁾, so finden auch solche bildlichen Darstellungen ihre Fortsetzung auf geometrischen Vasen. Beispiele bieten ein Krater aus Kypros mit starken Nachklängen

¹⁷⁾ A. Rust, *Offa* 3, 1938, 7. — J. Röder, *Pfahl und Menhir* (1949) 9.

¹⁸⁾ Viele Abbildungen bei P. Graziosi, *Die Kunst der Altsteinzeit* (deutsch v. W. Wiesel — 1956) Taf. 1 ff. Zwar sind alle diese Bildwerke, aus Elfenbein oder weichem Stein gefertigt, von kleinem Format, doch zeigen die Höhlenwandmalereien auch Tiere in Lebens- und Überlebensgröße. Der Stil ist meist naturalistisch, doch gab es auch ganz schematische Darstellungen, wie sie z. B. ein Rentiergeweihstück mit Vogelkopf vom Martinsberg bei Andernach zeigt, zuletzt abgebildet bei R. v. Uslar, *Eiszeitmenschen am Rhein* (1957) 46 Abb. 27. Über die Menhire, die in Indonesien heute noch in Gebrauch sind, vgl. J. Röder a. a. O.

¹⁹⁾ F. Oelmann, *Zum Verständnis des sog. liburnischen Grabcippus* (= *Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku* 56—59, 1954—1957) 54. Wie in der alten Welt so stehen auch in Amerika Pfahl und Menhir nebeneinander, z. B. in Peru und Nordwestargentinien, wo nicht nur Menhire mit Gesicht, sondern auch entsprechende Pfähle noch in jüngster Zeit beobachtet worden sind (vgl. H. Nachtigall, *Die amerikanischen Megalithkulturen* [1958] 176 Abb. 167 u. 182). Zur Magie der Augen vgl. ferner O. G. S. Crawford, *The eye goddess* (1957) passim.

²⁰⁾ Val. Müller a. a. O. 160 Abb. 10 (nach Chr. Alexander, *An Early Greek Terracotta* = *Bull. Metropol. Mus. of Art* 27, 1932, 213 f.). — H. L. Lorimer a. a. O. 445.

²¹⁾ Zuletzt abgebildet bei Chr. Zervos a. a. O. Abb. 334 f. (aus Keros) und 316 f. (aus Thera, jetzt in Karlsruhe). — Vgl. auch St. Casson a. a. O. 17 Abb. 6. — F. Matz im *Handb. d. Archäologie* 2 (1954) 208 Taf. 16, 1.

²²⁾ A. J. B. Wace u. M. S. Thompson, *Prehistoric Thessaly* (1912) 57 Abb. 30. — H. Bosseret, *Altkreta* 3 (1937) 22 Abb. 84. — F. Matz a. a. O. 183.

²³⁾ M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* 1 (1941) 257, Taf. 17 Abb. 1 u. 2 (Gold- bzw. Elektronringe aus Mykenai); Taf. 16 Abb. 6 u. Taf. 18 Abb. 5 (Siegelabdrücke aus Kreta).

²⁴⁾ Vgl. z. B. W. Müller u. F. Oelmann, *Tiryns* 1 (1912) 161 f. — Ebenso L. Curtius a. a. O. 63 f.

des mykenischen Stils²⁵⁾ und eine kleine attische Schale vom Dipylon, die wohl schon dem 8. Jahrhundert angehört (Abb. 2)²⁶⁾. Da sieht man vier Frauen mit Zweigen in den Händen im Reigen auf die thronende Göttin zuschreiten, so daß das Bild geradezu wie eine Illustration zum Bittgang der troischen Frauen wirkt. Wenn man weiter bedenkt, daß gerade ein Sitzbild der Athena in ihrem Heiligtum zu Lindos schon für das 8. Jahrhundert mit großer Wahrscheinlichkeit erschlossen worden ist²⁷⁾, so fehlt m. E. jeder Grund, die Existenz derartiger Kultbilder in homerischer Zeit zu bezweifeln oder gar zu leugnen.

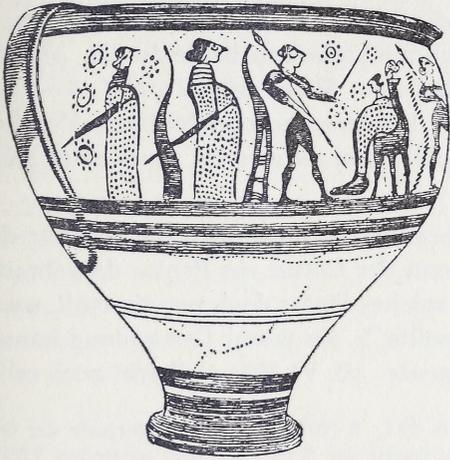


Abb. 1. Krater aus Aradippo (Kypros).



Abb. 2. Malerei auf einem Dipylonschälchen.

In allen diesen Darstellungen erscheint die sitzende Gottheit immer gewandet, und da muß man sich fragen, ob die Gewandung ebenso wie die unbedeckten Körperteile aus Holz geschnitzt oder aus gewebten Stoffen bestehend zu denken ist, womit das Holzbild bekleidet wurde. In der Zeit des geometrischen Stils ist entschieden mit der zweiten Möglichkeit zu rechnen, denn die Bekleidung hölzerner Kultbilder ist eine urtümliche Sitte, die für das alte Griechenland vielfach literarisch bezeugt ist und für die geometrische Zeit geradezu charakteristisch gewesen zu sein scheint²⁸⁾. Auch im alten Ägypten ist sie mehrfach bezeugt, und in primitiver Form, indem ein einfaches Pfahlidol mit Tüchern umwickelt wird, ist sie noch vor nicht langer Zeit im Geisterkult nord-eurasischer und indonesischer Völker beobachtet worden²⁹⁾. Ganz üblich ist

²⁵⁾ H. Möbius, Athen. Mitt. 41, 1916 (1926) 156 f. Taf. 6, 4 (nach Bull. corr. hell. 21, 1907, 232 Abb. 10—12).

²⁶⁾ A. Brueckner, Athen. Mitt. 18, 1893, 113 ff. Abb. 10. — H. Möbius a. a. O. 157. — Val. Müller a. a. O. 162 Abb. 6. — Vgl. auch Lorimer a. a. O. 445, wo allerdings die Möglichkeit rein griechischer Tradition in der Geschichte des Sitzbildes nicht einmal erwogen und Bethes Spätdatierung der Geschichte vom Bittgang der troischen Frauen als völlig gesichert oder selbstverständlich richtig angenommen wird.

²⁷⁾ Vgl. Lorimer a. a. O. 443 (mit Bezugnahme auf Blinkenberg).

²⁸⁾ Vgl. F. Willemsen, Frühe griechische Kultbilder (1939) 1. 8. 12 ff. 36 ff. (Sammlung der literarischen Zeugnisse). — G. Lippold a. a. O.

²⁹⁾ Vgl. A. Erman, Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum, neu bearb. von H. Ranke (1923) 312 f. — K. F. Karjalainen, Die Religion der Jugravölker 2 (= F. F. C. Nr. 44

die Bekleidung der Götterbilder noch jetzt in den hinduistischen Tempeln Vorderindiens^{29a}), und auch in der christlichen Kirche lebt sie, wie schon H. Brunn in seiner Abhandlung 'Über die Kunst bei Homer' bemerkt hat, namentlich bei den sog. Gnadenbildern bis heute fort³⁰). Zur Veranschaulichung wird hier eines der ältesten erhaltenen Beispiele, das Gnadenbild in der Kirche zu Buschhoven (Landkr. Bonn) mit und ohne Stoffbekleidung abgebildet (*Taf. 1, 1-2*)³¹). Es ist ein hölzernes Sitzbild romanischen Stils von 75 cm Höhe, das nach der Legende von einem Ritter auf der Jagd mitten im Walde zwischen zwei brennenden Lichtern stehend gefunden und in einer am Fundorte errichteten Kapelle auf dem Altar aufgestellt wurde. Es ist auch deshalb beachtenswert, weil es mit Darstellung der Gewandung in Holz geschnitzt ist und trotzdem noch mit einem Stoffmantel späterer Zeit sowie mit Schmuckscheiben bekleidet ist. Als altgriechisches Gegenstück gleichfalls archaischen Stiles zeigt *Tafel 1, 3-4* ein Terrakotta-Sitzbild der Hera von Tiryns, bei deren Holzgeschnitztem Vorbilde möglicherweise auch noch mit Stoffbekleidung zu rechnen ist, wenn es im Tempel auf dem Altar stand³²).

Eine solche Holzfigur mit echter Gewandung muß auch der Dichter der Ilias vor Augen gehabt haben, denn wenn der Göttin ein Peplos dargebracht und auf die Knie gelegt wird, so ist ein solches Opfer doch nur sinnvoll, wenn das Bild damit auch bekleidet werden sollte³³). Zu dieser Gewandung kamen als weiterer Schmuck der ἡύκομος Ἀθηναίη (II. VI 303) vielleicht noch echte

[1922]) 17 ff. Abb. 13 ff., 27 Abb. 16, 57 ff. Abb. 20 f.; 3 (1927) 81. 169 (Opferjurte der Ostjaken). — U. T. Sirelius, Die primitiven Wohnungen der finnischen und ugrischen Völker Finnisch-ugrische Forschungen Bd. 8 (1910) 156 Anm. 1. — J. Papay's Schilderung einer ostjakischen Opferjurte mit Götzenbild in Form eines Balkens von 1,5 m Höhe, mit Tüchern dick umwickelt; Geisterfiguren mit Stoffbekleidung bei den Tschuwassen: U. Holmberg, Die Religion der Čeremissen (1926) 49. — Desgl. bei den Jugravölkern: J. Manninen, Die finnisch-ugrischen Völker (1932) 363 f. — J. Röder, Pfahl und Menhir (1949) 75.

^{29a}) Vgl. z. B. K. Fischer, Orissan Art in the Evolution of Post Classical Indian Culture = MARG (A Magazine of the Arts) 8, 4. Sept. 1955, 27 mit Abb. von drei primitiven Idolen mit Stoffbekleidung; ähnlich bei M. Allan, The Jagannath Car Festival ebd. 66 f. Abb. (Den Hinweis verdanke ich Herrn Dr. K. Fischer in Berlin). — Wenn in den Bergen des Himalaya an hohen Festtagen anstatt des steinernen Götterbildes, das im Tempel verbleibt, eine kostbare Göttermaske auf ein hohes Traggestell gesetzt und dieses mit dem Gewandstoff umkleidet wird, um so in der Prozession mitgeführt zu werden, so handelt es sich da wohl nur um eine lokale Variante der alten Sitte; vgl. die Abbildungen bei A. H. Longhurst, Himalayan Architecture, in: Journ. Rom. Inst. Brit. Architects 37, Nr. 8 (22. Febr. 1930) 252; ders., The story of the stupa (1936) 42 f.

³⁰) H. Brunn in den Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 11, 3, 1868, 2 (= Kleine Schriften 2 [1905] 19). — Ebenso J. Overbeck im Kapitel 'Die Kunst in den homerischen Gedichten' in seiner Geschichte der griechischen Plastik 1⁴ (1893) 43. — Vgl. dazu H. Wentzel bei O. Schmidt, Reallex. d. deutsch. Kunstgesch. 2, 1948, 219 ff. (s. v. Bekleidung). — J. Röder, Die Hutenheiligen von Ahrweiler (= Rhein. westf. Zeitschr. f. Volkskunde 1, 1954) 221 ff. Abb. 1—10. — J. Röder, Casa dos Santos, Figurenprozessionen in Brasilien (= Rhein. Jahrb. f. Volkskunde 7, 1956) 255 ff. — Auch das Peplosopfer scheint schon auf mykenischen Siegelringen dargestellt, wie A. v. Salis vermutet hat. — Nachträglich sehe ich, daß auch die alte eherne Petrusfigur in der Peterskirche zu Rom noch bei Gelegenheit der letzten Papstkrönung im November 1958 mit Chorhemd, Stola und Tiara bekleidet wurde (vgl. die Fotoabbildungen in der Illustrierten Zeitschrift 'Weltbild' Jg. 13, Nr. 24 vom 2. Nov. 1958, S. 10 f.).

³¹) Vgl. E. Polaczek, Die Kunstdenkmäler des Kreises Rheinbach (1898) 20 f. Abb. 6 Taf. 2.

³²) Vgl. A. Frickenhaus, Tiryns 1 (1912) 61 ff. Taf. 2.

³³) Vgl. F. Willemsen a. a. O. 14 u. 36.

Haarlocken oder solche aus Bronze, wie sie mit dem verkohlten Holz eines überlebensgroßen Götterbildes in Knossos gefunden worden sind³⁴), doch fehlt es dazu bisher an Analogien aus geometrischer Zeit.

Wie und wo ein solches Kultbild aufgestellt war, ist aus der Dichtung nicht zu entnehmen, wohl aber aus dem Grabungsbefund in frühgriechischen Tempeln geometrischer Zeit. So hat sich im ältesten Hekatompedos des Heraion in Samos, der noch dem 9. Jahrhundert angehören dürfte, am Ende der zweischiffigen Halle zwischen der letzten Innensäule und der Rückwand etwa in der Mittelachse, nur wenig nach rechts verschoben, ein Mauerklotz von etwa 102×113 cm Grundfläche gefunden, der bei der schon im 8. Jahrhundert erfolgten Erneuerung des Tempels als einschiffige Halle mit einem neuen etwas breiteren Mauerklotz von 146×96 cm Grundfläche überbaut worden ist. Daß hier das alte Kultbild der Hera gestanden hat, kann wohl nicht zweifelhaft sein. Aber deshalb von einem älteren und jüngeren Basissockel zu reden, wie E. Buschor und D. Ohly es tun, halte ich für mißverständlich und ziehe es deshalb vor, zu der Bezeichnung als Altar zurückzukehren, wie sie in dem ersten Grabungsbericht von M. Schede verwendet wurde³⁵). Denn das Kultbild in Form einer Holzbohle, das in feierlicher Prozession zum Bade geführt und dann neu bekleidet wurde, kann nur wenig Raum beansprucht haben, so daß die Oberfläche des Altars wesentlich mit zur Aufnahme von Opfergaben wie Broten und dgl. bestimmt gewesen sein dürfte. Man darf sich einen solchen Altar mit dem Kultbild darauf wohl ähnlich, wenn auch nicht so hoch, vorstellen wie viele Altäre in christlichen Kirchen, so weit hier nicht die protestantische Aufklärung zur Bildlosigkeit geführt hat. Auch da steht oft eine Heiligenfigur, ebenfalls in Lebensgröße und mit Stoffgewandung bekleidet, auf dem Altar, ohne daß dieser deshalb als Basis empfunden würde³⁶).

Wenn im alten Hekatompedos auf Samos das primitive Kultbild auf einem frei im Raume in dessen Mittelachse stehenden Altar zu denken ist, so ist das für die geometrische Zeit bisher eine Ausnahme, bei der eine künstlerische Absicht auf monumentale Wirkung recht zweifelhaft erscheint. Die wenigen anderen Tempel, in denen der Grabungsbefund auf den Standort von Kultbildern schließen läßt, sind mit einer steinernen Bank an der Rückwand ausgestattet und zwar meist in einer Ecke und nicht in der Mittelachse des Kult-raumes. Das beste bisher bekannt gewordene Beispiel ist der 1935/36 von Sp. Marinatos ausgegrabene Tempel B in Dreros in Ostkreta, ein — nach den Kleinfunden zu schließen — noch gegen Ende des 8. Jahrhunderts gebauter tiefräumiger Saal von $7,50 \times 9,40$ m lichter Weite mit zwei Holzsäulen als Deckenstützen in der Mittelachse und einem rechteckigen Herd dazwischen (*Abb.*

³⁴) A. Evans, *The palace of Minos* 3 (1930) 522 Abb. 365 f. — E. F. Forsdyke, *Minoan Art* (British Academy 1929) 20. — St. Casson a. a. O. 8 f. Abb. 1 u. 2. — Über echte Haarlocken oder Perücken als Kopfschmuck vgl. H. Brunn a. a. O.

³⁵) M. Schede, *Zweiter vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen auf Samos* (*Abh. d. Akad. d. Wiss. Berlin* 1929 Nr. 3) S. 13 Taf. 8. — E. Buschor, *Athen. Mitt.* 55, 1930, 14 f. — D. Ohly, *Athen. Mitt.* 68, 1953 (1956) 25 ff.

³⁶) Man vergleiche etwa J. Röders Beschreibung der Casa dos Santos in Bahia, wo die Altäre an der Wand stehen und die Figuren darauf noch im Barockstil architektonisch umrahmt sind (*Rhein. Jahrb. f. Volkskunde* 7, 1956, 258 mit Abb. 1).

3)³⁷⁾. Da fand sich in der rechten Hinterecke eine 'Bank aus Feldsteinen' von 130 cm Breite, 80 cm Tiefe und 100 cm Höhe und unmittelbar daneben an der Rückwand ein aus hochkant gestellten Steinplatten gebauter 'Altar' etwa derselben Größe, dessen Inneres mit Schutt und zahllosen kleinen Ziegenhörnern gefüllt war, davor schließlich ein 50 cm hoher Steinblock, der vermutlich einen Opfertisch getragen hat, von dem Bruchstücke auf dem Boden verstreut lagen.

Während auf der Bank in der Ecke noch neben Terrakotta-Figuren und Topfscherben archaischen Stils ein Gorgoneion aus Bronzeblech lag, gehören zu dem 'Altar' daneben außer einer Lampe die Reste von drei aus Holz geschnitzten Kultstatuen, die aus den erhaltenen Stücken gehämmerten Bronze-

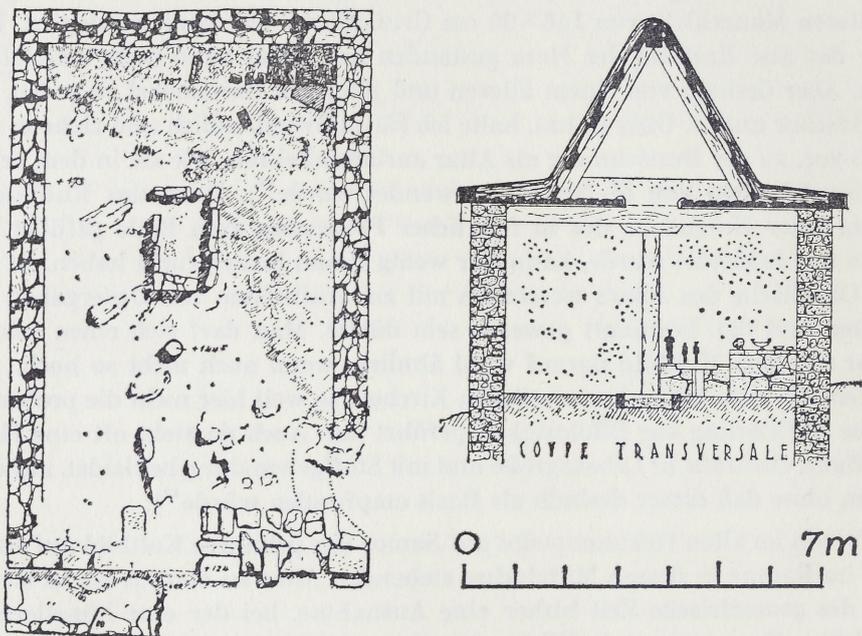


Abb. 3. Tempel B in Dreros. Grabungsbefund und Wiederherstellungsversuch nach Marinatos. Maßstab 1 : 150.

blechs, die als Überzug darauf befestigt gewesen waren, fast vollständig rekonstruiert werden konnten: eine männliche Figur, unbekleidet und 80 cm hoch, die beiden anderen weiblich, bekleidet und 40 bzw. 45 cm hoch. Ihrem Stil nach gehören sie ins 7. Jahrhundert, während das Gorgoneion, das möglicherweise zu einer Holzfigur der Athena gehört hat, von Marinatos erst dem frühen 6. Jahrhundert zugewiesen wird. Die drei Statuen sind mit Recht als Apollon, Leto und Artemis gedeutet worden und zeigen anschaulich, wie man sich die figürliche Ausstattung des Allerheiligsten im Apollontempel zu Ilion vorzustellen hat. Von ihm sagt der Dichter, daß Leto und Artemis hier den verwundeten Aeneas pflegten (Il. V 447 f.). Daraus ergibt sich m. E., daß außer

³⁷⁾ Vgl. Sp. Marinatos, Bull. corr. hell. 60, 1936, 214 ff. bes. 234. — Arch. Anz. 1936, 215 f. und desgl. 1937, 243 f. — E. Kunze, Die Antike 14, 1938, 74 ff. — E. Kirsten in RE Suppl. VII, 1940, 133 und 137 ff. — M. P. Nilsson, Gesch. d. griech. Rel. 1 (1941) 283. — F. Matz, Gesch. d. griech. Kunst (1950) 371. — H. Schrader a. a. O. Abb. 4 u. 20.

Apollon auch seine Mutter und Schwester hier ihren Kult genossen und im Bilde dargestellt waren. Auf der Burg von Athen entsprach dem der gemeinsame Kult des Erechtheus und der Athena, der in Ilias II 546 ff. mit der Legende von der Aufzucht des Erechtheus durch Athena in ihrem Tempel begründet wird.

Ähnliche Befunde wie in Dreros haben sich auch in anderen frühgriechischen Tempeln ergeben, so z. B. im Tempel der Artemis Orthia in Sparta, der ins 8. oder sogar 9. Jahrhundert zurückreicht³⁸). Da lassen die in der linken Hinterecke gefundenen aufrechten Steinplatten auf einen hohlraumigen Altar gleicher Art wie in Dreros schließen. Im Tempel B zu Prinias (in Mittelkreta) dagegen fand sich, wieder in der rechten Hinterecke auf dem Boden liegend, eine dicke Steinplatte von etwa 65×100 cm Oberfläche und daneben ganz in der Ecke ein rundes Steingefäß von 45 cm Durchmesser und 20 cm Tiefe, in dem nach L. Perniers Vermutung das Blut der hier geschlachteten Opfertiere aufgefangen wurde (*Abb. 12 c* auf S. 45)³⁹).

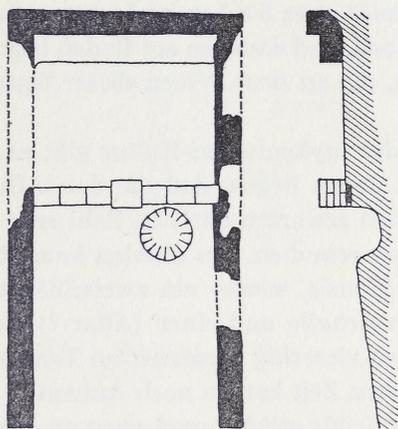


Abb. 4. Kapelle in Vrulia.
Maßstab 1 : 150.

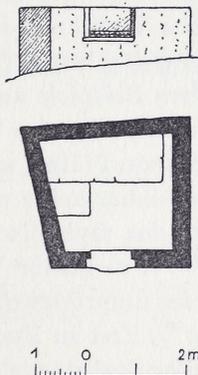


Abb. 5. Herakapelle auf Delos.
Maßstab 1 : 150.

In kleineren Tempeln oder Kapellen kann die Opferbank sogar die ganze Rückwand einnehmen, so z. B. in einem Heiligtum zu Vrulia auf Rhodos, dem 7. Jahrhundert angehörig, wo sie bei etwa 50 cm Breite, 3,60 m lang und etwa 40 cm hoch ist (*Abb. 4*)⁴⁰). Terrakotta- und Steinfiguren wurden hier gefunden. Auch in der noch kleineren Kapelle der Hera am Nordwestfuß des Kynthos auf Delos (*Abb. 5*), deren Fundamente unter dem gegen Ende des 6. Jahrhunderts errichteten Heratempel gefunden wurden und noch in geometrische Zeit zu-

³⁸) R. M. Dawkins u. a., *The sanctuary of Artemis Orthia at Sparta* (1929) 13 Abb. 6—8; — C. Weickert, *Typen der frühgriechischen Architektur* (1929) 11 f.

³⁹) Vgl. L. Pernier, *Templi arcaici di Prinias* (= *Annuario d. R. Scuola arch. di Atene* 1, 1914) 19 ff. (mit *Abb. 7* auf S. 27), wo die rechte Hinterecke als Schlachtplatz erklärt wird. — C. Weickert a. a. O. 57 f. und 63. — Dazu Sp. Marinatos, *Bull. corr. hell.* 60, 1936, 236. — M. P. Nilsson a. a. O. 238, wo auch auf ein noch älteres Heiligtum der Übergangszeit bei Kaphi mit Wandbänken und völlig minoisierenden Idolen verwiesen ist.

⁴⁰) K. F. Kinch, *Fouilles de Vrulia* (1914) 8 ff. — M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean religion* (1927) 391 Abb. 109. — M. P. Nilsson, *Gesch. d. griech. Rel.* 1 (1941) 283 Abb. 3.

rückreichen, nimmt die Opferbank mit 2,90 m Länge fast die ganze Rückwand ein, dabei ist sie etwa doppelt so breit wie in Vrulia, und die Höhe über dem ehemaligen Fußboden dürfte etwa 20 cm betragen haben⁴¹). Dieses alte Heraheiligtum wird nicht viel anders ausgesehen haben als heute noch manche christliche Kapelle, wie sie etwa im Rheinlande namentlich an Wegegabeln und -kreuzungen nicht selten anzutreffen ist. Nur hat da der breite Altar an der Rückwand immer Tischhöhe, aber seine Funktion als Träger einer Heiligenfigur und der Weihegaben in Gestalt von Kerzen und Blumen ist noch dieselbe wie die der altgriechischen Opferbank.

Wie die Kultbilder geometrischer Zeit nur die Fortsetzung einer alten Tradition bilden, so läßt sich auch die Art ihrer Aufstellung auf einer Opferbank an der Wand des Kultraumes in Griechenland weiter zurückverfolgen. Eine augenfällige Übereinstimmung mit geometrischen Tempeln ergab sich bei den Grabungen in Asine an der Südküste der Argolis, wo in dem zweischiffigen Saale eines geschlossenen Wohnraumkomplexes spätmykenischer Zeit an gleicher Stelle wie in Dreros, nämlich in der rechten Hinterecke, eine steinerne Opferbank gefunden wurde. Der Saal mißt etwa 5×7 m im Lichten, die Bank ist bei 50×106 cm Grundfläche 57 cm hoch, und daneben am Boden lagen noch zahlreiche Terrakotta-Idole und Vasen, die an dem Wesen dieser Opferbank keinen Zweifel lassen (Abb. 6)⁴²).

Andere Beispiele aus dem Bereich der mykenischen Kultur gibt es m. W. bisher nicht, aber das kann sehr wohl daran liegen, daß die durch Grabung erschlossenen Plätze, wo man dergleichen erwarten darf, an Zahl sehr gering sind und daher keine negativen Schlüsse erlauben. Am ehesten kommt dafür in Frage das mykenische Megaron in Eleusis, wieder ein zweischiffiger Saal von 5,70×7 m lichter Weite mit Antenvorhalle und einer (Altar-?) Terrasse davor, der ursprünglich in einem kleinen viereckig ummauerten Temenos isoliert lag⁴³). Erst zu Ende der mykenischen Zeit kamen noch Anbauten hinzu: ein zweiter Saal etwa gleicher Form und Größe mit Nebenräumen an den Lang-

⁴¹) A. Plassart, *Exploration archéologique de Delos* 11, 1928, 149 ff. Abb. 102-104. — O. Rubensohn, *Arch. Anz.* 1931, 370 ff. Abb. 4 — M. P. Nilsson a. a. O. — Eine Kapelle derselben Größenordnung von etwa 3×4 m lichter Weite mit Tür in der Breitseite und Opferbank vor der rechten Schmalseite ist auch im minoischen Gurnia (Ostkreta) gefunden worden, wo sie isoliert inmitten der Stadt an deren höchster Stelle liegt; vgl. H. B. Hawes, *Gournia* 1908, 47 ff. mit Grundriß im Grabungsplan; M. P. Nilsson, *Gesch. d. griech. Religion* 1, 1941, 246; ders., *The minoan-mycen. religion* 2 (1950) 80.

⁴²) Vgl. M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaeen religion* (1927) S. 20 ff. Taf. 3 u. 4. — K. Müller, *Tiryns* 3 (1930) 198 f. — Sp. Marinatos *Bull. corr. hell.* 60, 1936, 235. — O. Frödin u. U. A. W. Persson, *Asine* (1938) 75 Abb. 53 f. u. 298 ff. — M. P. Nilsson, *Gesch. d. griech. Rel.* 1 (1941) 320 f. — Nach K. Müllers Meinung bestätigt der Befund in Asine die Auffassung, daß die Palastmegara die Übergangsstufe vom Wohnhaus zum Tempel im späteren Sinne bilden. Persson und Nilsson meinen mit Recht, daß der Saal nicht nur dem Kult gedient hat. Marinatos nennt ihn 'temple'. — Zum Problem des Tempels in Tiryns vgl. die kritischen Stimmen, die Nilsson a. a. O. 322 zitiert.

⁴³) Der Grabungsbefund ist nach früheren Berichten zusammenfassend dargestellt von K. Kuruniotis, *Das eleusische Heiligtum* (= *Arch. f. Religionsw.* 32, 1935) 55 ff., wo der im Demeterhymnus genannte *νῶς μέγας* mit seinem *βουός* auf das Megaron bezogen wird. Zur Deutung vgl. ferner M. P. Nilsson, *Gesch. d. griech. Rel.* 1 (1941) 317 ff. und 445. — L. Deubner, *Zum Weihehaus der eleusinischen Mysterien* (= *Abh. d. deutsch. Akad. d. Wiss.*, 1945/46 phil.-hist. Klasse 2, 1948) 16. — F. Matz, *Gesch. d. griech. Kunst* 1 (1950) 94 und im *Handb. d. Arch.* 2 (1954) 290. — H. Schrader a. a. O. 51.

seiten, aber ohne Vorhalle, mit der Längsachse rechtwinklig zu der des Megaron gelegen und ebenfalls auf die Terrasse hin geöffnet. Das Megaron macht — wie kein anderes dieser Zeit — ganz den Eindruck eines frühgriechischen Tempels wie in Dreros, und auch einige Idole wurden bei der Grabung gefunden, so daß an dem sakralen Charakter der ganzen Anlage kaum ein Zweifel sein kann. Ob aber in dem Megaron an gleicher Stelle wie in Asine eine Opferbank stand, bleibt ungewiß, da die Rückwand mitsamt dem anschließenden Teile des Fußbodens beim Bau des Telesterion zerstört worden ist. Zudem ist die Frage noch nicht geklärt, ob es sich bei dem Megaron überhaupt um ein Opferhaus oder aber um ein Weihehaus für die Mysterien im Sinne L. Deubners handelt.

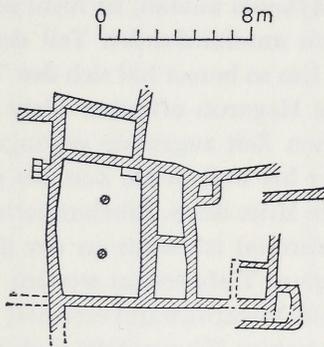


Abb. 6. Megaron in Asine.
Maßstab 1 : 200.

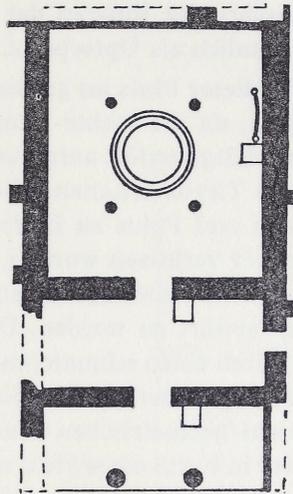


Abb. 7. Megaron in Pylos.
Maßstab 1 : 400.

Auch in den großen Viersäulensälen der mykenischen Fürstenthöfe, die mit ihrer kostbaren Ausstattung und dem riesigen Rundherd in der Mitte entschieden sakralen Charakter verraten, hat sich keine Opferbank an der Rückwand gefunden. So liegt die Frage nahe, ob etwa der im Fußboden ausgesparte rechteckige 'Thronplatz' an der rechten Innenwand, gegenüber dem heiligen Herd, für den Götter- oder Ahnenkult bestimmt war und nicht für den Thron des Fürsten, wie gewöhnlich angenommen wird.

In Pylos fand sich an dieser Stelle eine seichte viereckige Vertiefung in dem hier aufgerissenen Fußboden, sie gleicht in ihrer fast quadratischen Form und Größe von etwa 1 m Seitenlänge den beiden niedrigen Podien, die im Vorraum zum Megaron sowie in der Vorhalle gleich rechts neben der ins Innere führenden Tür liegend erhalten sind (Abb. 7)⁴⁴. Daß es sich hier um feierliche Sitzplätze handelt, ist denkbar unwahrscheinlich, denn wer sollte da neben der Tür gethront haben? Dagegen bedarf die Haustür nach weit verbreiteter Vorstellung eines magischen Schutzes, wie ihn beispielsweise bei Homer die goldenen und silbernen Hunde gewährten, die bei Schilderung des phäakischen Königshofes als Türhüter am Eingang zur Festhalle erwähnt werden (Od. VII

⁴⁴) C. W. Blegen, American Journ. of Arch. 58, 1954, 27 ff. Taf. 4.

91). Denselben Sinn hatten auch die beiden Lorbeerbäume vor dem Eingang zur Domus Augustana auf dem Palatin in Rom⁴⁵⁾ und die Löwen, die ein altes Motiv des figürlichen Türschutzes seit dem orientalischen Altertum bis ins abendländische Mittelalter, namentlich an Kirchenportalen, gewesen sind. Von der gleichen Vorstellung zeugen noch heute die Kapellen, Heiligenhäuschen oder Bildstöcke mit einer Opfernische, die neben dem Eingangstor bäuerlicher Gehöfte etwa im Rheinland und anderen katholischen Landschaften häufig begegnen. Wie man sich den magischen Türschutz in Pylos im einzelnen vorzustellen hat, etwa in Form eines Opfertisches mit Idolen darauf, bleibt natürlich ungewiß, doch spricht m. E. alles für eine Deutung der beiden Podien in diesem Sinne, und dann bleibt bei der Gleichartigkeit der Anlage auch für den 'Thronplatz' im Inneren der Halle kaum eine andere Möglichkeit der Deutung, nämlich als Opferplatz, dem ein Idol nicht gefehlt haben dürfte.

Wie dieser Platz im großen Megaron zu Mykenai aussah, ist nicht mehr zu ermitteln, da die rechte Längswand mit dem anschließenden Teil des Fußbodens völlig zerstört aufgefunden wurde⁴⁶⁾. Um so besser hat sich der 'Thronplatz' in Tiryns erhalten. Hier ist das große Megaron offenbar nicht wie in Mykenai und Pylos zu Ende der mykenischen Zeit zugrunde gegangen und für immer verlassen worden, es hat vielmehr bis weit in die Zeit des geometrischen Stils weiter bestanden, um erst um die Mitte des 8. Jahrhunderts durch Brand zerstört zu werden. Der alte Viersäulensaal ist dann an der gleichen Stelle durch einen schmaleren Saal von geringerer Tiefe ersetzt worden, dessen rechte Längswand auf dem Sockel der östlichen Megaronwand errichtet wurde. In diesem 'geometrischen Tempel' ist der rechteckige 'Thronplatz' mykenischer Zeit, der in Form eines nicht massiven, sondern hohlen Rechtecks von 150 × 220 cm Größe, mit einer Schmalseite die Wand berührend, sich über den Fußboden erhob — die ursprüngliche Höhe ist unbekannt —, wohl als besonders wichtiges Heiligtum an seiner Stelle erhalten geblieben und weiter benutzt worden (*Abb. 8 links*)⁴⁷⁾.

Zur Frage nach der Bedeutung dieses 'Thronplatzes' im geometrischen Tempel hat schon A. Frickenhaus vermutet, daß hier auf dieser 'Basis' ein Sitzbild der Hera gestanden habe, das er sich ähnlich einer dort gefundenen Terrakotta-Figur dachte. K. Müller hat Frickenhaus' Ausführungen weitgehend zugestimmt, namentlich insofern, als er hier die Fortsetzung eines schon im alten Megaron geübten Kultes sieht. Hinzufügen möchte ich nur, daß ein Sitzbild dieser Zeit, wie noch die etwas spätere Terrakotta-Figur von Tiryns zeigt, keineswegs eine 'Basis' oblonger Form erfordert, daß also der 'Thronplatz' mehr gewesen sein muß als eine Kultbildbasis, nämlich ein Opfertisch, auf dem das Kultbild lediglich den hinteren Teil an der Wand einnahm. Daß die Funktion

⁴⁵⁾ F. Oelmann, *Vjesnik za arheol. dalmat.* 56–59, 1954/57, 51. — Zum magischen Türschutz vgl. im übrigen A. v. Lettow-Vorbeck, *Oberdeutsche Zeitschr. f. Volkskunde* 16, 1942, 132 f. — Dazu G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* 17 (1942) 98 f.; da ist beschrieben, wie in Palästina namentlich Glasperlen, Armringe, Eierschalen und Knoblauchknollen über der Haustür aufgehängt werden, und Ähnliches wird auch aus Tibet berichtet.

⁴⁶⁾ Vgl. A. J. B. Wace, *Mycenae* (1949) 69 ff.

⁴⁷⁾ Vgl. A. Frickenhaus, *Tiryns* 1 (1912) 39. — K. Müller, *Tiryns* 3 (1930) 197 f. u. 213 ff. — F. Matz, *Geschichte der griechischen Kunst* 1, 1950, 94 Abb. 6.

dieses Opfertisches oder 'Basissockels' vorher, d. h. im mykenischen Megaron eine andere gewesen ist, scheint bei der Traditionsgebundenheit im Kultwesen wenig glaubhaft.

Wie zäh auch in späteren Jahrhunderten noch an der Heiligkeit eines alten Altar- und Kultbildplatzes, selbst bei völliger Neugestaltung eines Heiligtums in monumentalem Stil, festgehalten wurde, zeigt, glaube ich, die Baugeschichte des Heraion auf Samos. Wenn gerade über dem ersten und zweiten 'Basissockel' des alten Hekatompedos zur Zeit des jüngeren Dipteros der neuerdings wohl richtig als Aschenaltar gedeutete 'Stufenbau' angelegt wurde, so liegt die

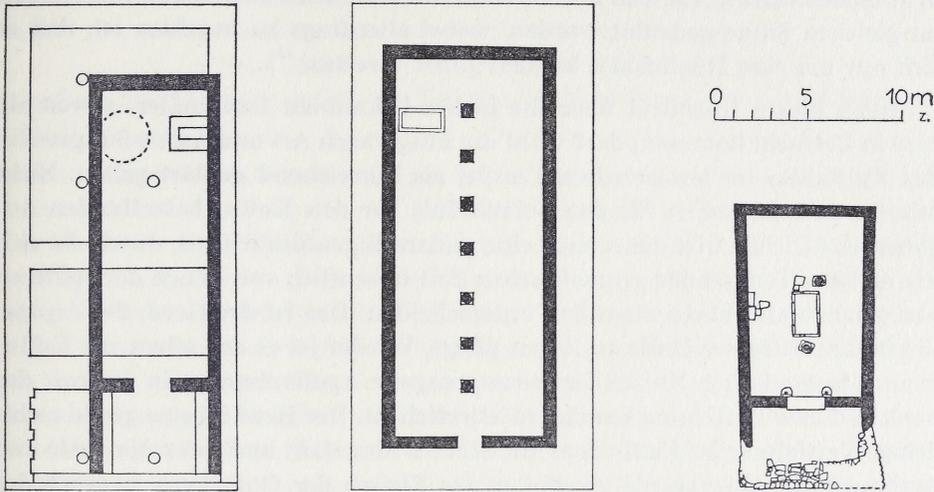


Abb. 8. Tempel in Tiryns (links), Neandria (Mitte) und Prinias B (rechts).
Maßstab 1 : 400.

Vermutung nahe, daß das nicht zufällig geschah. So hat denn auch schon A. von Gerkan die Möglichkeit erwogen, daß diese Stelle wegen ihrer besonderen Heiligkeit auch beim Bau des Rhoikostempels in dessen Pronaon sichtbar erhalten und weiter benutzt worden ist, bis schließlich nach Abbruch dieses Tempels dem Aschenaltar die Fortführung der heiligen Tradition zufiel⁴⁸⁾.

Für die Deutung des Tirynthner 'Thronplatzes' als Altarplatz spricht schließlich auch der Grabungsbefund in einem anderen Tempel ähnlich lang gestreckter Form in Neandria, der im 7. Jahrhundert errichtet wurde. Da fand sich im Unterschiede zu Tiryns nicht vor der rechten, sondern vor der linken Längswand, aber etwa in gleichem Abstände von der Rückwand und parallel zu dieser, gleichfalls eine aus 4 hochkant gestellten Steinplatten gebaute und mit Erde gefüllte Bauanlage von 113×260 cm Grundfläche und 20 cm Höhe, der der obere Abschluß etwa in Form einer Tischplatte fehlte. Die Lage im hinteren Teil der Cella deutet m. E. nicht auf einen Herd, wie vermutet worden ist, sondern auf einen Opfertisch, der auch mit einem Kultbild ausgestattet gewesen sein dürfte (Abb. 8 Mitte)⁴⁹⁾.

⁴⁸⁾ Darüber zuletzt A. v. Gerkan, Zum Aschenaltar von Samos (= Charites, Studien zur Altertumswissenschaft, hrsg. v. K. Schauenburg 1957) 12 ff.

⁴⁹⁾ R. Koldewey, Neandria. Berliner Winkelmannsprog. 51 (1891) 26. — Wenn M. P. Nilsson (in den Studier tillägnade O. Rydbeck [1937] 45 Anm.) hier lieber einen 'thesauros

Schließlich ist in diesem Zusammenhang nicht zu vergessen der Tempel A zu Prinias, der vielleicht noch ins 8. Jahrhundert zurückreicht. Auch hier fand sich an der linken Seitenwand eine niedrige Steinbank, 148 cm lang, 30 cm breit und 23 cm hoch, nun aber nicht im hinteren Raumabschnitt der zweischiffigen Halle, sondern in der Mitte gegenüber dem Herde wie der sog. Thronplatz in den mykenischen Megara. Zwar fehlt es an Kleinfunden, die auf eine kultische Verwendung deuten, doch spricht die geringe Höhe nicht gerade für die Funktion als Sitzbank, so daß die Deutung als Opferbank, auf der auch Idole kleinen Formats gestanden haben können, doch wohl mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat. So ist diese Bank denn auch schon von Nilsson im gleichen Sinne gedeutet worden, wobei allerdings zu beachten ist, daß es sich nur um eine Möglichkeit handelt (*Abb. 8 rechts*)⁵⁰⁾.

Nach dieser Übersicht über die bisher bekannten Denkmäler, soweit sie hier in Betracht kommen, darf wohl die Frage nach Art und Aufstellungsweise des Kultbildes im homerischen Tempel als hinreichend geklärt gelten. Nicht minder aufschlußreich für das Verständnis der den Kultus betreffenden Angaben des Dichters ist dann noch eine andere Eigentümlichkeit, durch die sich die meisten Tempel der geometrischen Zeit wesentlich von denen der späteren archaischen und klassischen Zeit unterscheiden. Das ist der Herd, die *ἑσχάρα*, die in der Mitte der Halle zu liegen pflegt. Wieder ist es der schon zur Erläuterung homerischer Kultbilder herangezogene Apollontempel in Dreros, der auch in dieser Beziehung besonders lehrreich ist. Der Herd ist eine große rechteckige Vertiefung im Fußboden, mit Steinen eingefast und mit roter Erde und Asche gefüllt. Hier wurde zweifellos das Fleisch der Opfertiere, nämlich der Ziegen für das Opfermahl zubereitet, die daneben, vermutlich vor dem 'Altar' an der Rückwand der Halle geschlachtet waren und deren Hörner als Anteil der Götter noch im Innern dieses 'Altars' gefunden worden sind⁵¹⁾.

Mit dem Herd in der Mitte der Halle steht der Apollon-Tempel in Dreros, wie gesagt, nicht allein. Es sind in den letzten Jahrzehnten über ein Dutzend Tempel dieser Art durch Ausgrabungen bekannt geworden⁵²⁾. Auch der alte Hekatompedos des Heraion auf Samos aus geometrischer Zeit kann sehr wohl dazu gehören, denn der Fußboden wurde gerade da, wo man den Herd suchen muß, völlig zerstört aufgefunden. Wenn einer von diesen Tempeln, nämlich der schon seit 1915 bekannte Bau auf der Westhöhe in Dreros (A), von Marinatos als Andreion gedeutet wurde, so ist das nichts grundsätzlich anderes, denn

or a basis' sehen will, so braucht das keinen Gegensatz zu bedeuten, denn eine 'Basis' oder ein 'Altar' kann ja hohl sein und gleichzeitig als Behälter dienen wie etwa in Dreros und auch in christlichen Kirchen.

⁵⁰⁾ Nilsson a. a. O. 283.

⁵¹⁾ Literatur in Anm. 37.

⁵²⁾ Sie wurden erstmalig behandelt von M. P. Nilsson, *Archaic Temples with Fire-Places in their Interior* (= Fran Stenalders till Rokoko, Studier tillägnade O. Rydbeck 1937) 43 ff. — Wiederholt in Nilssons *Opuscula selecta* 2 (1952) 704 ff. — Vgl. auch M. P. Nilsson, *Gesch. d. griech. Rel.* 1 (1941) 121. Dazu C. G. Yavis, *Greek altars* (1949) 59 ff. u. 231 (Liste der Hearthaltäre). — Neuerdings kamen noch hinzu der Tempel von Koressia auf Keos (vgl. G. Welter, *Arch. Anz.* 1954, 63 ff.); ferner ein Tempel auf der Akropolis von Gortyn (vgl. M. S. F. Hood, *Journ. Hell. Stud.* 75, 1955, Suppl. S. 17) sowie ein Gebäude gleicher Art in Gordian (vgl. R. S. Young, *American Journ. of Arch.* 59, 1955, 7 Abb. 11).

auch das Männerhaus hat sakralen Charakter, es ist ein Opferhaus, in dem die Männer sich zum Opferschmause versammeln⁵³).

Diese Herdtempel der homerischen Zeit lassen nun keinen Zweifel daran, daß man des Dichters Worte, die sich auf das Rinderopfer im Athenatempel zu Ilion ebenso wie im Athenatempel auf der Burg zu Athen beziehen, wörtlich zu nehmen hat. Ilias VI 93 f. heißt es ausdrücklich:

*καὶ οἱ ὑποσχέσθαι δύο καὶ δέκα βοῶν ἐνὶ νηῶ
ἤγρις ἡμέστας ἱερευσέμεν,*

und nicht anders sind die Verse Ilias II 549 ff. zu verstehen

*καὶ δ' ἐν Ἀθήνησιν εἶσεν ἑῶ ἐν πτόνι νηῶ
ἐνθάδε μιν τάρροισι καὶ ἀρνειοῖς ἰλάονται
κοῦροι Ἀθηναίων περιτελλομένων ἐνιαυτῶν.*

d. h. die jungen Männer opfern die Tiere in Athenas Tempel, wo die Göttin den Erechtheus aufgezogen .

Daß die Opferhandlung mit dem Schlachten der Tiere begann, ist selbstverständlich, und daß *ιερεύειν* Schlachten bedeutet, ist auch nie in Zweifel gezogen worden. Aber daß dieses Schlachten im Tempel geschehen sei, haben bisher alle Homer-Erklärer, soweit sie sich zu der Frage geäußert haben, für unmöglich gehalten. Sie haben deshalb kurzweg behauptet, das Wort *νηός* bedeute hier eben nicht den Tempel im Sinne eines Kultgebäudes, sondern den heiligen Bezirk⁵⁴). Einen Beweis dafür zu erbringen hat aber niemand auch nur versucht. Im gesamten griechischen Schrifttum gibt es m. W. keinen Beleg dafür, daß *νηός* oder *ναός* bzw. *νεώς* etwas anderes bedeutet als ein Kultgebäude, d. h. einen Tempel, auch ein sakrales Schatzhaus (*θησαυρός*) oder einen mobilen Schrein, d. h. einen sakralen Behälter mit seitlicher Öffnung, der einem Hause ähnlich sehen kann⁵⁵). Was da das ursprüngliche ist, kann hier nicht entschieden werden.

Wenn man bei Homer und auch sonst gelegentlich das Wort *νηός* nicht nur als Tempel, sondern als Heiligtum überhaupt verstanden hat⁵⁶), so dürfte das nicht zuletzt mit der üblichen Etymologie zusammenhängen, wonach *ναός* von *ναίω* (wohnen) gebildet wäre oder umgekehrt und 'Wohnung' bedeute. Das ist indessen eine reine Vermutung, die mir schon deshalb wenig wahrscheinlich ist, weil in der Sprachgeschichte die Bezeichnungen für handgreifliche Gegenstände im allgemeinen älter sein dürften als die für so allgemeine und unscharfe Begriffe wie 'wohnen'. Glaublicher scheint mir ein bedeutungsmäßiger Zusammenhang mit *ναῦς* u. *navis*, denn wenn etwa *ναός* ursprünglich einen Behälter mit seitli-

⁵³) Sp. Marinatos, Bull. corr. hell. 60, 1936, 254.

⁵⁴) So z. B. W. Helbig a. a. O. und P. Cauer a. a. O.; sozusagen kompromißlos hat diese Theorie dann vertreten J. van Leeuwen a. a. O. Auch H. Schrader, der sich zuletzt zu dieser Frage geäußert hat, glaubt den *νηός*, in dem geschlachtet wird, als heiligen Bezirk verstehen zu müssen, ja er hält sogar für möglich, daß mit den *νηοί* der Phäakenstadt keine Tempel, sondern heilige Bezirke gemeint seien (vgl. Anm. 1). Eine Begründung wird gar nicht versucht, obwohl diese *νηοί* doch gebaut werden wie die Wohnhäuser und die Wehrmauer.

⁵⁵) *ναός* als Bezeichnung des Thesaurus der Metapontier in Olympia bei Polemon (Athenaeus 11, 479 ff.) als einziger Beleg zitiert von L. Ziehen in RE VI A (1936) 3; *νηός* als mobiler Schrein in Ägypten bei Herodot II 63 und vermutlich auch bei Diodor I 15,3 (*ναοὺς χρονοσῶς*).

⁵⁶) So z. B. W. Judeich, Topographie von Athen² (1931) 270 f. zum *ὄσση* 'Εροεχθέως.

cher Öffnung bedeutet, der durch Aushöhlung eines Baumstammes oder Baumklotzes zustande gekommen ist wie etwa ein zylindrischer Nistbehälter für Vögel oder ein zylindrischer Hausschrank, wie er mir noch im Jahre 1916 in weißrussischen Bauernhäusern begegnet ist, oder wie ein aufrecht stehender Bienenstock⁵⁷⁾ oder eine Baumtrommel mit Wandschlitz, so ist zu beachten, daß solche Behälter nichts wesentlich anderes sind als der Einbaum, der als Wasserfahrzeug oder als Sarg oder Truhe^{57a)} oder als liegende Klotzbeute für die Bienen verwendet wird⁵⁸⁾. Es müßte dann das Wort *ναός* erst nachträglich vom mobilen Behälter für Opfergaben und Idole auf immobile Kultgebäude wie kleine Kapellen und weiter auf ganze Opferhäuser mit Götterbildern darin übertragen worden sein, nicht anders als etwa das Wort Kasten auf die Getreidevorrathshäuser in den deutschen Alpengebieten oder das Wort *navis* auf den Hallenraum der christlichen Kirche. Auch das ist gewiß eine Theorie, die aber wenigstens zur Diskussion gestellt sei.

Doch nimmt man trotz dem Fehlen entsprechender Zeugnisse einmal an, daß *ναός* in Ilias VI nicht den Tempel bedeuten könne, so müßten schon andere Gründe dafür vorgebracht werden. Sie könnten etwa in räumlichen Schwierigkeiten liegen, d. h. im Mangel an genügendem Platz in einem Tempel homerischer Zeit, und das ist eine Ansicht, die mir gegenüber bei einer Unterhaltung über das Problem tatsächlich geäußert worden ist. Aber man braucht sich ja nur einmal danach umzusehen, wie und wo heute bei uns zulande geschlachtet wird, um sich vom Gegenteil zu überzeugen. Hier wird nur in Ausnahmefällen im Freien geschlachtet, wenn es eben nicht anders möglich ist. Der Dorfmetzger hat einen besonderen, gar nicht übergroßen Raum dafür in seinem Hause, um von den Schlachthäusern der Städte gar nicht zu reden. Mit wie wenig Raum man aber zur Not auskommen kann, das hat in den Jahren vor, in und nach dem letzten Kriege die Erfahrung zur Genüge gelehrt, als infolge der Rationierung der Lebensmittel Groß- und Kleinvieh zu Tausenden heimlich in der Küche oder auf dem Hausflur geschlachtet wurden.

Mehr Platz zum Schlachten als heute bei uns hat man auch im alten Griechenland nicht benötigt. Den besten Beweis dafür liefert wieder Homer mit der anschaulichen Schilderung, wie Odysseus vom Sauhirten Eumaios in seiner *κλισίη* bewirtet wird (Od. XIV 418 ff.). Diese aber darf man sich sicher nicht geräumiger vorstellen als unbedingt nötig. Da wird das fette Schwein hineingebracht, nach dem üblichen Opfer der Stirnhaare am Herde, der *ἐσχάρα*

⁵⁷⁾ Vgl. etwa den Bienenstock im Tatra-Museum Zakopane bei J. Czarnačka, Polnische Volkskunde (1957) 215 Abb., sowie den 'stronc d'arbre servant de ruche en Polésje' bei L. Niederle, Manuel de l'antiquité slave 2 (1926) 203 Abb. 71; dazu S. 256 über slavische Einbäume.

^{57a)} Über Einbaumtruhen im Mühlbachtal (Pustertal) vgl. A. u. M. Haberlandt, Die Völker Europas und ihre volkstümliche Kultur (1927) 493. — Große ausgehöhlte Baumstämme haben früher auch als Kornfässer gedient, so z. B. in Schweden, wo sie an Weidenstricken im Pfostenspeicher aufgehängt wurden; vgl. S. Erixon, Skansens kulturgeschichtliche Abteilung² (1928) 34.

⁵⁸⁾ Wie ich nachträglich sehe, ist ein Zusammenhang von *ναῦς* und *ναός* auch schon von O. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte (2. Aufl. 1890) 402 ff. vermutet worden, nachdem in der 1. Aufl. (1883) 407 f. *ναῦς* bereits als das Schiff in seiner Urform als Einbaum gedeutet war.

geschlachtet und zerlegt, die Stücke werden an Spießen gebraten und verteilt, wobei die Götter ihren gebührenden Anteil erhalten⁵⁹). Wenn so schon in einem bescheidenen Hirtenhause Platz genug war für Schlachtung, Opfer und Mahlzeit, so konnte es um so weniger räumliche Schwierigkeiten geben in den Tempeln, wie sie aus geometrischer Zeit jetzt zur Genüge bekannt sind. Es bleiben dann bestenfalls noch ritualgeschichtliche Bedenken gegen das Schlachten im Tempel, aber auch die sind nicht zu begründen, denn entsprechende Angaben über die Örtlichkeit des Schlachtens beim Opfer fehlen in der Literatur⁶⁰).

So liegt die Vermutung nahe, daß für die Leugnung des Schlachtens im Tempel erfahrungsmäßige Gründe gar nicht maßgebend waren, sondern lediglich gefühlsmäßige, vor allem ästhetische, denen der Gedanke an ein so schmutziges Geschäft wie das Schlachten, Braten und Schmausen in einem griechischen Tempel, wie man sich ihn etwa nach dem Muster des Parthenon vorstellte, unerträglich war. Dazu kommt schließlich, daß das Schlachten wie die Mahlzeit im Tempel später nicht mehr literarisch bezeugt ist. Aber auch das ist kein stichhaltiges Argument, denn die Grabungsbefunde zeigen, daß der Herd im Tempel jedenfalls bei Neubauten sich nur bis in die früharchaische Zeit gehalten hat. Die Denkmälerüberlieferung geht also mit der literarischen völlig zusammen. Mit dem Schlachten scheint dann auch die kultische Mahlzeit im Tempel aus der Mode gekommen zu sein, sie ist wohl in die Banketthäuser verlegt worden, die erst seit der Zeit des klassischen Tempels bezeugt sind⁶¹).

Die Ruine des Apollontempels in Dreros zeigt jedenfalls anschaulich, wie man sich etwa den Tempel in Wirklichkeit vorstellen darf, den der Dichter von Ilias VI vor seinem geistigen Auge gehabt hat. Es ist ein Tempel, dessen Innenraum noch nicht von einem überlebensgroßen Kultbild beherrscht wird, in dem vielmehr das oder die Kultbilder, bestenfalls lebensgroß, in einer hinteren Ecke oder sonstwo an der Wand stehen, während der große Opferherd in der Mitte und die Opferhandlung in Form der Mahlzeit, an der die Götter beteiligt wurden, die Hauptsache sind. Wenn der Dichter das nicht ausdrücklich sagt, so ist das kein Gegenbeweis, denn es war für ihn eben selbstverständlich, weil es die übliche Form des Opfers war. Die Angaben, die er macht, beziehen sich auf die zu opfernden Gaben, nämlich den Peplos und die Rinder, weil das für die Erzählung wichtiger ist. Sie widersprechen der Denkmälerüberlieferung geometrischer Zeit in keiner Weise.

Der Typus des Herdtempels in Hallenform, der durch den Apollontempel in Dreros bisher am besten repräsentiert wird, ist, wie schon gesagt, gerade für die geometrisch-homerische Zeit besonders charakteristisch gewesen und auch zunächst noch geblieben, um erst im 6. Jahrhundert vom herdlosen Tempel endgültig verdrängt zu werden. Es ist ein ausgesprochen urtümlicher Typus, der als kultisches Versammlungshaus, als Männerhaus oder Opfer-

⁵⁹) Vgl. dazu K. Meuli, Griechische Opferbräuche (= Phyllobolia für P. von der Mühl 1946) 213 f.

⁶⁰) L. Ziehen in RE XVIII (1942) 609 (s. v. Opfer).

⁶¹) A. Frickenhaus, Griechische Bankett Häuser = Archäol. Jahrb. 32, 1917, 114 ff. — Dazu E. Kirsten in RE XIX, 2 (1938) 1603. Ders. in RE Suppl. 7 (1940) 352. — M. P. Nilsson a. a. O. 79 u. 781 f. — K. Meuli a. a. O. 197 A. 2.

halle bei sog. Naturvölkern selbst in der Gegenwart noch hier und da anzutreffen ist⁶²). Auch in der vorchristlichen Vergangenheit Europas läßt er sich in Schriftquellen sowohl wie in archäologischen Befunden des öfteren nachweisen.

Im altgermanischen Bereich zeugen davon bis heute anschaulich die Ruinen langgestreckter Hallenhäuser in Island, dem letzten Rückzugsgebiet germanischen Heidentums, wo zudem der Holzmangel zum Bau der Wände aus Feldsteinen und Rasenplaggen nötigte und so die Auffindung und Untersuchung der Ruinen sehr erleichtert hat. Sie sind nach älteren Grabungsberichten erstmalig von A. Thümmel in seiner grundlegenden Arbeit über den germanischen Tempel (1909) unter Heranziehung diesbezüglicher Angaben in den Sagas zusammenfassend behandelt und als Kultgebäude erklärt worden⁶³). An dieser Deutung ist zwar neuerdings Kritik geübt worden, namentlich von A. Roussell, der nur einen anderen in Island und Skandinavien durch Ruinen bezeugten Gebäudetypus in Form eines quadratischen Raumes mit Umgang als Tempel im eigentlichen Sinne gelten lassen will⁶⁴). Doch ist das letzten Endes nur ein Streit um Worte, der nicht entschieden werden kann, solange man sich nicht auf eine eindeutige und verbindliche Begriffsbestimmung geeinigt hat. Sie müßte sich auf eine systematische Sammlung und Ordnung aller Arten von Kultgebäuden unter universalgeschichtlichem Gesichtspunkt stützen, wobei vor allem nach Funktion und Gestalt zu scheiden wäre.

Für die isländischen Hallentempel ergibt sich aus der bisherigen Literatur, in der Grabungsbefunde und Auswertung der Schriftquellen zusammengefaßt wurden, etwa folgendes Bild, das allerdings in manchen Einzelheiten nicht immer ganz gesichert erscheint. Die übliche einheimische Bezeichnung dafür ist 'hof', ein Wort, das ursprünglich gewiß den abgegrenzten Bezirk des bäuerlichen Gehöftes bezeichnet, dann aber im besonderen den heiligen Bezirk wie das griechische *temenos*, um schließlich wie das lateinische *templum* nur noch auf das Kultgebäude darin als die Hauptsache bezogen zu werden. Seine Länge ist sehr verschieden, sie wird u. a. auf 100 Fuß angegeben wie bei den altgriechischen Tempeln.

Das Gebäude zerfällt der Länge nach in zwei ungleiche Teile, die große lange Halle (*skali*) und einen wesentlich kleineren Kultraum im engeren Sinne, das 'afhus'. Die Halle ist durch eine Tür in der Schmal- oder Giebelwand oder auch in einer Längswand an deren vorderem Ende zugänglich und

⁶²) Vgl. R. Thurnwald in Eberts Reallexikon der Vorgeschichte 8 (1927) 20 f. und 13, 1929, 253. — Ders., Die menschliche Gesellschaft 2 (1932) 320.

⁶³) A. Thümmel, Der germanische Tempel (= Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache 35 [1909]) 3 ff. — L. Dietrichson bei Hoops, Reallex. d. germ. AltKde. 2 (1913-15) 317. — J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte 2 (1937) 107 ff. — W. Grönbeck, Kultus und Religion der Germanen 2 (1939) 109.

⁶⁴) Vgl. A. Roussell, Islands gudehove (= M. Stenberger, Forntida gardar i Island [1943]) 215 ff. — N. Gellerstedt, Fornvånen 1952, 57. — A. Bugge, Uppsala templet og den gammalnordiske Kultusbygning (= Studier tillägna de Henrik Cornell [1950]) 253 ff. billigt Roussells Kritik und unterscheidet eigentliche Tempel (*Saebol*) und Festhalle. — Über die Schwierigkeit, bei Grabungsbefunden zwischen Profan- und Sakralbauten zu unterscheiden, siehe *Germania* 33, 1955, 100.

immer mit Bänken an den mit Teppichen behangenen Wänden ausgestattet. Für den Goden war ein 'Hochsitz' bestimmt, dem zwei als heilig geltende Hochsitzsäulen (ondvegissulur) benachbart waren. In der Mitte liegt der langgestreckte Herd, auch besondere Kochlöcher, mit Asche und Tierknochen darin, sind gefunden worden, den griechischen βόθρου vergleichbar. Das 'skali' ist also der Gemeinschaftsraum, in dem das Opfermahl zubereitet und genossen wurde.

Daran schließt sich als eine Art Allerheiligstes das 'afhus', auch durch eine eigene Tür von außen zugänglich und vom 'skali' durch eine niedrige breite Mauer getrennt, auf der aber keine Wand anzunehmen ist. Es ist im Grundriß etwa quadratisch oder auch hinten mehr oder weniger abgerundet, so daß es dem Chor einer christlichen Kirche ähnlich sieht. Deshalb findet man es auch in den Schriftquellen nicht nur als 'Götterstube', sondern auch mehrfach als 'Chor' bezeichnet. Darin stand ein Altar (staln), auf dem ein ewiges Feuer brannte, dem ἀθάνατον πῦρ des delphischen Apollontempels vergleichbar. Dahinter standen die Götterbilder, von denen Thor (als Sippengott) mit Freia und Wodin zu beiden Seiten einmal ausdrücklich bezeugt ist und damit an Apollon mit Leto und Artemis in Dreros erinnert. Von solchen Götterfiguren, die natürlich aus Holz geschnitzt waren, wird auch berichtet, daß sie mit Fett beschmiert, d. h. wohl gefüttert und dann am Herdfeuer getrocknet oder gewärmt wurden. Hier befand sich ferner ein Opferblutgefäß (hlautbolli) aus Bronze oder — und das wohl noch häufiger — aus Stein, wozu an den Grabungsbefund im Tempel B zu Prinias erinnert sei. Dazu gehörte, dem christlichen Weihwasserwedel vergleichbar, ein heiliger Zweig oder Quast, mit dem das heilige Blut auf Menschen, Tiere und alle dessen würdigen Dinge wie etwa Altar und Wände verspritzt wurde. Hier wurde anscheinend auch das Opfertier geschlachtet, um in der Halle verzehrt zu werden, denn 'die Hauptsache des Opferdienstes war eben die gemeinsame Mahlzeit'⁶⁵⁾.

Aus der skandinavischen Heimat der Isländer sind zwar ebenfalls zahlreiche Hallenbauten bekannt geworden, doch sind sie ähnlich wie im vorgeometrischen Griechenland, wo man über den sakralen Charakter vieler Megaronbauten noch geteilter Meinung sein kann, weniger klar als Sakralgebäude zu erkennen und können daher hier außer Betracht bleiben, zumal ich hoffe, später noch einmal darauf zurückzukommen. Dasselbe gilt von anderen Wikingersiedlungen wie etwa Jarlshof auf den Shetlandinseln und sonst⁶⁶⁾.

Daß diese Art von Hallentempeln nicht nur den Nordgermanen eigen war, ist ohnehin anzunehmen und wird zudem durch literarische Nachrichten mehrfach bestätigt. So hat nach dem Chronicon Egmundanum des Johannes de Leydis der heilige Adelbert in Kennemerland (in Holland) eine neue Kirche errichtet, *'qui nunc Egmunda vocatur, tunc temporis Hallem dictus, quo et in loco et in terminis ejus adhuc fere in adventum ejus tota gens idolis serviebat.'* Und J. de Vries hat wohl zu Recht hieraus gefolgert,

⁶⁵⁾ J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte 1 (1935) 269.

⁶⁶⁾ Vgl. J. R. Hamilton, Excavations at Jarlshof, Shetland (1956) 93 ff.: The Viking and later Norse Settlement.

'daß Halle hier mit Tempel gleichwertig ist, was darauf hindeuten könnte, daß die Einrichtung sich mit jener des skandinavischen Tempels vergleichen läßt, der ja neben einem kleineren Raum für Altar und Idole eine große Festhalle für die sakrale Mahlzeit enthielt⁶⁷⁾.

Was in einer solchen 'Halle' vor sich ging, lehrt unmißverständlich eine Geschichte, die Gregorius Turonensis in seiner Lebensbeschreibung des heiligen Gallus berichtet. Da heißt es: *'erat autem ibi (in Köln) fanum quoddam diversis ornamentis refertum, in quo barbaries proxima libamina exhibens usque ad vomitum cibo potuque replebatur; ibique et simulacra ut deum adorans, membra secundum quod unumque dolor attigisset, sculpebat in ligno. Quod ubi sanctus Gallus audivit, statim illuc cum uno tantum clerico properat accensoque igne, cum nullus ex stultis paganis adesset, ad fanum adplicat ac succendit. At illi videntes fumum delubri ad caelum usque conscendere auctorem incendii quaerunt inventumque evaginatiss gladiis prosequuntur. Ille vero in fugam versus aulae se regiae condidit'*⁶⁸⁾. Danach gab es also im damaligen Köln, d. h. innerhalb des römischen Stadtmauerings, dessen Inneres längst nicht mehr voll bebaut war, einen leicht brennbaren, weil aus Holz gebauten Tempel, in dem gegessen und getrunken wurde, was auf die Form einer langgestreckten Halle schließen läßt. Darin befanden sich Götterbilder und aus Holz geschnitzte Nachbildungen menschlicher Gliedmaßen als Weihegaben wie vielfach noch heute in christlichen Wallfahrtskirchen⁶⁹⁾, und vor allem ist hier auch der Herd anzunehmen, auf dem die Speisen zubereitet wurden, nachdem das Opfertier in der heiligen Hinterecke geschlachtet war wie im Apollontempel zu Dreros.

Das war gewiß kein Ausnahmefall damals im westlichen Europa, denn die Hallenform dieser Gebäude und die gleiche Art ihrer Benutzung werden offenbar vorausgesetzt in einer Anordnung Papst Gregors I. vom Jahre 601, wonach die christlichen Glaubensboten bei den Angelsachsen in Britannien zwar die Götterbilder (*idola*) zerstören sollen, nicht aber die Tempel, die *fana bene constructa*, die vielmehr nur dem christlichen Kultus dienstbar zu machen sind⁷⁰⁾. Denn es ist klüger und genügt, dem Tempel einen anderen

⁶⁷⁾ Vgl. J. de Vries a. a. O. Auch in anderen Berichten über die Missionstätigkeit in Holland werden mehrfach heidnische Kultgebäude erwähnt, für die der Hallentypus allerdings nur vermutet werden kann. So heißt es in der Vita S. Willehadi c. 4 (MGH SS 2,381): *fana in morem gentilium circum quaque erecta coepissent evertere et ad nihilum redigere*. Und in der Vita S. Liudgeri c. 16 (Die Geschichtsquellen des Bistums Münster 4 [1881] 20): *distruerent fana deorum et varias culturas idolorum in gente Fresonum* ferner ebenda S. 26 ff. von Helgoland: *destruxit ejustem Fossetis fana, quae illic fuerant constructa, et pro eis Christi fabricavit ecclesiam*. Der Hinweis darauf wird U. Lewald in Bonn verdankt.

⁶⁸⁾ Gregor Tur. vitae patr. VI 2 (MGH SS rer. Merov. 1, 681); vgl. dazu J. Grimm, Deutsche Mythol. (1835) 52. — C. Clemen, Fontes hist. relig. germ. (1928) 27. — E. M. Knögel, Schriftquellen (= Bonn. Jahrb. 140/141, 1936) 59 u. 221, 1030. — Th. Palm, Wendische Kultstätten (1937) 78 f. — K. Helm, Altgerm. Religionsgesch. 2, 2 (1953) 185 u. 192.

⁶⁹⁾ Vgl. z. B. M. Andree-Eysn, Votive und Weihegaben (1940) Einl. — Weitere Literatur bei A. M. Schneider im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 7 (1937) 1760 ff. — Über dieselbe Sitte im alten Griechenland W. H. D. Rousse, Greek votive offerings (1902) 398 und M. P. Nilsson, Gesch. d. griech. Rel. 1 (1941) 127.

⁷⁰⁾ Der Text, soweit er hier in Betracht kommt, ist vollständig abgedruckt bei W. Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen Kirchlichen Literatur (1928) 69, kürzer bei E. M. Knögel a. a. O. 184 Nr. 871, wozu die Erläuterung S. 58 zu vergleichen ist.

Sinn zu geben ebenso wie dem Opferritus, insbesondere dem altgewohnten Rinderopfer mit dem anschließenden Opfermahl. Dieses soll als gemeinsame Mahlzeit auch nicht abgeschafft werden, sondern nur nicht mehr im Tempel bzw. der Kirche stattfinden, vielmehr in eigens dafür errichteten Laubhütten neben der Kirche und zwar zur Feier kirchlicher Feste. *'Et quia boves solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet eis etiam hac de aliqua sollemnitatis inmutari, ut die dedicationis vel natalicii sanctorum martyrum quorum illic reliquiae ponuntur tabernacula sibi circa easdem ecclesias, quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant et religiosiis conviviis sollemnitatem celebrent.'*

Ebensolche Hallentempel hat es dann auch wohl sicher bei den heidnischen Slawen gegeben, zum mindesten bei den Westslawen in Pommern. Denn in seiner Lebensbeschreibung des Bischofs Otto von Bamberg berichtet Herbord († 1168) über den Kult des Triglav in Stettin und vier Tempel, die *continae* genannt werden, aber nicht alle gleicher Art waren⁷¹). Nach der Beschreibung des Haupttempels, der *contina principalis — mirabili cultu et artificio constructa fuit, interius et exterius sculpturas habens de parietibus prominentes: imagines hominum et volucrum et bestiarum* — und der dort wie in einem griechischen Thesauros verwahrten kostbaren Weihegaben heißt es weiter: *tres vero alie contine minus venerationis habebant minusque ornate fuerant, sedilia tantum intus in circuitu exstructa erant et mense, quia ibi conciliabula et conventus suos habere soliti erant, nam sive potare sive ludere sive seria sua tractare vellent, in easdem edes certis diebus conveniebant et horis.* Während der Haupttempel des deus Triglous vermutlich ein repräsentativer Zentralbau wie der Swantewittempel von Arkona auf Rügen gewesen ist, müssen die drei weniger heiligen Tempel die Form geräumiger Hallen gehabt haben, wo sich die *nobiles ac potentes* zum Essen und Trinken, d. h. zur gemeinsamen Opfermahlzeit versammeln konnten. Das entspricht ganz dem, was über die nordgermanischen Hallentempel bekannt ist, und im besonderen dem archäologischen Befund von Saebol in Island, wo neben einem quadratischen Tempel mit Umgang ebenfalls mehrere langgestreckte Hallenbauten liegen. Daß bei den Germanen der Zentralbau als Tempel erst westlicher Import aus Gallien gewesen ist, glaube ich früher schon gezeigt zu haben⁷²). Dann aber ergibt sich für den 'weniger heiligen' Typus des Hallentempels mit dem Herd in der Mitte, daß er auch bei den Slawen der ältere ist.

Am ergiebigsten aber für ein lebendiges Verständnis dieser hallenförmigen Herdtempel, wie sie aus Ruinen und Schriftquellen längst vergangener Kulturen erschlossen wurden, sind die Berichte von Forschungsreisenden des 19. und 20. Jahrhunderts, meist Russen und Finnen, über die Opferhäuser der noch nicht oder nur oberflächlich christianisierten finnisch-ugrischen Völker in Nordeurasien. Die alte Form dieser 'Tempel' fand sich wohl am

⁷¹) Herbordus, *Dialogus de vita Ottonis episcopi Bambergensis* II 32 bei C. H. Meyer, *Fontes hist. relig. slav.* (1931) 25 f. — Vgl. Th. Palm, *Wendische Kultstätten* (1937) 76 f.

⁷²) Zum Problem des gallischen Tempels vgl. *Germania* 17, 1933, 169 ff. — Zum Problem des wendischen Tempels vgl. *Bonn. Jahrb.* 145, 1941, 154 ff.

reinsten erhalten bei den Ostjaken im Stromgebiet des Ob, wo der ungarische Linguist J. Papay i. J. 1898 an einem Opferfeste teilnehmen durfte. Sein Bericht war mir nicht im Original zugänglich, sondern nur durch Zitate, die aber in mancher Hinsicht im Widerspruch zueinander stehen und kein einheitliches klares Bild ergaben. Nach K. E. Karjalainen (Die Religion der Jugravlölker II 1922, 111 f.) waren in einem Dorfe für die Veranstaltung der Opfer zwei Gebäude errichtet: das eine glich einer gewöhnlichen Sommerhütte, nur daß es etwas geräumiger war, etwa 11 Schritte lang und breit, mit 8 Stangen als Dachstützen. In einiger Entfernung stand 'ein mächtiges Zelt, dessen verräucherte Dachbalken himmelan ragten'. Die Wände dieses 'Zeltes' waren innen bis etwa 1 m über dem Boden mit Schilfrohrmatten belegt. Die Größe wird nicht angegeben, aber erheblich größer als eine gewöhnliche Wohnung muß das 'Zelt' schon gewesen sein, da man auf einmal 7 Klafter Lärchenholz und ebensoviel Birkenholz auf den Herd legen und überdies noch geschmolzenes Fett zum Anfachen des Feuers daraufgießen konnte. 'Am Rande des großen Feuers entstand eine fürchterliche Hitze, so daß wir zu schwitzen anfangen. Mächtige Flammen schlugen uns entgegen, sogar die Wandteppiche wurden stellenweise versengt.' Und ähnlich heißt es bei Karjalainen (a. a. O. III 1927, 81): 'Papay sah in einer Geisterjurte in den Wandpfosten die Antlitze der Jiljans; ein Geisterbild, ein dickes Kleiderbündel, war bei der Hinterwand, ringsherum viele Fuchsfelle und 50—60 verrostete Säbel. In der anderen Jurte war die ganze untere Wand bis zu 1 m Höhe mit Schilfmatten verkleidet (vgl. II S. 112).'

Während hier von zwei Kultgebäuden oder Tempeln die Rede ist, spricht U. T. Sirelius (Die primitiven Wohnungen der finnischen und Ob-ugrischen Völker [1910] 102) unter Berufung auf den Bericht von Papay nur von einer 'Opferjurte' wie folgt: 'In der Opferjurte, die größer als eine gewöhnliche Sommerjurte war, stand dem Eingang gegenüber der Lonch (Götze): ein anderthalb Meter hoher dicker Balken aus Tuch und Seide, daneben außerordentlich viele Fuchspelze und 50—60 rostige Schwerter.' Und ausführlicher spricht er davon a. a. O. 156 Anm. 1: 'Ihre Länge und Breite beträgt 11 Schritte. Das Dach ruht auf 8 Säulen. Auf die Säulen ist in Meterhöhe eine Gesichtsfratze eingeschnitten, das ist der Jiljan (ein ostjakischer Gott geringen Ranges). Um die Stirn des Jiljan hängen farbige Bänder und Kupferringe. Dem Eingang gegenüber stand der Lonch (Götze): ein anderthalb Meter hoher dicker Balken aus Tuch und Seide, daneben außerordentlich viele Fuchspelze und 50—60 rostige Schwerter. — Auch hier wird also das Dach von Pfosten getragen, ihre Zahl ist nur von den 4 (inneren) der von uns gesehenen Jurte bei dieser großen Jurte Papays auf 8 gestiegen. Wie üblich die frei auf der Diele stehenden Pfosten in früheren Zeiten an den ostjakischen-vogulischen Jurten gewesen sind, ist uns nicht bekannt. Es mag hier erwähnt werden, daß die Skandinavier der Sagazeit mit ihnen die Dächer ihrer großen Stuben stützten und daß an ein Paar von ihnen, den sog. öndvegissul, Bilder von Göttern ausgeschnitzt waren (Rhamm, Urzeitl. I. p. 381, 662; Stephani, Der ält. p. 366).'

Aus diesen Angaben geht zunächst hervor, daß dem Opferfeste zwei Ge-

bäude verschiedener Art dienten, die im Dorfe in einiger Entfernung voneinander errichtet waren und offensichtlich verschiedenen Zwecken dienten. Das eine, als Opferjurte oder Geisterjurte bezeichnet, unterschied sich von einem Sommerwohnhaus nur durch seine Größe. Der Grundriß war quadratisch mit 11 Schritten, d. h. etwa 7 m Seitenlänge, und das Dach ruhte auf 8 Pfosten mit eingeschnitzten Gesichtern, deren Stirn mit Bändern umwunden und mit Kupferringen behängt war. Ob sie alle Wandpfosten waren, wie Karjalainen sie nennt, oder ob etwa 4 davon frei im Raume standen, wie man nach Sirelius vermuten könnte, der sie mit den öndvegissulur der nordgermanischen Halle vergleicht, ist nicht klar. Immerhin darf mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß ein historischer Zusammenhang mit den gallorömischen, germanischen und westslawischen Tempeln quadratischer Form besteht, die ebenfalls mit vier oder mehr Innenstützen ausgestattet waren⁷³). Gegenüber der Tür vor der Rückwand stand ein Pfahlidol, ein Balken, mit vielen Tüchern umwickelt wie das 'Brett'-Idol der Hera in Samos, und ringsherum lagen als Opfertgaben viele Fuchspelze und 50—60 verrostete Schwerter, wobei man sich der reichen Waffenfunde im Tempel A zu Dreros erinnern mag⁷⁴).

In einiger Entfernung von diesem quadratischen Tempel mit dem Götterbilde stand dann das andere Gebäude, das in der Übersetzung von Karjalainen als 'gewaltiges Zelt' bezeichnet wird, aber doch ein festes, wenn auch leichter gebautes Haus gewesen sein muß, weil seine 'verräucherten Dachbalken himmelan ragten' und die Wände innen mit Schilfmatten verkleidet waren. Darin war ein Herd, der von beträchtlicher Größe, d. h. wohl Länge, gewesen sein muß. Man darf sich dieses 'Zelt' also als eine langgestreckte Halle etwa in der Form der in Island erhaltenen Ruinen vorstellen, in der das Opfermahl zubereitet und genossen und natürlich auch geschlachtet wurde. Wenn davon nichts gesagt ist, so deshalb, weil es eben bei einem Opferfeste als selbstverständlich galt. Das Nebeneinander von zwei Arten von Tempeln erinnert wieder so lebhaft an die bereits besprochenen Erscheinungen gleicher Art bei den Westslawen in Stettin und bei den Nordgermanen in Island, daß der Gedanke an einen historischen Zusammenhang kaum abzuweisen ist.

In anderen und älteren Berichten über die Sitten der Ostjaken ist immer nur von einem Tempel oder Opferhause die Rede, so etwa von einer 'großen Opferjurte', die im Walde liegt und eine Geisterfigur in ihrer Mitte beherbergt⁷⁵), oder von großen Gebäuden mit einem niedrigen Altar aus Balken und zwei hölzernen, mit Lappen bekleideten Götzen (Mann und Frau) darauf an der Rückwand, sowie mit holzgeschnitzten und gleichfalls bekleideten Tierfiguren, vor denen die Opferspeisen verzehrt werden⁷⁶). Bei den Wogulen ist auch ausdrücklich das Schlachtopfer in der Opferjurte bezeugt, wo das Bild

⁷³) Vgl. Abb. in *Germania* 17, 1933, 172 u. 175. — Bonn. Jahrb. 145, 1941, 159.

⁷⁴) Vgl. St. Xanthudides, *Arch. Delt.* 4, 1918. — Parart. I 25. — Sp. Marinatos, *Bull. corr. hell.* 60, 1936, 254. — E. Kirsten in *RE Suppl.* VII (1940) 132.

⁷⁵) K. F. Karjalainen a. a. O. 2, 11 u. 3, 81.

⁷⁶) K. F. Karjalainen a. a. O. 2, 109.

des Hüttengeistes verwahrt wird, und zwar sind es meist Rentiere, die hier geschlachtet werden wie auch im Wohnhause⁷⁷⁾.

Um das so gewonnene Bild vom Geisterkult und Opferwesen der Jugravölker vor der Gefahr lebensfremder Vereinfachung zu bewahren, muß noch erwähnt werden, daß es neben den Opferhäusern auch andere kleine Kultgebäude gab, die sog. Geister- oder Opferspeicher, d. h. mehr oder weniger große immobile Behälter in der Form der Wirtschaftsspeicher, die zur Verwahrung der Geisterfiguren und der Opfergaben dienten⁷⁸⁾. Und für die Schlachtopfer benötigte man keineswegs immer ein Opferhaus, sondern sie fanden vielleicht noch häufiger im Freien, im heiligen Haine statt, nicht anders als früher auch bei den Germanen und den Griechen in homerischer Zeit und noch später.

Im Unterschied von den Ob-Ugriern sind bei den finnischen Völkern des Wolgastromgebietes reine Opferhäuser, die nur dem Kultus dienten, nur noch selten beobachtet worden. Die Tschuwassen etwa hatten zu Pallas' Zeiten, d. h. um 1770, in ihrem heiligen Haine ein solches Opferhaus, in dem sie an Tischen stehend das Opfermahl verzehrten. In der Mitte des Raumes war eine 'Stange' in den Boden eingerammt, die das Dach durchstieß und an der Spitze einen eisernen Ring trug⁷⁹⁾. Eine tragende Funktion im Aufbau des Hauses etwa als Dachstütze hatte diese Stange offenbar nicht, und so ist zu vermuten, daß ihr Sinn ein rein religiöser war. Das wird zur Gewißheit durch die Beschreibung einer Opferhütte der mongolischen Sojoten, die O. Olsen verdankt wird⁸⁰⁾. Auch da steht inmitten der hier kegelförmigen Hütte eine Stange, die das Dach durchstößt und mit bunten Bändern geschmückt ist. Unten am Fuße ist sie mit einem primitiven Altar aus aufgeschichteten Steinen umgeben, worauf viele hölzerne Tierbilder und auch eine tönernen Buddhafigur stehen. Die Stange ist mit 'einfachen ungleichförmigen Einschnitten' versehen und wird als Himmelssäule bezeichnet, an der der Schamane zum Himmel hinaufsteigt.

Bei anderen Völkern Sibiriens kann an Stelle der heiligen Stange auch ein Baum stehen, so z. B. in einer Opferjurte im Altai-Gebiet, die W. Radloff beschrieben hat⁸¹⁾. Die Jurte war in der Lichtung eines Birkenwäldchens errichtet und zwar um eine junge belaubte Birke, die durch das Rauchloch hinausschaute und oben mit einem Fähnchen behängt war. In den Stamm der Birke waren 9 Kerben als Stufen eingehauen, um dem Schamanen den Aufstieg zum Himmel zu erleichtern.

Diese Sitte, ein Opferhaus um einen lebenden Baum herumzubauen, muß in Nordeurasien weit verbreitet gewesen sein. Nach Karjalainen wird im

⁷⁷⁾ K. F. Karjalainen a. a. O. 2, 112 ff.

⁷⁸⁾ K. F. Karjalainen a. a. O. 2, 112 f., dazu Abb. 19 u. 32—34.

⁷⁹⁾ A. O. Heikel, Die Gebäude der Čeremissen, Mordwinen, Esten und Finnen (= Journal de la Société Finno-Ougrienne 4, 1888) 17 f.

⁸⁰⁾ Vgl. U. Holmberg, Der Baum des Lebens (1922) 29 Abb. 12 — U. Harva, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker (F. F. C. 125 [1938]) 46 Abb. 8 (nach Olsen, Et primitivt folk, de mongolske ren-nomader [1915] 133).

⁸¹⁾ W. Radloff, Aus Sibirien 2 (1884) 20, 33 ff. — F. R. Schröder, Altgermanische Kulturprobleme (1929) 101.

Baumkult der Ostjaken ein heiliger Baum oder 'Opferbaum' als 'aus der Hütte des Geistes emporgewachsener Baum' bezeichnet⁸²), und zur Erläuterung der Stange im Opferhause der Tschuwassen spricht Heikel von 'dem Baume . . . , um den die Kuda früher gebaut war'⁸³). Auch bei den Germanen 'mag die Hütte, welche wir uns unter fanum, unter pûr vorzustellen haben, aus Holz und Zweigen um den heiligen Baum heraufgeführt worden sein', wie schon J. Grimm vermutet hat⁸⁴). Näher beschrieben ist ein solches Gebäude in der Wölsunga-Saga, wonach 'König Wölsung eine herrliche Halle herstellen ließ und zwar in der Weise, daß eine mächtige Eiche in der Mitte stand; die Zweige des Baumes ragten mit ihren schönen Blättern über das Dach der Halle hinaus, der Stamm aber reichte hinab in die Halle, und man nannte ihn Kinderbaum (barnstokkr)'⁸⁵). Diese Bezeichnung hat ihren Grund in dem Glauben, daß schwangere Frauen, wenn sie den heiligen Baum umfassen, leichter gebären können⁸⁶).

Im alten Griechenland endlich spielte dieselbe Rolle ein immergrüner Baum mit seiner augenfälligen Lebenskraft, den Leto in der Not ihrer Geburtswehen umfaßte, um ihre Kinder endlich zur Welt zu bringen. Auf Delos war es nach dem homerischen Apollonhymnos sowie nach späteren Angaben eine Palme, unter der die Geburt stattgefunden haben sollte. Andere Überlieferungen nennen statt der Palme einen Ölbaum oder auch einen Lorbeerbaum⁸⁷). Ein heiliger Ölbaum als Geburtshelfer wurde auch im Artemision zu Ephesos gezeigt⁸⁸). Zu demselben Vorstellungskreise gehört schließlich die Geschichte, die Odysseus von seinem ehelichen Schlafgemach erzählt, das er um einen Ölbaum von der Stärke einer Säule gebaut hatte (Od. XXIII 190 f.)⁸⁹). Hier wie bei der Eiche in König Wölsungs Halle liegt letzten Endes wohl der Glaube an einen Fruchtbarkeitszauber zugrunde, wonach der heilige Baum schon das Beilager unter ihm günstig beeinflussen, zum mindesten aber als Geburtshelfer wirksam sein konnte⁹⁰).

Daß gerade der Ölbaum den Griechen als besonders zeugungskräftig galt, zeigt u. a. der Bericht des Herodot (VIII 55), wonach bei der Verwüstung der Burg von Athen durch die Perser der heilige Ölbaum der Athena verbrannt worden war und schon am nächsten Tage wieder einen ellenlangen

⁸²) Vgl. K. F. Karjalainen a. a. O. 2, 120.

⁸³) A. O. Heikel a. a. O. 17 Anm. 3.

⁸⁴) J. Grimm, Deutsche Mythologie⁴ 1 (1876) 70.

⁸⁵) Nach der deutschen Übersetzung von Paul Hermann in Thule, Altnordische Dichtungen und Prosa 16 (Isländische Heldenromane - 1923) 42. — Vgl. J. Grimm a. a. O. 3 (1877) 187 über Wölsungs Eiche im Rahmen des germanischen Baumkultes.

⁸⁶) P. Hermann a. a. O. Anm. 5, wonach man auch mit den Früchten des Schutzbaumes bei der Entbindung räucherte. — Vgl. ferner J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte 2 (1937) 407.

⁸⁷) Vgl. R. Engelmann in Roschers Mythologischem Lexikon 2, 2 (1894/97) 1964. — A. S. Pease in RE XVII, 2 (1937) 2018. — M. P. Nilsson, Gesch. d. griech. Rel. 1 (1941) 195.

⁸⁸) R. Engelmann a. a. O. 1965.

⁸⁹) Vgl. dazu R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt (1910) 598. — Ferner H. Schreuer, Das Recht der Toten (= Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 44, 1916) 118 f. (zum Ehebett des Odysseus am Ölbaum).

⁹⁰) Vgl. auch R. Eisler a. a. O. 564 f., wo noch weitere Belege für den Glauben an die Fruchtbarkeit des Beilagers unter einem heiligen Baume bei den Griechen angeführt sind.

Sprößling getrieben hatte. Als Standort wird ausdrücklich genannt ein *Ἐρεχθεὸς τοῦ γηγενέος λεγομένου εἶναι νηός, ἐν τῷ ἐλαίῳ τε καὶ θάλασσα ἐνι*, also die beiden Zeugnisse, womit Athena und Poseidon ihren Anspruch auf das Land begründet haben sollten. Der alte Tempel des Erechtheus muß also teilweise hypäthral gewesen sein, d. h. er muß eine mehr oder weniger große Öffnung im Dache gehabt haben, durch die der Ölbaum hinausragte. Unter dieser Voraussetzung, wenn nämlich der immergrüne Baum nicht im Freien stand, sondern rings von hölzernem Dachgebälk umgeben war, ist auch leicht verständlich, weshalb er überhaupt in Brand geraten konnte. Der Neubau des Erechtheion sollte vermutlich auch wieder den Ölbaum umschließen, doch ist der westliche Teil, dessen Planung im einzelnen unbekannt bleibt, ja nie zur Ausführung gelangt, und das ist offenbar der Grund, weshalb später als Standort des Ölbaumes das Pandroseion genannt wird. Auf dieses Heiligtum der 'taufrischen' Kekropstochter sind mit Recht die spärlichen Reste bzw. Standspuren von Mauern unmittelbar westlich vom Erechtheion bezogen worden, die älter sind und zu einem älteren und mehrzelligen Erechtheustempel gehört haben mögen, der sich weiter nach Osten hin erstreckte und sonst keine Spuren hinterlassen hat. Ob das Pandroseion auch später noch ein Tempel oder nur ein heiliger Bezirk war, bleibt eine offene Frage. Im ersteren Falle muß der den Ölbaum umschließende Raum natürlich auch hypäthral gewesen sein⁹¹).

Mehr oder weniger hypäthrale Tempelräume waren damals gar nichts Ungewöhnliches; man denke nur daran, daß auch im neuen Erechtheion über dem Dreizackmal in der Nordhalle eine Deckenöffnung den Blick zum Himmel freigab⁹²). Ein solcher Hypäthraltempel, der den Stamm eines heiligen Baumes umschließt, dürfte auch gemeint sein, wenn auf einer streng rotfigurigen Vase aus Gela eine große zweiflügelige Tür abgebildet erscheint, die geschlossen ist und von belaubten Baumzweigen überragt wird (*Taf. 2, 1*)⁹³). Eine Tür als abgekürzte Darstellung eines Hauses oder Gemaches ist ja in der griechischen Vasenmalerei gar nicht selten⁹⁴). Bei diesen Baumtempeln, wie ich sie der Kürze halber nennen möchte, handelt es sich ebenso wie bei den

⁹¹) Die Schriftquellen zur Baugeschichte des Erechtheion bei O. Jahn und A. Michaelis, *Ars Athenarum a Pausania descripta*³ (1901) 9 u. 71 f. — Zur Kenntnis der Denkmäler W. Dörpfeld, *Arch. Jahrb.* 34, 1919, 34 ff., sowie W. Dörpfeld und H. Schleif, *Erechtheion* (1942); *Taf. 13* zeigt, wie Dörpfeld sich den ursprünglichen Entwurf unter Einbeziehung der Kultmale dachte; daß der Westteil symmetrisch zur Nordsüdachse der Nordvorhalle geplant war, ist auch mir wie anderen ganz unwahrscheinlich (vgl. dazu A. v. Gerkan, *Gnomon* 20, 1944, 205 ff.) — Zum Ölbaum vgl. ferner A. S. Pease a. a. O. 2015 f.; M. P. Nilsson a. a. O. 415; Dörpfeld-Schleif a. a. O. 25. 28 f. 89; M. Wegner in *RE XVIII 2* (1949) 554 f. (s. v. Pandrosos).

⁹²) Vgl. W. Judeich a. a. O. 279. — W. Dörpfeld u. H. Schleif a. a. O. *Taf. 7* u. 11.

⁹³) Abb. nach P. Orsi, Gela (= *Mon. Ant. dei Lincei* 17, 1906, 510) *Abb. 359*. — Vgl. M. P. Nilsson, *Gesch. d. griech. Rel.* 1 (1941) 194 *Taf. 35, 1*. Dabei kommt mir nachträglich der Gedanke, daß auch der 'tempio ipetro' auf dem Ocha (*Abb. 13* und *Taf. 2, 2*) ein solcher Baumtempel gewesen sein könnte, zumal eine Sage den *ἱερός γάμος* des Zeus und der Hera auf diesem Berge stattfinden ließ (Lit. im Nachtrag S. 49 f. Dazu H. Brunn, *Griech. Kunstgesch.* 1 [1893] 19. — R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* [1910] 564 f.). Voraussetzung für die Richtigkeit dieser Vermutung wäre allerdings, daß die Bodenverhältnisse nicht dagegen sprechen, was ich ohne Ortskenntnisse nicht beurteilen kann.

⁹⁴) Z. B. auf einer rotfigurigen Vase in Corneto (vgl. Studniczka, *Arch. Jahrb.* 34/35, 1919/20, 130 *Abb. 32*).

einfachen Opferhäusern, wo das Kultobjekt in Gestalt eines Idoles keine beherrschende Rolle spielt, um eine urtümliche Art von Kultgebäuden, mit der auch im homerischen Griechenland sehr wohl zu rechnen ist.

Ob und wie weit nun der heilige Baum als heilbringender und deshalb verehrungswürdiger Kern eines Gebäudes auch in einen baugeschichtlichen Zusammenhang mit dem Mittelpfosten eines Hauses zu bringen ist, das ist eine Frage, deren Behandlung hier zu weit führen würde. Gewiß darf die das Dach durchstoßende Stange, die für die Opferhäuser der Tschuwassen und Sojoten bezeugt ist und Himmelssäule genannt wird, als Stellvertreter des Weltenbaumes angesehen werden. Auch der freistehende Pfahl ist ja schon seit Urzeiten anstatt des lebendigen Baumes dazu benutzt worden, um lebensnotwendige Dinge und Opfergaben für die Geister daran aufzuhängen und so zu bewahren⁹⁵). Dagegen ist es kaum ausreichend zu begründen, wenn mit dem Ölbaum im Ehegemach des Odysseus auch die große Säule im Festsaal des Phäakenkönigs Alkinoos in Verbindung gebracht wird, an der der Sänger Demodokos seinen Platz erhält⁹⁶), und dasselbe gilt von der *firstsul* oder *magansul* des altgermanischen Hauses, deren Verletzung in der *Lex Bajuvariorum* unter hohe Strafe gestellt ist⁹⁷). In beiden Fällen handelt es sich um eine Dach- oder Deckenstütze, also um ein Bauglied, das für den Bestand des Hauses von größter Bedeutung ist. Diese Säule kann natürlich mit Schnitzwerk von magischer Wirkung versehen und mit Bändern umwunden worden sein, die zunächst als Opfergaben etwa für den Ahnengeist, dann auch als Schmuck gedacht sein mögen. Auf diese Weise ergibt sich zwar eine gewisse Ähnlichkeit mit der 'Himmelssäule' primitiver Opferhäuser, doch dürfte diese Ähnlichkeit lediglich als eine Konvergenzerscheinung zu werten sein. Dafür spricht nicht zuletzt auch die Tatsache, daß solche Innensäulen nach den Grabungsbefunden in frühgriechischen ebenso wie in germanischen Hallenbauten fast immer in einer Mehrzahl und nicht allein auftreten, wie man es doch von einer 'Himmelssäule' erwarten sollte.

Besondere Erwähnung verdient schließlich in diesem Zusammenhang noch ein Männerhaus auf Bougainville, einer der Salomoninseln in der Südsee, das R. Thurnwald beschrieben hat⁹⁸). Da war der große Mittelpfosten

⁹⁵) Das Problem des Baumkultes sowie des Pfahlkultes darf keinesfalls zu einseitig gesehen werden. Erster Anlaß zur Heiligung eines Baumes war gewiß die Wahrnehmung seiner unerschöpflich scheinenden Lebenskraft, daneben dann wohl seine Größe und möglicherweise eigenartige Gestalt. Das ist auch die von M. P. Nilsson (a. a. O. 194 ff.) und J. de Vries (a. a. O. 1, 289 f.; 2, 100) vertretene Auffassung. Doch hat Karjalainen beim Studium des heute noch geübten Baumkultes der Ob-ugrischen Völker festgestellt, das häufig die Verehrung nicht einem mit dem Baume von Natur verbundenen Geiste, d. h. einem Baumgeiste im engeren Sinne gilt, sondern auch anderen Geistern, die einen Baum nur besuchen, solange sie Opfergaben daran aufgehängt finden (a. a. O. 2, 1922, 119 ff.). Der Baum ist also da lediglich ein Instrument der Opferhandlung, nicht anders als der Pfahl, der erst dadurch heilig wird, daß Opfergaben an ihm aufgehängt werden.

⁹⁶) *πρὸς κίονα μακρόν* Od. VIII 65.

⁹⁷) Vgl. R. Henning, Das deutsche Haus in seiner historischen Entwicklung (1882) 171. Ob mit dem in der Odyssee mehrfach genannten *σταθμὸς τέγεος* (I 333; VIII 458; XVIII 209) oder *μεγάροιο* (XVII 96) immer ein frei im Raume stehender Decken- oder Dachpfosten gemeint ist, erscheint zweifelhaft.

⁹⁸) R. Thurnwald, Forschungen auf den Salomon-Inseln und dem Bismarck-Archipel 3 (1912) 51; vgl. dazu oben Anm. 62.

mit dem eingeschnitzten Bilde eines Geistes versehen und mit bestimmten Pflanzen umwunden, davor stand eine Keule mit dem Schädel eines bei der Einweihung des Hauses geopfert Menschen darauf, und hier wurden Trank- und Speiseopfer dargebracht — letztere verbrannt —, worauf die Zeremonie mit der Opfermahlzeit beschlossen wurde. In der Halle waren außer den zum Kult gehörigen großen Holztrommeln und erbeuteten Menschenschädeln auch viele mit Erfolg benutzte Waffen als Weihegaben verwahrt. Wichtig scheint mir hier vor allem die Beschreibung des großen Mittelpfostens, weil dadurch vielleicht ein besonders schwieriges Problem der Geschichte griechischer Tempelbaukunst seine Lösung findet, nämlich das der korinthischen Säule, die wenigstens mit den Vorstufen ihrer Geschichte auch in die homerische Zeit und noch weiter zurückreichen dürfte.

Das vielleicht älteste Beispiel ist die korinthische Säule im Apollon-Tempel von Bassai bei Phigaleia, die als einzige ihrer Art in der Mittelachse der Cella zwischen den beiden letzten Wandsäulen jonischen Stiles stand⁹⁹). Für die Wahl dieses Platzes, der dem eines Kultobjektes in anderen Tempeln entspricht, können bautechnische Notwendigkeiten nicht maßgebend gewesen sein, und auch eine rein ästhetische Begründung, wie sie z. B. G. Rodenwaldt zu geben versuchte, kann mich nicht überzeugen. Nach ihm sollte diese ganz neuartige Säule als Schöpfung eigenwilliger Künstlerphantasie den Blick in die Richtung des Allerheiligsten lenken und dem Eingang dazu als Zierde dienen¹⁰⁰). Dazu aber fehlt es m. W. an jeder Analogie in der sonst so traditionsgebundenen Baukunst der Griechen, und so liegt es näher, an religiöse Rücksichten zu denken, anknüpfend an den Vorgänger des Iktinos-Baus, einen Tempel spätestens früharchaischer Zeit, von dem nur noch Brand- und Abbruchschutt bei den Ausgrabungen gefunden wurde¹⁰¹). In ihm möchte ich einen Mittelpfosten vermuten, der am oberen Ende, d. h. an Stelle des Kapitells, mit einem Kranze aufrecht stehender Blätter des heilkräftigen Akanthos umwickelt war und mit seiner magischen Schutzkraft die vordere Grenze des hinteren Raumabschnittes, des Adyton, bezeichnete. Im Neubau des Iktinos wäre dann in Wahrung der Tradition der heilige Mittelpfosten durch die korinthische Säule mit dem Akanthos-Kapitell ersetzt worden, bei dessen Ausbildung man sich zunächst auch noch der magischen Bedeutung des Akanthos bewußt gewesen sein dürfte.

Der magische Sinn wird dann allerdings im Zuge der fortschreitenden 'Aufklärung' zu Gunsten rein ästhetischer Betrachtung architektonischen 'Schmuckes' in Vergessenheit geraten sein ebenso wie beim ionischen Kapitell, dessen Voluten ursprünglich auch nichts anderes waren als ein Spiralenpaar an dem Sattelholz mit seiner magischen Abwehrkraft. Ein solcher Bedeutungswandel als Folge des Zurücktretens alter religiöser Vorstellungen vor ästhetischen Bedürfnissen läßt sich ja auch sonst in der Bau- und Denkmal-

⁹⁹) Vgl. J. Durm, Die Baukunst der Griechen³ (1910) 347 f. Abb. 331 u. 335. — E. Meyer in RE XIX, 2 (1938) 2047 ff.

¹⁰⁰) G. Rodenwaldt, Griechische Tempel (1941) 51 f.

¹⁰¹) Zum älteren Tempel E. Meyer a. a. O. 2077 ff.; auch hier finden sich unter den Weihegaben wie in Dreros (A) viele Waffen, z. T. in verkleinerter Nachbildung (vgl. K. Kuruniotis, Ephemeris arch. 28, 1910, 311 Abb. 30 ff.).

kunst beobachten. Wenn etwa in Ilias VII 81 Hektor dem Apollon gelobt, die Waffen oder Rüstung erschlagener Feinde an seinem Tempel aufzuhängen, so handelt es sich nur um Weihegaben wie bei den Waffen, die im Tempel A zu Dreros oder in Bassai gefunden wurden. Dagegen verraten die Art, wie die Schilde am Epistyl des jüngeren von Iktinos gebauten Parthenon befestigt waren, schon die Rücksicht auf ein Schmuckbedürfnis¹⁰²), und wenn später etwa Stierschädel oder Opfergerät an Metopen oder an Altären nur noch abgebildet werden, so hat der reine Schmuckgedanke den der Opfer- oder Weihegabe völlig verdrängt¹⁰³).

Doch damit genug solcher weitschweifenden Gedanken, die vom Opferhaus der Tschuwassen und dem primitiven Männerhaus mit dem heiligen Mittelpfosten zu den Tempeln der Griechen hinüberführten. Im allgemeinen übten die Wolgafinnen den Kult der Ahnengeister in einem Gebäude, das neben Wohnhaus und Wirtschaftsgebäuden zum bäuerlichen Gehöft gehört und 'kuda' (bei den Tscheremissen) oder 'kuala' (bei den Wotjaken) heißt¹⁰⁴). Es wird vor allem als Küche benutzt, in der wärmeren Jahreszeit auch als Wohnung und hat offenbar ebenso wie das Sommerhaus der Letten eine ältere Form des Wohnhauses aus der Zeit bewahrt, als es noch keine Ofenstuben gab¹⁰⁵). Seine Form ist in der Regel die eines rechteckigen Giebeldachhauses in Blockbautechnik mit der Tür in einer Schmalseite (*Abb. 9 a* und *Taf. 3, 3*). Als Bereicherung kann dazu noch eine Art offener Vorhalle kommen und zwar durch Vorziehen des Giebeldaches, dem dann entweder die verlängerten Seitenwände oder zwei Pfosten als Stützen dienen, so daß das Haus dem griechischen Antentempel oder Prostylostempel gleicht (*Abb. 9 c* und *Taf. 3, 1*)¹⁰⁶). Gelegentlich findet sich die Tür auch in der Mitte einer Längsseite (*Taf. 3, 2*), nicht anders als im alten Griechenland, wo etwa der urtümliche Tempel auf dem Ocha in Euböa (*Abb. 13* auf S. 50) und der des Apollon Pythios in Gortyn (Mittelkreta, wohl noch 7. Jahrhundert) als Beispiele genannt seien, um von den späteren Bankethäusern nicht zu reden¹⁰⁷).

Im Inneren bildet den Mittelpunkt die offene Herdstelle auf dem gestampften Lehmfußboden, der Dachstuhl ist offen und Fenster fehlen, so daß Tageslicht nur durch die Tür und eine Öffnung im Dache hineingelangt, die zugleich als Rauchabzug dient¹⁰⁸). An den Seitenwänden ziehen sich meist

¹⁰²) Vgl. J. Durm a. a. O. 260 mit *Abb. 234, 236 c* u. *236 d*.

¹⁰³) Opfergaben und -geräte als Dekoration in der Architektur z. B. bei J. Durm a. a. O. 267 *Abb. 238* u. *239*. — Tierschädel und Laubgewinde an Altären bei W. Altmann, *Die römischen Grabaltäre der Kaiserzeit* (1905) *passim*.

¹⁰⁴) Darüber zuletzt zusammenfassend G. Ränk, *Das System der Raumeinteilung in den Behausungen der nordeurasischen Völker* 1 (1949) 109 ff. — Vgl. dazu meine *Besprechung Germania* 33, 1955, 96 ff.

¹⁰⁵) Vgl. A. u. M. Haberlandt, *Die Völker Europas und ihre volkstümliche Kultur* (1928) 31 (über das Sommerhaus der Letten).

¹⁰⁶) A. O. Heikel a. a. O. 8 *Abb. 13*.

¹⁰⁷) Vgl. A. Byhan in *Buschans Illustrierter Völkerkunde* 2, 2 (1926) 948 *Abb. 593*. — Über den OchatempeI s. unten S. 50; zum Pythion in Gortyn vgl. F. Halbherr, *Mon. ant. dei Lincei* I 1890, 9 ff.; L. Savignoni, *Mon. ant. dei Lincei* XVIII 1907, 181 ff., wo auch das Asklepieion in Lebena verglichen wird; C. Weickert, *Typen der archaischen Architektur* (1929) 62; E. Kirsten u. W. Kraiker, *Griechenlandkunde* (1955) 289.

¹⁰⁸) Ebenso bei Balten und Slawen, vgl. M. Haberlandt a. a. O., sowie L. Niederle, *Manuel*

Bänke hin, die Rückwand aber ist entweder in einer Ecke oder auch in ganzer Breite mit einem Bord ausgestattet, worauf in der Hauptsache Koch- und Eßgeschirr abgestellt werden, außerdem aber die Opfertgaben für die Hausgeister ihren Platz finden. Diese letzteren sind gelegentlich noch durch Idole verkörpert, die zusammen mit den dauerhaften Opfertgaben wie Schmuck oder Geldstücken und mit heiligen Zweigen in einer auf dem Eckbrett stehenden runden Schachtel aus Baumrinde verwahrt und beim Opfermahl herausgenommen und gefüttert werden (*Abb. 10*)¹⁰⁹. Vor der Rückwand kann außerdem noch ein mobiler Opfertisch stehen. Der hintere Raumabschnitt gilt als besonders heilig und ist jedenfalls da, wo sich die alten Sitten erhalten haben, für Weiber tabu, so daß also das ganze Opferwesen im Grunde Sache der Männer ist.

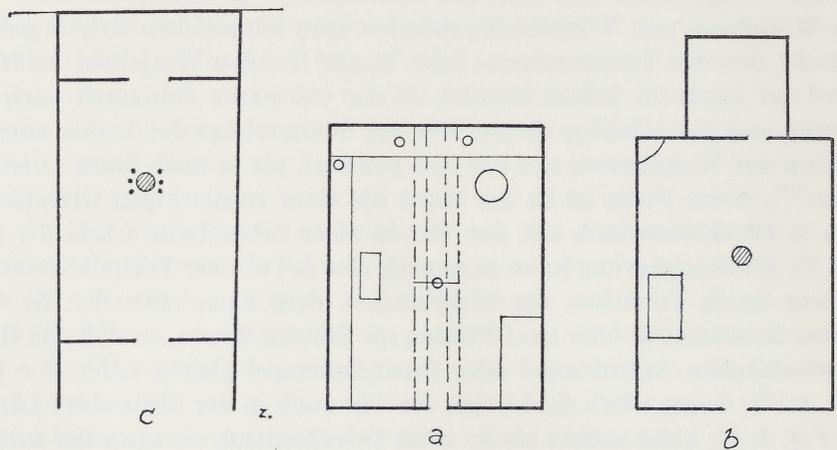


Abb. 9. Finnische Opferhäuser in schematischen Grundrissen (*a* und *b* nach Byhan bzw. Holmberg, *c* nach O. Heikel, Gebäude der Ceremissen [1888] *Abb. 76*).

Dieser hintere Raumabschnitt kann auch durch eine Bretterwand ganz oder teilweise abgetrennt sein, um zugleich als Aufbewahrungsraum für das Opfergerät und andere wertvolle Dinge zu dienen. Zuweilen erscheint dieses Allerheiligste auch in Form eines kleinen Anbaus an die rückwärtige Giebelwand angefügt, so daß sich nach außen hin die Ähnlichkeit mit einer kleinen christlichen Kirche ergeben kann (*Abb. 9 b* und *Taf. 3, 4*)¹¹⁰. Wie das Opfer im einzelnen sich hier vollzog, ist m. W. nie beschrieben worden, doch ist kein Zweifel, daß das Opfermahl hier zubereitet und verzehrt wurde, wobei die Geister den ihnen gebührenden Anteil auf das Opferbrett gelegt erhielten. Es wurden Opferbrote gebacken und Fleisch in dem über dem Herdfeuer hängen-

de l'antiquité slave 2 [1926] 107 mit *Abb. 28 a* (Herdhallenhaus der Slowaken); ältere Literatur ebenda 103 Anm. 3.

¹⁰⁹) Opferschachtel bei G. Ränk a. a. O. 116 *Abb. 33* (nach Holmberg).

¹¹⁰) Vgl. A. Byhan a. a. O. 958 *Abb. 589* u. 590 (Grundriß, nach Holmberg). Möglicherweise hat auch schon der kleine Holztempel des Dänenkönigs Gorm bei Jelling (10. Jahrh.) eine Apsis gleicher Form und Größe gehabt wie die Stabkirche, die König Harald an seiner Stelle errichten ließ. Vgl. E. Dyggve, *Tradition und Christentum in der dänischen Kunst zur Zeit der Missionierung* (= *Forsch. z. Kunstgesch. u. christl. Archäologie*, hrsg. v. Kunstgesch. Inst. Mainz III: Karoling. u. otton. Kunst [1957]) 230.

den Kessel gekocht; und daß das Opfertier hier auch geschlachtet wurde, ist wohl selbstverständlich, denn vom Gegenteil verläutet nichts¹¹¹⁾.

Wer sich mit der volkstümlichen Kultur der Finno-Ugrier nicht näher beschäftigt hat, wird vielleicht erstaunt sein, welche Fülle von Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen sich da beim Vergleich mit dem griechischen Kultwesen der homerisch-geometrischen Zeit ergibt. Auf einiges ist schon hingewiesen worden, doch kann eine kurze Zusammenfassung gewiß nur nützlich sein, um die innere Verwandtschaft recht augenfällig zu machen, die das alte Griechentum mit den Nordvölkern bis zu Finnen und Ugriern verbindet, die im Laufe der Zeit von Balten, Slawen und Germanen mehrfach überschichtet worden sind. Als Kultstätte war allen gemeinsam nicht nur der heilige Hain, die Lichtung im Walde, sondern das Opferhaus in Form einer tiefräumigen, gelegentlich auch durch eine Vorhalle auf zwei Säulen bereicherten Halle mit dem offenen Herd in der Mitte, wo das Opfermahl verzehrt wurde. Der Anteil der Geister oder Götter und sonstige Opfergaben wurden teils auf dem Herde verbrannt, teils im hinteren Raumabschnitt der Halle, dem Allerheiligsten, niedergelegt und zwar an eigens dafür hergerichteten Plätzen wie auf dem Opferbord oder Eckbrett an der Rückwand bei den Finno-Ugriern oder auf den steinernen Opferbänken an gleicher Stelle bei den Griechen geometrischer Zeit. Hier wie dort konnte auch ein besonderer Opfertisch (*τράπεζα*) dem gleichen Zweck dienen. Hier wurden die Opfertiere geschlachtet, Schafe und Ziegen, Schweine und Rinder, im hohen Norden auch Rentiere und Bären, und da befand sich schließlich die Opferblutschale, die für Island bezeugt und im Tempel B zu Prinias mit großer Wahrscheinlichkeit wiedergefunden worden ist.

Im Allerheiligsten war natürlich vor allem der Platz der Opferempfänger, d. h. der Geister oder Götter, die meist durch hölzerne Idole mit oder ohne Stoffbekleidung verkörpert waren. Sie sind durchweg von geringer Größe, mehr als 1,5 m Höhe ist m. W. nicht bezeugt. Im Hauskult der finnisch-ugrischen Völker sind sie so klein, daß sie meist in einer runden Schachtel (*Abb. 10*) oder einer kleinen Truhe aufbewahrt werden. Diesen 'Geisterbehältern' oder 'Götterkästchen', wie sie in der ethnographischen Literatur genannt werden¹¹²⁾, entsprach im Altertum die sog. Penatencista, in der Anchises der Sage nach die Bilder seiner heimatlichen Haus- oder Ahnengeister auf der Flucht nach dem Westen mit sich führte. Sie ist häufig dargestellt und erscheint da, wo die Form deutlich zu erkennen ist, als viereckiges Kästchen, so etwa in zwei figürlichen Grabdenkmälern aus Köln, die Aeneas mit Anchises und Julius zeigen. Die runde Schachtelform könnte in den Illustrationen zur Iliupersis des Stesichoros auf der *tabula iliaca* des Museo Capitolino gemeint sein, jedenfalls ist die Cista in einer 1821 veröffentlichten Zeichnung so gesehen worden (*Abb. 11*)¹¹³⁾.

¹¹¹⁾ U. Holmberg a. a. O. 46 ff. nennt als Opfertiere ein schwarzes Schaf und einen Hasen.

¹¹²⁾ Vgl. K. F. Karjalainen a. a. O. 2 (1922) 16 ff. — U. Holmberg a. a. O. 44 ff. — J. Manninen a. a. O. 363 ff. — Ich hoffe, demnächst im Zusammenhang mit dem Hausurnenproblem darauf zurückkommen zu können.

¹¹³⁾ Vgl. O. Jahn u. A. Michaelis, Griechische Bilderchroniken (1873) 35 u. 37 mit Taf. 1, deren Zuverlässigkeit im Einzelnen allerdings fraglich ist, so daß die Zylinderform der Cista

Diese Cista wird vermutlich auch im altitalischen Wohnhause zur Verwahrung der Penatenfiguren gedient und im *penus* gestanden haben, das dem hinteren Raumabschnitt an der Rückwand des alten Herdhauses der finnisch-ugrischen Völker entsprach und wie dieser auch durch eine Wand abgeschlossen sein konnte, um zugleich als Vorratskammer benutzt zu werden. Wenn die Figuren etwas größer sind, haben sie auch ihren festen Standort wie etwa in dem oben genannten Opferhause der Ostjaken, wie im alten Hekatompedos des Heraion auf Samos und vermutlich auch im homerischen Athenatempel von Ilion. Häufig erscheinen sie auch zu mehreren nebeneinander: so stehen in einem ostjakischen Tempel zwei Götterbilder (Mann und Frau) zusammen auf dem Altar, in einer nordgermanischen Halle wird Thor zwischen Freia und Wodin stehend genannt, und in Dreros ist Apollon mit Leto und Artemis zwischen den Trümmern des Altars an der Rückwand des Tempels gefunden worden. Dieselbe Dreiheit ist auch im Apollon-Tempel zu Ilion anzunehmen.

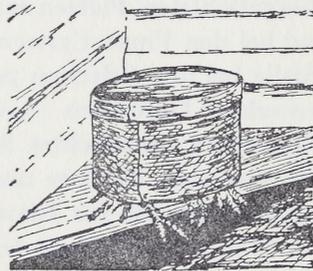


Abb. 10. Opferschachtel der Wotjaken
(nach Ränk bzw. Holmberg).



Abb. 11. Ausschnitt aus der tabula iliaca.
Maßstab etwa 1 : 1.

Hier ist das Adyton als die Örtlichkeit genannt, wo Leto und Artemis den Aeneas pflegen, und es mag daher noch die Frage erörtert werden, wie man sich diesen Raum in homerischer Zeit vorzustellen hat. Das Adyton war im griechischen Tempel das Allerheiligste und, wie der Name sagt, nicht jedermann zugänglich¹¹⁴). Wenn es im ilischen Apollontempel *μέγα* und *πίον* genannt wird, so sind das gewiß konventionell schmückende Beiworte, aber sie dürften gerade hier zugleich auch die Eigenart des Tempels treffend bezeichnen. Denn *μέγα* steht mit der angenommenen Hallenform des *νηός* bestens in Einklang, und *πίον* deutet auf die Fülle der fetten Opfertiere, die gerade hier im Adyton geschlachtet wurden, wie viel später noch im *afhus* der nordgermanischen Halle¹¹⁵). Doch lassen diese Beiworte nicht mit Sicherheit

hier nicht gesichert erscheint. — H. Stuart Jones, *Catalogue of the ancient sculptures of the Museo Capitolino* (1912) 165 ff. mit Fotoabbildung Taf. 41, wo die in 3 Szenen vorkommende Cista mit den *ἑσά* auch nicht deutlich zu erkennen ist. — Vgl. ferner M. Ihm, *Flucht des Aeneas* (= Bonn. Jahrb. 93, 1892) 74 ff. — A. Brüning, *Die Kölner Aeneasgruppen* (Bonn. Jahrb. 93, 1894) 46 ff. — M. Schmidt, *Troika* (1917) 78 ff. — F. Bömer, *Rom und Troja* (1951) 15 f. u. 60.

¹¹⁴) Zum Adyton vgl. P. Stengel in *RE I* (1894) 441. — Ders., *Die griech. Kultusaltertümer* ³ (1920) 25 f. — F. Ebert, *Die Fachausdrücke des griechischen Bauhandwerks I: Der Tempel* (Gymnasialprogramm Hof [1911] 3. — K. Pfister in *RE XI* (1921) 2141 s. v. *Kultus*.

¹¹⁵) Zu *πίον* = fett (*grasso*) vgl. G. Patroni a. a. O. 218 f., dem ich hier nur zustimmen

darauf schließen, daß es sich um einen abgeschlossenen Raum handelt, wie gewöhnlich angenommen wird¹¹⁶). Die wenigen bisher bekannten Tempelruinen geometrischer Zeit lassen keine Scheidewand zwischen dem vorderen Teil der Halle mit dem großen Herd und dem hinteren Teil mit oder ohne Opferbank an der Rückwand erkennen. Auch im Apollontempel zu Dreros, wo Apollon mit Leto und Artemis auf dem Hörneraltar an der Rückwand stand, war der hintere Raumabschnitt, dessen vordere Grenze wohl durch die Säule hinter dem Herde bezeichnet wird, nicht durch eine Wand geschlossen, aber er wird deshalb nicht weniger heilig gewesen sein und den Namen Adyton sehr wohl zu beanspruchen haben.

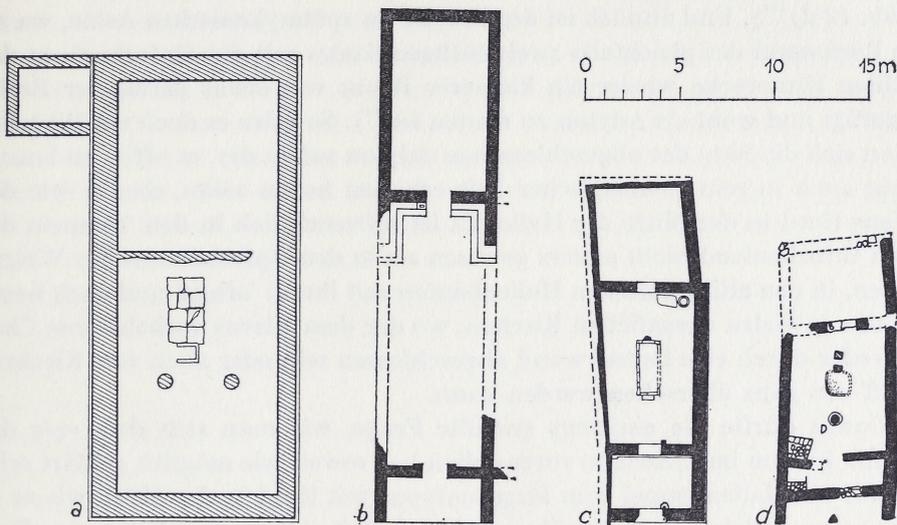


Abb. 12. Tempel A in Dreros (a), Lato (b), Prusias B (c) und Megaron in Koraku (d). Maßstab 1 : 400.

Wenn eine Abschlußwand vor dem Adyton in Tempelruinen geometrischer Zeit noch nicht gefunden wurde, so muß man sich doch hüten, daraus den Schluß zu ziehen, daß es sie damals überhaupt nicht gegeben habe. Denn abgeschlossene Adyta sind sowohl aus früharchaischer Zeit als auch aus der spätmykenischen Zeit bereits zur Genüge bekannt. Ein Beispiel aus dem 7. Jahrhundert bietet gleich die nächste Nachbarschaft des Apollontempels von Dreros mit dem jüngeren mehrzelligen und erheblich größeren Tempel A auf der Westhöhe dieser Stadt, wo der quadratische Raum von etwa 8 m Seitenlänge hinter dem Opferherd m. E. nicht als Vorraum, sondern als Adyton zu verstehen ist (Abb. 12 a)¹¹⁷). Ein anderer mehrzelliger Tempel etwa gleicher

kann. Wenn der ganze *μηός* so genannt wird, so ist das nur ein weiteres Argument für die Auffassung des homerischen Tempels als Örtlichkeit des Schlachtopfers und der damit verbundenen Mahlzeit. Die Tempel der klassischen Zeit werden m. W. niemals so genannt.

¹¹⁶) So z. B. von Stengel und Pfister a. a. O.; auch noch Schrade verrät diese Auffassung, wenn er a. a. O. 39 sagt, der klassische griechische Tempel habe 'bekanntlich' ein Allerheiligstes nur in seltenen Ausnahmefällen.

¹¹⁷) St. Xanthudides, Arch. Delt. 4, 1918 Parart. I 25 Abb. 10.

Zeit und Größenordnung ist aus Lato in Ostkreta bekannt: da hat der hintere Raum sogar eine Länge von 9 m gegenüber 13,6 m Länge des Hauptraumes, der in den beiden Hinterecken mit steinernen Wandbänken ausgestattet ist (Abb. 12 b)^{117a}). Und schließlich gehört hierher auch der schon wegen seiner Opferbank in der rechten Hinterecke des großen Herdraumes erwähnte Tempel B zu Prinias mit seinem quadratischen Adyton von etwa 5 m Seitenlänge, das mit dem Hauptraum durch eine Tür in der Längsachse verbunden ist (Abb. 12 c)¹¹⁸).

Ganz entsprechend erscheint nun auch in dem spätmykenischen Megaron zu Koraku (L) an den zweischiffigen Saal mit dem Herd in der Mitte hinten ein freilich schlecht erhaltener Raum, etwa quadratischer Form, angeschlossen (Abb. 12 d)¹¹⁹). Und ähnlich ist der Befund im spätmykenischen Asine, wo an die Rückwand des gleichfalls zweischiffigen Saales mit der Opferbank in der rechten Hinterecke wieder ein kleinerer Raum von etwas geringerer Breite angefügt und wohl als Adyton zu deuten ist¹²⁰). So wäre es doch ein Wunder, wenn sich die Sitte des abgeschlossenen Adyton neben der, es offen zu lassen, nicht auch in rein geometrischer Zeit erhalten haben sollte, ebenso wie der offene Herd in der Mitte der Halle. Es ist offensichtlich in den Tempeln des alten Griechenland nicht anders gewesen als in den Opferhäusern der Wolgafinnen, in den altisländischen Hallenbauten mit ihrem 'afhus' und noch heute bei uns in vielen christlichen Kirchen, wo der dem Klerus vorbehaltene Chor entweder durch eine Lettnerwand abgeschlossen sein oder auch vom Kirchenschiff aus ganz übersehen werden kann.

Damit dürfte die eingangs gestellte Frage, wie man sich den *νηός* der Athena in Ilion im Einzelnen vorzustellen hat, soweit wie möglich geklärt sein. Es war ein Hallentempel vom Megarontypus mit Herd in der Mitte, wie er in Ruinen geometrischer und früharchaischer Zeit mehrfach erhalten ist. Dasselbe gilt vom Apollontempel in Ilion sowie vom Athenatempel in Athen. Auf einen Tempel dieser Art dürfte auch der *λαίβος οὐδός* des Phoibos Apollon in Pytho (Il. IX 404 und Od. VIII 79 f.) zu beziehen sein, denn unter dieser Voraussetzung nur scheint mir der Kult der Hestia mit dem heiligen Feuer (*ἁθάνατον πῦρ*) unschwer verständlich, der später neben dem des Omphalos sowie des *βωμός* des Poseidon im delphischen Apollontempel mehrfach bezeugt ist¹²¹). Es ist der urtümliche Typus des Herdhallentempels,

^{117a}) Vgl. A. Evans, Ann. Brit. School. Athen 2, 1896, 185. — A. Taramelli, Mon. Ant. Lincei 9, 1900, 418. — C. Weickert, Typen d. arch. Archit. (1929) 64. — E. Kirsten in RE Suppl. VII (1940) 349 f. — Der von Evans abgebildete Grundriß stimmt nicht zu den angegebenen Maßen und ist daher hier entsprechend geändert worden, wobei aber das Raumschema — und darauf kommt es hier an — dasselbe bleibt.

¹¹⁸) L. Pernier, Templi di Prinias 7 (vgl. oben Anm. 39).

¹¹⁹) Vgl. C. W. Blegen, Korakou (1921) 80 Abb. 112.

¹²⁰) Zu Asine vgl. oben S. 22 f. mit Abb. 6 und Anm. 42.

¹²¹) Vgl. C. G. Yavis, Greek altars (1949) 70; zur Überlieferung und älteren Literatur F. Schober in RE Suppl. V (1931) 124 (s. v. Delphoi). — Auf Herd und Opfermahl im Tempel deuten wohl auch die Nachrichten über Theoxenia in Delphi, vgl. M. P. Nilsson, Griechische Feste (1906) 159 f. und Gesch. d. griech. Rel. 1 (1941) 124; F. Pfister, in RE V A (1934) 2257 (s. v. Theoxenia). — Zum *λαίβος οὐδός* als Türschwelle vgl. noch F. G. Welcker, Rhein. Mus. 2, 1834, 481 und Kleine Schriften 3 (1850) 365; Schober freilich will darunter den Orthostatensockel der Lehmwände verstehen, und Schrade (a. a. O. 53) faßt den *λαίβος οὐδός* im Apollon-

der bei den Nordvölkern, bei Kelten, Germanen, Slawen und Finno-Ugriern seit alters üblich gewesen ist — auch bei Thrakern und Illyriern sowie Italiern darf er mit guten Gründen angenommen werden — und von den Griechen auf ihrer Südwanderung mitgebracht und bis ins 7. Jahrhundert mehr oder weniger bewahrt wurde¹²²). Das lehren die Grabungsfunde in Griechenland seit dem Neolithikum, wobei allerdings nach dem Stande der heutigen Kenntnis bis in die mykenische Zeit nie mit Sicherheit zu sagen ist, wie weit ein solches Megaron rein profanen Charakters war, oder auch als Opferhaus wie bei den finno-ugrischen Völkern verwendet wurde.

Ob indessen die im homerischen Epos erwähnten *νηοί* ausnahmslos als solche hallenförmigen Opfermahlhäuser zu denken sind, bleibt eine offene Frage. Es ist zu bedenken, daß zu den bisher bekannten Kultgebäuden der geometrischen Zeit auch kleine Kapellen gehören wie die der Hera auf Delos und eine größere in Vrulia auf Rhodos, die nur als *νηοί* zu bezeichnen sind. Denkbar wäre ferner, daß mit diesem Worte auch im Epos einmal ein Opferspeicher, d. h. ein Thesaurus gemeint ist, der nur der Verwahrung kostbarer Weihgeschenke diente. Das könnte etwa von dem *νηός* gelten, den Eurylochos dem Helios gelobt, um *ἀγάλματα* darin niederzulegen, aber mehr als eine Möglichkeit ist das nicht.

Dagegen ist bei keinem der homerischen *νηοί* an einen mobilen Opferschrein oder Behälter für Opfergaben und Idole zu denken, obwohl es auch solche *νηοί* damals wie noch später gegeben hat. Schöne Beispiele sind die tönernen 'Hausmodelle' geometrischen Stils aus Argos und Perachora, kleine Behälter in Haus- oder Tempelform, die vermutlich dem Licht- und Rauchopfer gedient haben (*Taf. 4, 1—2*)¹²³). Für diese Deutung spricht nicht zuletzt der Umstand, daß derartige Licht- und Rauchopfergehäuse auch aus christlicher Zeit bekannt sind wie z. B. das Anastasius-Reliquiar im Aachener Domschatz (*Taf. 4, 3—4*). Ein Werk ostgriechischer Goldschmiedekunst aus der Zeit um die Jahrtausendwende, ist es erst nach seiner Überführung ins Abend-

hymnus als die Euthynterie des Tempels, obwohl er gleichzeitig (a. a. O. 55) von der 'steinernen Schwelle' der Majahöhle im Hermeshymnus spricht. Das scheint mir indessen zu einseitig technisch-rational gedacht, denn gerade die Türschwelle, zumal wenn sie aus einem großen Stein besteht, galt als heilig und voll magischer Abwehrkraft (*ἐέργει* II. IX 404), wozu man beispielsweise H. Schreuer, *Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft* 34, 1916, 103 oder A. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*⁴ (1925) 471 vergleichen mag. Übrigens ist es auch dem *λαίνοσ οὐδός* wie dem *νηός* nicht erspart geblieben, auf den heiligen Bezirk anstatt auf den Tempel bezogen zu werden, so schon von W. Helbig a. a. O. 421, von P. Cauer a. a. O. 344 und natürlich von van Leeuwen a. a. O. 226.

¹²²) Diese Zusammenhänge sah schon A. Meitzen, *Wanderungen, Anbau und Agrarrecht* Abt. I: Siedlungs- und Agrarwesen der Westgermanen und Ostgermanen, der Kelten, Römer, Finnen und Slawen 3 (1895) 464 ff. (Anlage 140: Das nordische und altgriechische Haus).

¹²³) Vgl. K. Müller, *Athen. Mitt.* 48, 1923, 52 ff. *Taf. 6 u. 7*. — G. Oikonomos, *Ephem. arch.* (1931) 1 ff. *Abb. 15*. — H. Payne, *Perachora* (1940) 34 ff. *Abb. 7*. — Dazu M. Robertson, *Ann. of the Brit. School at Athens* 43, 1948, 101 ff. *Taf. 45* (aus Ithaka). — Die dreieckigen Öffnungen im obersten Teile der Seitenwände sind charakteristisch für Rauchopfergehäuse, vgl. etwa den spätminoischen 'couvercle d' incensoir' in Form eines Kegeldachhauses (aus Palaiakastro), abgeb. bei Chr. Zervos, *L'art de la Crète* (1956) 442 *Abb. 726*, sowie die kaiserzeitlichen turres, die ich in der Festschrift für Rudolf Egger (Beiträge zur älteren europäischen Kulturgeschichte) I (1952) 114 ff. behandelt habe. Zur 'Magie des Dreiecks' vgl. A. v. Lettow-Vorbeck, *Oberdeutsche Zeitschr. f. Volkskunde* 16, 1942, 136.

land — vermutlich durch einen Kreuzritter — als Reliquiar adaptiert worden, ursprünglich aber muß es einem anderen Zwecke gedient haben. Denn die drei Flügeltüren in der Vorderwand und den beiden Seitenwänden, vor allem aber die zahlreichen Öffnungen in den Arkaden des zylindrischen Aufsatzes mit der Kuppel darauf sind ganz bezeichnend für Rauchopfergehäuse, denen man namentlich im Bereich der Ostkirche nicht selten die Gestalt einer Kapelle oder Kirche gegeben hat, um durch eine solche Bildmagie die Heiligkeit des Geräts zu erhöhen. Bei dem Aachener Reliquiar ist durch drei Inschriften — es sind Zitate aus den Psalmen — zugleich die symbolische Bedeutung seiner Gestalt als *κιβωτός* oder *Σιών* und *πόλις τοῦ Θεοῦ* angedeutet¹²⁴).

Daß der *νηός* als Kultstätte bei Homer nicht gerade häufig oder jedenfalls seltener erwähnt wird als der heilige Hain (*ἄλλος*), ist oft hervorgehoben worden, und man hat aus dieser Tatsache den Schluß gezogen, er sei erst spät, gegen Ende der homerischen Zeit, unter orientalisch-ägyptischem Einfluß von den Griechen übernommen worden. Solche Einflüsse sind gewiß nicht zu leugnen, aber sie sind beschränkt auf die monumentale Gestaltung von Tempel und Kultbild, wobei der Stein als Werkstoff und seine kunstgerechte Bearbeitung eine entscheidende Rolle gespielt haben. Vielleicht mag auch der Verzicht auf den offenen Herd mit dem heiligen Feuer und auf die Opfermahlzeit im Tempel damit zusammenhängen. Der Tempel selber aber ist namentlich in seiner ertümlichen Form und Funktion als Opfermahlhalle viel älter, gehört er doch schon zum Kulturbesitz primitiver Hackbauern und Viehzüchter, ja vielleicht sogar schon der Wildbeuter¹²⁵). Bei den Griechen hat er erst in nachhomerischer Zeit dem Tempel monumentalen Stils weichen müssen — ob überall, d. h. auch in rein bäuerlichen Rückzugsgebieten, wäre noch zu fragen —, und bei den Nordvölkern ist er bis zum Siege des Christentums üblich geblieben. Die neue Religion hat solche Gebäude, wenn sie in gutem Zustande waren, sich oft dienstbar gemacht, und so sind wenigstens die Tempel klassischen Stils im griechisch-römischen Kulturbereich vielfach bis heute vor Zerstörung oder Verfall bewahrt worden.

Wiederholt sei schließlich noch einmal, daß den homerischen Griechen ebenso wie den Nordvölkern neben der Opfermahlhalle, die natürlich auch mit dem heiligen Hain verbunden sein konnte wie noch der klassische Tempel, auch *νηοί* anderer Art bekannt gewesen sein müssen, obwohl sie im Epos nicht klar bezeugt sind. Eins schließt das andere nicht aus, denn die Wirklichkeit des Lebens pflegt reicher und mannigfaltiger zu sein, als eine leicht zu bequemer Vereinfachung neigende und noch dazu evolutionistische Theorie es oft wahrhaben will.

¹²⁴) Vgl. K. Faymonville, Die Kunstdenkmäler der Stadt Aachen 1 (1916) 203 f. — J. Braun, Die Reliquiare (1940) 496. — A. Grabar, Martyrium I Architecture (1946) 179. 187. 574. — Ders., Le reliquaire byzantin de la Cathédrale d'Aix-la-Chapelle (= Karolingische und ottonische Kunst [1957]) 282 ff.

¹²⁵) Vgl. R. Thurnwald a. a. O. (oben Anm. 62).

Nachtrag

Zur Abbildung des Apollontempels in Dreros (oben S. 20) muß noch bemerkt werden, daß die seit Marinatos immer wiederholte Rekonstruktion des Daches mit dem keilhüttenförmigen Aufbau über dem Rauchloch rein hypothetisch und nicht im geringsten gesichert ist. Im regenarmen Kreta hatte man einen solchen Wetterschutz noch weniger nötig als etwa in Italien, wo das Atrium ebenfalls in der Mitte hypäthral war, oder wie in Thrakien, wo durch Macrobius (I 18, 11) ein Rundtempel mit in der Mitte offenem Dache bezeugt ist (vgl. G. Kazarow, *Vjesnik za arheol. dalmat.* 56-59, 1954-57, 47). Selbst in Nordeuropa ist eine mehr oder weniger große Rauch- und Lichtöffnung im Dache bis in neueste Zeit gar nicht selten gewesen, wie zahlreiche von O. Montelius abgebildete Beispiele zeigen (*Boning, grav och tempel* [= *Antikvarisk Tidskrift för Sverige* 21, 1918] 29. 47. 74. 80. 142. 147. 153. 156. 185). Im Freiluftmuseum zu Stockholm sind mehrere Herd- oder Kochhäuser dieser Art heute noch zu sehen; vgl. S. Erixon, *Skansens Kulturgeschichtliche Abteilung*² (1928) 12 f. 36 und 59 f. — Auch ein Küchenhaus auf den Färöer und eine Holzhauerhütte in Norwegen, abgebildet in E. Buschans *Illustrierter Völkerkunde* II, 2 (1926) 463 mit Abb. 268 und 475 mit Abb. 275, wozu noch L. Dietrichson und H. Munthe, *Die Holzbaukunst Norwegens* (1893) 103, Taf. F Abb. 1 und 2 zu vergleichen wäre, veranschaulichen gut die alte Sitte.

Mit ihrer langen Lichtöffnung in der Firstlinie des Daches erinnern diese Bauten lebhaft an die sog. Drachenhäuser bei Stura und die Drachenhöhle auf dem Ocha in Euböa, die namentlich um die Mitte des vorigen Jahrhunderts Gegenstand lebhaften Interesses bei den Archäologen waren. Man vergleiche vor allem E. N. Ulrichs, *Annali dell' Istituto di corr. arch.* 14, 1842, 5 ff. mit Abb. *Monumenti III* Taf. 37; L. Canina, *L'architettura antica* Sez. 1 (1839-44) parte III, 30 Taf. 14, 1-3; F. G. Welcker, *Kleine Schriften* 3 (1850) 376 ff.; C. Bursian, *Arch. Zeitung* 13, 1855, 129 ff.; K. Th. Pyl, *Die griechischen Rundbauten* (1861) 1 f. u. 21; H. Brunn, *Griechische Kunstgeschichte* 1 (1893) 19; K. Baedeker, *Griechenland*⁵ (1908) 229 ff. Die Deutung dieser merkwürdigen Denkmäler einer fernen Vergangenheit — man schrieb sie mangels datierbarer Kleinfunde einer dryopischen Urbevölkerung zu — als urtümliche Sakralbauten in Form eines 'tempio ipetro' ist mir trotz allem Widerspruch — zuletzt m. W. bei Baedeker a. a. O. — immer noch am wahrscheinlichsten. Dafür ist namentlich bei dem Bau auf dem Ocha nicht die schlitzartige Licht- und Rauchöffnung im Dache entscheidend, wie Bursian gemeint hat, sondern neben der soliden Bauweise und der einsamen Lage auf Bergeshöhe (1604 m ü. M.), wozu etwa der gleichfalls hypäthrale Apollontempel von Bassai bei Phigaleia (1130 m ü. M., vgl. oben S. 40 f.) zu vergleichen wäre, vor allem eine Steinplatte, die in der Mitte der Innenseite der westlichen Schmalwand nicht hoch über dem Boden vorspringt. Nach Ulrichs, dem auch Welcker zustimmte, war sie 'senza dubbio diputata a portare il simulacro o altri oggetti sacri', und Bursian erklärte sie richtig als 'eine Art Opfertisch'. Es kommt hinzu, daß eine entsprechende Steinplatte sich auch

in dem kleinen quadratischen Gebäude C der Drachenhäuser bei Stura findet, hier aber nicht in der Mitte einer Wand sondern in der rechten Hinterecke. Solche aus der Wand vorspringenden Steinplatten finden sich auch sonst in Verbindung mit der urtümlichen Bauweise des Ocha-Tempels, so z. B. eine in dem Kuppelgrabe von Romeral (Spanien); sie ist von D. J. Wölfel (Die Religion des vorindogermanischen Europa, in: Christus und die Religionen der Erde, hrsg. von F. König, I [1951] 204, dazu S. 507) wohl mit Recht als Opfertisch gedeutet und mit einigen in Spanien beobachteten Opferbänken zusammengestellt worden, die den oben S. 20 ff. besprochenen Opferbänken in griechischen Tempeln geometrischer und mykenischer Zeit entsprechen (zum Ocha-Tempel vgl. *Abb. 13* und *Taf. 2, 2*).

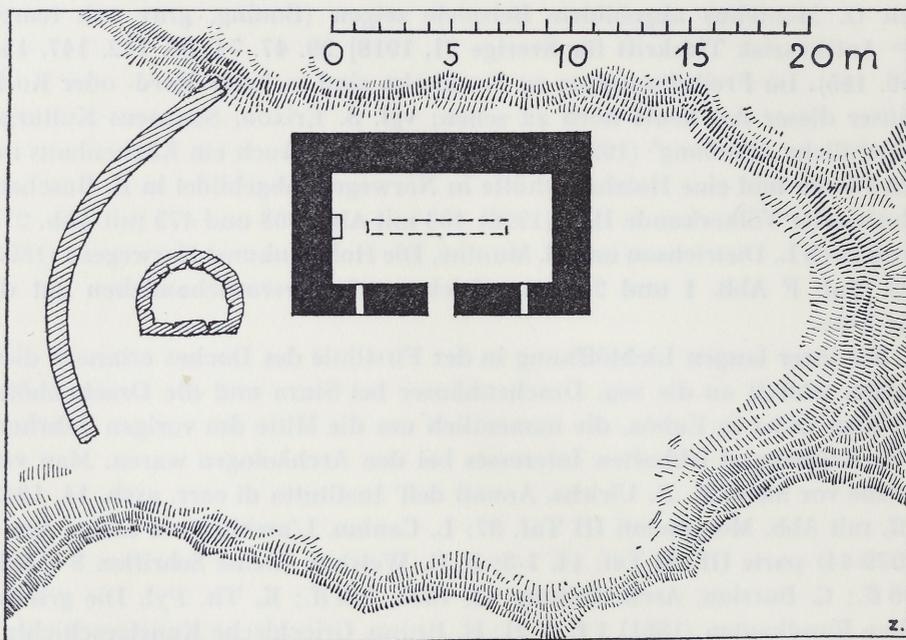


Abb. 13. 'Drachenhöhle' auf dem Ocha (gezeichnet nach Mon. Inst. III Taf. 37).
Maßstab 1 : 300.

Mit dieser Einrichtung gleichen die 'dryopischen Tempel' Euböas den Opferhäusern der Wolgafinnen, die oben S. 41 f. beschrieben wurden und — den klimatischen Verhältnissen entsprechend — nur Holzbauten und keine Steinbauten sind. Und wenn bei Stura der kleine Zentralbau von etwa 4 m Seitenlänge mit Kragkuppeldecke und Lichtöffnung in deren Scheitel mit zwei größeren Rechteckhäusern von der Form des Ocha-Tempels zu einer Gruppe vereinigt ist, so darf auch dazu an entsprechende Erscheinungen bei den Nordvölkern wie Germanen, Slawen und Finno-Ugriern erinnert werden, wo Tempel von verschiedener Form und verschiedenem Range nebeneinander bezeugt sind (vgl. oben S. 33 ff.).

Zum Problem des Adyton, das oben S. 44 ff. erörtert wurde, ist noch zu sagen, daß die Abtrennung des Allerheiligsten vom Hauptraum des Tempels durch

eine Wand mit mehr oder weniger großer Öffnung auch in Vorderasien nicht unbekannt war. So ist neuerdings ein tiefräumiger Hallentempel vom Megarontypus mit Vorhalle und abgetrenntem Adyton in Hazor (Galiläa) gefunden worden, vgl. den vorläufigen Grabungsbericht von Y. Yadin in: *The Illustrated London News* CCXXXII 1958, 633 ff. Er reicht ins 13. oder 14. Jahrhundert zurück und veranschaulicht gut die Raumlagerung des Salomonischen Tempels in Jerusalem, die nur durch Schriftquellen bekannt ist. Früher schon wurde damit ein Tempel von gleicher Grundrißform in Tell Tainat (Nord-syrien) verglichen, der erst dem 8. Jahrhundert angehört (vgl. C. W. McEwan, *Am. Journ. Arch.* 41, 1937, 9 Abb. 4; Val. Müller, *Journ. Am. Orient. Soc.* 60, 1940, 162; R. Naumann, *Architektur Kleinasiens* [1955] 406 Abb. 486; W. F. Albright, *Die Religion Israels* [1956] 161). Wenn diese Tempelform hier in so regenarmer Landschaft erscheint, wo sonst das breitstirnige Flachdachhaus herrscht, so ist das wohl aus der kultisch bedingten Bewahrung einer Bau-tradition zu erklären, die mit der Überschichtung durch Völker nördlicher Herkunft — wie etwa die Hethiter — aus regenreichen Gegenden hierher gelangt ist. Daß sie sich mit dem ursprünglich dazugehörigen Sattel- oder Giebeldach beispielsweise bei den Chaldäern in Armenien bis mindestens ins 7. Jahrhundert erhalten hat, zeigt ein seit langem bekanntes Reliefbild aus Ninive, auf dem ein solcher Giebeldachtempel (von Mušašir) mit Vorhalle zwischen mehrgeschossigen Wohnbauten mit flachem Dach dargestellt ist (neuerdings wieder abgebildet bei Naumann a. a. O. 154 Abb. 167).

Der Tempel von Hazor ist in diesem Zusammenhange auch dadurch von besonderem Interesse, daß hier im Allerheiligsten steinerne Wandbänke für Opfergaben und Kultfiguren festgestellt wurden, wie sie aus den Hauskapellen der minoischen Kultur seit langem bekannt sind (vgl. M. P. Nilsson, *The minoan-mycenaean religion* [1927] 72 ff. [2. Aufl. 1950, 77 ff.] und *Gesch. der griech. Religion* 1 [1941] 244 ff.). Weit älter noch sind entsprechende Wandbänke im alten Mesopotamien, so z. B. im Inannatempel zu Nippur, der dem frühen 3. Jahrtausend angehört (vgl. den vorläufigen Grabungsbericht von R. C. Haines in: *The Illustrated London News* CCXXXIII 1958, 386). Dabei ist wohl die Frage erlaubt, ob die bei der Ausgrabung hethitischer Wohnhäuser in Bogazköy an einer Wand oder in einer Ecke des Hauptraumes gefundenen niedrigen Steinpackungen wirklich Herde gewesen sind und nicht vielmehr Opferbänke wie in Asine (vgl. K. Bittel und R. Naumann, *Bogazköy II* [Abh. Akad. d. Wiss. Berlin Nr. 1, 1938] 40 ff. u. 46, dazu Abb. 18, 1 u. 3 sowie Taf. 9; R. Naumann, *Architektur Kleinasiens* [1955] 327 ff., Abb. 406 u. 416). Diese Opferbänke würden dann den späteren Hausaltären der griechisch-römischen Kultur entsprechen.

Bei dieser Gelegenheit sei noch erwähnt, daß auch die Opferbank im älteren Hekatompedos der Hera auf Samos (s. oben S. 19) ihr Gegenstück in Nord-syrien hat. Im großen Saale des im 8. Jahrhundert erbauten Hilani K zu Sendschirli wurde ein 'Fundament' aus kleinen Steinen mit Resten eines Lehmverputzes von ähnlicher Größe, nämlich etwa 75×200 cm, gefunden (G. Jacoby in: *Ausgrabungen in Sendschirli* 4, 1911, 296). Daneben lagen 'die Reste von verbrannten menschlichen Gesichtern aus Elfenbein'. F. v. Lu-

schan (Ausgrabungen in Sendschirli 4, 1911, 259) dachte an einen Hausaltar mit 'Penaten'-Figuren, während R. Naumann (a. a. O. 364) hier den Platz eines Thronsessels annimmt, der mit Elfenbeinintarsien dekoriert war. Doch ist mir diese Deutung weniger wahrscheinlich wegen der breitoblongen Form des 'Fundaments' oder 'Podestes'. Über die sakrale Funktion des Raumes sind sich aber beide einig, mit Recht, denn dafür sprechen der große Rundherd von 220 cm Durchmesser, wie er ebenso den mykenischen Viersäulensälen eigentümlich ist, und die zwischen Herd und Opferbank gefundenen 'Reste großer Steinschalen' (v. Luschan a. a. O. 256), die an den Befund im Tempel B in Prinias erinnern und vielleicht auch, wie dort nach der Vermutung von L. Pernier, als Opferblutgefäße gedient haben (vgl. oben S. 21).

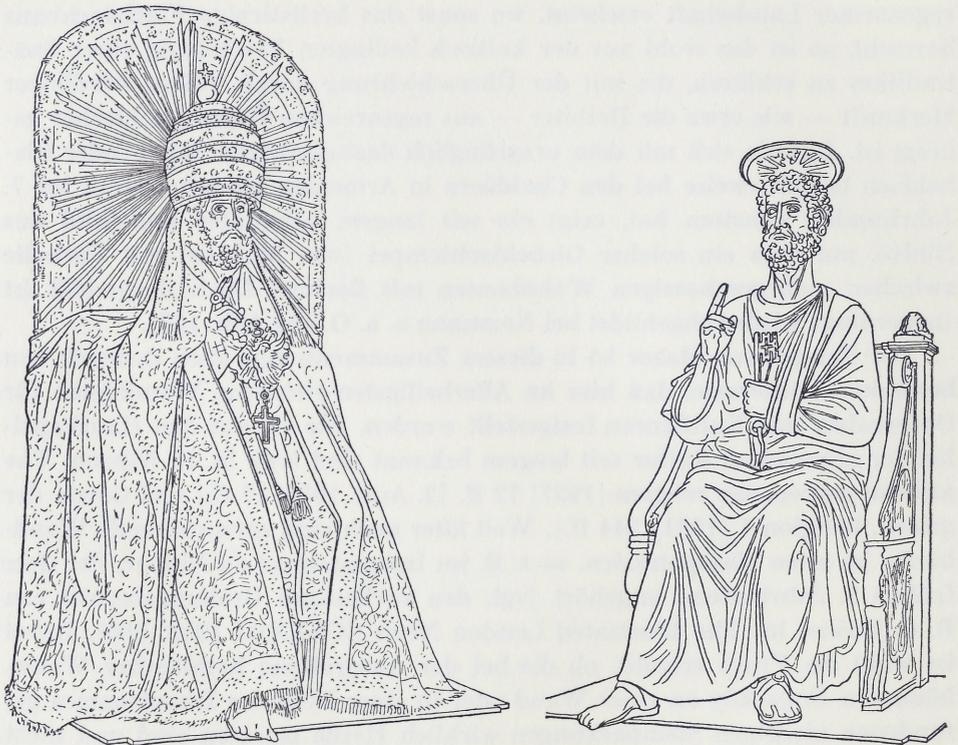


Abb. 14. Petrusfigur in Rom mit und ohne Stoffbekleidung.

Schließlich kann ich zu S. 18 Anm. 30 dank einem Hinweis von F. Rademacher noch hinzufügen, daß die lebensgroße Sitzfigur des hl. Petrus in der Peterskirche zu Rom neuerdings bei W. Bergengruen, Römisches Erinnerungsbuch (1950) in Abb. 134 u. 135 (nach Alinari-Fotos) mit und ohne Stoffbekleidung gut zu sehen ist (darnach hier in Strichzeichnung *Abb. 14*). Eindrucksvoller kann kaum gezeigt werden, wie die uralte, auch von den homerischen Griechen geübte Sitte, Kultfiguren ständig oder bei besonderen Gelegenheiten mit Stoffgewändern zu bekleiden, in der christlichen Kirche gerade an ihrer prominentesten Stelle bis heute fortlebt.