

Wiebke FRIESE, Den Göttern so nah. Architektur und Topographie griechischer Orakelheiligtümer. Stuttgart: Franz Steiner 2010, 488 S., 22 s/w-Abb., 16 Tafeln mit 29 Abb.

Die zu besprechende Arbeit stellt die überarbeitete Fassung einer Dissertation im Fach Klassische Archäologie dar, mit der die Autorin Wiebke Friese (W. F.) im Jahr 2008 an der Universität Hamburg bei Inge Nielsen promoviert wurde. Sie beschäftigt sich mit griechischen Orakeln, besonders räumlichen Aspekten wie der Architektur und der Lage. Mit 348 Textseiten, 97 Katalogseiten, 34 Seiten Bibliographie, einem knappen Index von sechs Seiten und 16 Tafeln kann das Buch als sehr umfangreich bezeichnet werden. Es lag darüber hinaus bereits zwei Jahre nach der Promotion gedruckt vor. Allerdings hätte ein rigides Vorgehen bei der Überarbeitung des Textes nicht nur helfen können, zahlreiche Fehler in Typographie und Zeichensetzung zu vermeiden, sondern hätte besonders die Lesbarkeit der Arbeit gefördert.

Der Textteil des Buches umfasst neun Kapitel. In der Einleitung (1, S. 19-29) werden Gegenstand, Fragestellung, Forschungsgeschichte und Methode der Untersuchung beschrieben. Es geht W. F. konkret darum, „strukturelle Besonderheiten griechischer Orakelheiligtümer aufzudecken und diese in einen funktionellen, religionsgeographischen bzw. ritualdynamischen Kontext zu bringen. Die Einbindung in einen sozial- und religionshistorischen Hintergrund soll dieses Phänomen abschließend erklären. Durch eine dezidierte Betrachtung der Architektur unter Einbeziehung aller Disziplinen der Altertumswissenschaft lassen sich kanonische Wiederholungen und Ursprünge einzelner Elemente aufstellen“ (S. 26). Es wird klar, dass es der Autorin nicht nur um Architektur geht, sondern besonders um Raumaspekte der Orakelheiligtümer in ihrer Landschaft, aber auch um Aspekte der räumlichen Binnenstruktur zum Ziel einer Ritualanalyse. Der zitierte Passus ist weiterhin beispielhaft für die sprachlichen Unzulänglichkeiten der Arbeit: es wird nämlich nicht deutlich, welches „Phänomen“ hier erklärt werden soll, und es ist wohl kaum möglich, kanonische Wiederholungen und Ursprünge einzelner Elemente aufzustellen, sondern nur sie zu erschließen.

Tatsächlich fehlte bislang eine systematische, die Architektur der Orakelstätten betrachtende Analyse, da sich Bücher über griechische Orakel in der Regel aus althistorischer oder religionswissenschaftlicher Sicht mit dem Thema beschäftigten. Die Publikationsgrundlage vieler Orakelstätten ist dabei allerdings nicht gerade ermutigend. So sind etwa Sura, Klaros, Dodona, Ephyra nicht systematisch publiziert.

W. F. verfolgt in ihrer Arbeit drei Ansätze (S. 22): einen soziopolitischen (im Anschluss an F. de Polignacs Studien zur Beziehung zwischen Heiligtum und Polisgenese), einen kulturanthropologischen (in Folge von A. van Genneps Untersuchungen zu *rites de passage* und V. Turners Arbeiten zu Ritualen) sowie einen religionshistorischen (zu den Begriffen ‚sakraler Raum‘ im Anschluß an Mircea Eliade und Natur in Folge von altphilologischer Forschung wie W. Elligers Arbeit „Die Darstellung der Landschaft in der griechischen Dichtung“ von 1975¹). In der Einleitung umreißt W. F. die Begriffe und den Forschungsstand der Ansätze nur kurz und keineswegs vollständig. Vielmehr führt sie diese Aspekte erst im weiteren Verlauf der Arbeit aus, womit das einleitende Kapitel „Forschungsgeschichte“ (S. 21-26) etwas knapp gerät.

Eine Beschränkung auf die auf S. 26 skizzierten Fragen wäre sinnvoll gewesen. Anstatt dessen folgt nun ein umfangreiches Kapitel 2 zu den griechischen Orakelgöttern und Methoden der Weissagung (S. 30-105). Hier werden weitgehend ältere Analysen zusammengefasst. Gerade der Teil zu den griechischen Göttern, in dem diese auch unabhängig von ihrer Verbindung zu Orakeln beschrieben werden, ist notgedrungen gestrafft und wird somit wiederum den Figuren der Götter nicht gerecht – was natürlich auch nicht Gegenstand der Arbeit war. Es wäre sinnvoller gewesen, auf diesen Teil gänzlich zu verzichten. Knappe Verweise auf die einschlägigen Arbeiten etwa von W. Burkert sowie bezüglich der Orakelmethoden auf die von H.W. Parke, A. Bouché-Leclercq und D. Ogden hätten genügt.

Das Kapitel 3 („Den Göttern so nah. Topographie und Chronologie griechischer Orakel“, S. 106-193) ist das erste Kernstück der Arbeit. Hier werden übersichtlich die Ergebnisse zu Lage, den Göttern, der Orakelmethode, sowie Architektur und Natur sowie Datierung zusammengefasst. Auf dieses Kapitel der Arbeit wird fortan jeder zurückgreifen, der sich mit der Architektur der Heiligtümer beschäftigen möchte, da diese Zusammenstellung bislang fehlte. Der größte Teil dieses Kapitels umfasst eine ausführliche katalogartige Baubeschreibung der gesicherten Orakelheiligtümer, der weitgehend deskriptiv bleibt. Bedauerlich ist, dass häufig auf veraltete Literatur verwiesen wird.²

¹ Wesentlich ist jetzt der mittlerweile erschienene Beitrag von N. Dietrich, *Figur ohne Raum? Bäume und Felsen in der attischen Vasenmalerei des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr.*, *Image & context* 7 (Berlin/New York 2010), bes. S. 11-20.

² S. 122: Literatur zu Apollon auf dem Deiras in Argos nur bis Roux 1957. S. 125-127: zu Delos das sehr allgemeine Buch Hadjidakis 2003, doch liegen zahlreiche neuere Einzeluntersuchungen vor. Anm. 836: zur Seltenheit dorischer Tempel im hellenistischen Kleinasien als Beispiel nur Langenstroem 1992, S. 252, s. jedoch ausführlich zum Thema H. Knell, *Dorische Ringhallentempel in spät- und nachklassischer Zeit*, *JdI* 98, 1983, S. 203-233. S. 188-190: zu Palike ist mittlerweile eine Monographie erschienen: L. Maniscalco (Hrsg.), *Il santuario dei Palici. Un centro di culto nella Valle di Margi* (Palermo 2008).

In Kapitel 4 und 5 folgen schließlich ausführliche Beschreibungen von nicht-griechischen Orakeln, sowohl deren Befunde als auch deren Orakelmethode (S. 194-240). Dafür, dass dieser Teil keine Vollständigkeit beansprucht, ist er sehr ausführlich, vom Ergebnis her aber wenig ergiebig: eine griechische Besonderheit wird betont, nämlich die Anzahl der ortsgebundenen Orakelstätten (S. 207). In manchem ist das Ergebnis sogar fraglich bzw. widersprüchlich: Der Weg verschiedener Methoden wie Omen- und Eingeweideschau wird vom Osten nach Griechenland geführt haben, die Station im mykenischen Griechenland (S. 239)³ ist jedoch nicht erwiesen (richtig: S. 240).

Ein zweites Kernstück des Buches ist Kapitel 6 (Natur, Architektur und Kult. Die Rezeption kultspezifischer Bedürfnisse in der Architektur griechischer Orakelheiligtümer, S. 241-287). Nun werden einzelne Natur- als auch Architekturelemente griechischer Orakelheiligtümer besprochen, die für den Kult relevant sind. Auch wenn selbst hier die Ergebnisse nicht überraschend sind, so ist doch die Auseinandersetzung mit den einzelnen Elementen wichtig. Zu Recht beginnt W. F. mit Naturelementen. Wie bereits im Vorwort ankündigt, beschäftigt sich die Verf. auch mit der Raumdebatte. Sie sucht nach dem „sakralen oder rituellen Raum“ (S. 241), übergeht dabei jedoch, dass Riten nicht an jeder Stelle eines sakralen Raumes durchgeführt werden. Konkret geht es wohl eher um den sakralen Raum, denn er konnte als *temenos*, *hieron* oder *peribolos* bezeichnet werden (ebenda), doch muss dieser Raum nicht markiert sein, sondern kann auch durch einen rituellen Akt und durch Wahrnehmungsprozesse konstituiert werden. Und die Frage, inwieweit ein Kultplatz architektonisch ausgestaltet ist, muss schließlich geprüft werden. Zu Recht betont W. F., dass zahlreiche Orakelheiligtümer an landschaftlich auffälligen Orten liegen, ja sogar wegen dieser Auffälligkeiten an betreffender Stelle angelegt wurden. Hier wäre nun aber wichtig zu untersuchen, inwieweit dies nur für Orakelheiligtümer und nicht für griechische Heiligtümer im allgemeinen zutrifft. Nicht ausgearbeitet wurde der Hinweis (Anm. 1135), dass das Phänomen nicht nur auf Orakelheiligtümer beschränkt ist und bereits in minoischer Zeit Heiligtümer „oft in Verbindung mit einem natürlichen Kultort errichtet sind“.⁴ Der Begriff „natürlicher Kultort“ impliziert die problematische These, dass Orte an sich heilig sind (wie Mircea Eliade annimmt), aber die Verf. bleibt eine Erklärung darüber schuldig, ob sie nun auch für griechische Zeit eine Verbindung von Naturphänomenen und Heiligtümern jenseits von Orakelheiligtümern annimmt. Zu Recht richtet sie sich jedenfalls gegen die Vermutung, dass

³ Zu mykenischen Funden von Delphi und deren zweifelhafter Bedeutung für einen Kult s. ausführlich S. Müller, BCH 116, 1992, S. 481-486; Ch. Whittaker, *Mycenaean Cult Buildings* (1997) 8.

⁴ Maßgebliche Literatur dazu: B. Rutkowski, *Cult Places in the Aegean World* (1986).

Heiligtümer mit Bezug zur Unterwelt diese Naturphänomene am häufigsten aufwiesen (S. 242).

Alle Naturphänomene in Orakelheiligümern werden dann in die Kategorien *locus amoenus* bzw. *locus horridus* geschieden. Diese Begriffe stammen frühestens aus hellenistischer Zeit und erscheinen lediglich in der literarischen Überlieferung. Es wäre daher angebracht zu hinterfragen, ob und inwieweit die Unterscheidung zwischen idealisierter, blühender Natur und wilder, unkultivierter Natur überhaupt für griechische Heiligtümer vor der hellenistischen Zeit angebracht ist.

Terminologische Ungenauigkeiten treten auch im Kapitel zum Hain (6.1) auf. Dort wird von einem Baumkult gesprochen (S. 243), was die Verehrung eines Baumes impliziert, was in der neueren Literatur meist abgelehnt wird.⁵ Zur Begründung der Vermutung, dass Haine der Kultgründung vorausgingen, sie gar bedingten, führt W. F. mythologische Literatur heran, was methodisch fraglich ist. Ebenso hypothetisch ist die Vermutung, dass ein zunächst freier weitläufiger Platz in der Nähe von Tempel oder Altar als „relativ eindeutiger Hinweis“ (S. 245) für die Existenz eines Haines gewertet wird. Gerade vor dem Tempel und am Altar sollte Platz für die Kultrituale, Tänze, Versammlungen, Statuenaufstellungen etc. sein. Natürlich ist die Bestimmung der chronologischen Entwicklung von Hainen in Heiligümern fast unmöglich, selbst in den wenigen Fällen, in denen Pflanzgruben gefunden wurden.⁶ Charakter und Funktion heiliger Haine waren sicherlich durchaus unterschiedlich und Veränderungen unterworfen, aber der Verweis auf M. Horster, mit dem Hinweis, dass diese dem heiligen Hain eher eine positive Konnotation zuschriebe (S. 245 mit Anm. 1159), erscheint sehr unzusammenhängend. Die Erkenntnis von Horster ist ja gerade, dass Haine kein reines wirtschaftliches Nutzland von Heiligümern waren, sondern zum unmittelbaren Bedarf des Heiligtums genutzt wurden, also sowohl zur Kultausübung, aber auch für Baumaßnahmen und Brennholz im Heiligtum dienen (Horster 2004, S. 101).

Interessant ist das Ergebnis, dass der Hain seit hellenistischer Zeit nicht mehr als Ritualschauplatz im Orakelkult dient, sondern Bestandteil des vorberei-

⁵ Eher unbeholfen Anm. 1148. „In der früheren Forschung wurden die Begriffe Haine und Baumkult noch vermischt. F. Graf und J. Scheid distanzieren sich jedoch davon.“ Offenbar meint W. F. mit dieser „Vermischung“, dass der Begriff Baumkult von vielen abgelehnt wird, s. auch Eliade 1998, S. 309.

⁶ Außer den genannten Beispielen s. nun auch M. Carroll, *Nemus et Templum: Exploring the sacred grove at the Temple of Venus in Pompeii*, in: Pierre Giovanni Guzzo/Maria Paola Guidobaldi (Hgg.), *Nuove ricerche archeologiche nell'area vesuviana (scavi 2003-2006)* (Roma 2008) S. 37-45.

tenden Rituals war bzw. zur Unterstützung des Gesamteindrucks des Heiligtums diene (S. 250). Allerdings müsste die implizierte chronologische Entwicklung erst geprüft werden: auch vorher sind nach den Darstellungen der minoischen Bildkunst (Bäumeschütteln auf Siegeln und Tanzszenen etwa im *sacred grove and dance fresco* von Knossos) keinerlei rituellen Vorgänge in Hainen bekannt, weshalb gerade der Begriff „Baumkult“ zurecht von manchen heute abgelehnt wird. Gleiches Ergebnis trifft nach W. F. auch für den kultivierten, besonders in Apollonheiligümern auftretenden, dem wilden entgegengesetzten Hain zu. Auch dieser ist eher „Erholungsort“, aber auch hier spricht sie von einer Entwicklung „vom Kultort zur Kulisse“ (S. 252), die nicht anhand des Befundes belegt werden kann. Die apollinische Dominanz über das Wilde ist nicht angebracht: zu viele Haine sind in der Antike mit anderen Göttern in Verbindung zu bringen.

Auch die Ausführungen zur Quelle (6.2) hätten von einem weiter gespannten Blickwinkel profitiert. Es mag zwar zutreffen, dass mindestens 52 % aller in der Arbeit auftretenden Heiligtümer über eine Quelle verfügen, doch trifft dies wohl für die Gesamtheit aller griechischen Heiligtümer zu. Die Trennung zwischen *locus horridus* und *locus amoenus* wird bereits hier fraglich, da Quellen meist nicht negativ konnotiert sind, wie die Verf. selbst konstatiert. Allerdings vermischt W. F. Quellen mit anderen Gewässern wie Flüssen, Geysiren und Seen. Sinnvoller wäre hier die bereits in der Antike nachweisbare Unterscheidung zwischen fließenden und stehenden Gewässern gewesen. Die Literatur ist auch hier nicht auf dem neuesten Stand.⁷

Gleiches betrifft die Grotte (6.3, S. 256-266). Für die Definition „mit Grotte wurde in der Antike in der Regel eine speziell bearbeitete Höhle mit natürlicher oder künstlicher Bewässerung bezeichnet“ (S. 256) liefert W. F. keinen Nachweis und der zweite Teil der Definition dürfte schlicht falsch sein. Zwar sind Grotten eher künstlich als Höhlen, Wasservorkommen spielt aber keine definitorische Rolle. Die Literatur ist teils veraltet, Maßgebliches fehlt,⁸ teils

⁷ Etwa S. 262 zu Kulten am Meer s. M. Romero Recio, *Cultos marítimos y religiosidad de navegantes en el mundo griego antiguo* (Oxford 2000), S. 254: Zu Perirrhanteria s. H. Pimpl, *Perirrhanteria und Louteria* (Berlin 1997), ebenda: zu Brunnenbauten in Asklepieia s. Riethmüller 2005 und das von der Autorin nicht zitierte Buch von M. Melfi, *I santuari di Asclepio in Grecia* (2007).

⁸ S. 57 Anm. 242, zu Nymphenhöhlen in Attika ausführlich J. Wickens, *The archaeology and history of cave use in Attica, Greece from prehistoric through late Roman times*, Ph.D. diss., Indiana University 1986, s. auch J. Larson, *Greek nymphs: Myths, cults and lore* (Oxford 2001), G. Schörner/H.R. Goette, *Die Pan-Grotte von Vari* (Mainz 2004). Ferner K. Sporn, *Höhlenheiligümer in Griechenland*, in: Chr. Frevel/H. v. Hesberg (Hgg.), *Kult und Kommunikation. Medien in Heiligtümern der Antike* (Wiesbaden 2007) S. 39-62; jetzt auch: Y. Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind* (Oxford 2009); K. Sporn, *Sites*

wird von einer Quelle abstrahiert ohne die Methode zu hinterfragen.⁹ Die Unterscheidung zwischen *locus horridus* und *locus amoenus* ist hier kaum mehr tragfähig, sieht man davon ab, dass viele Höhlen als der Eingang zur Unterwelt gesehen wurden. Richtig ist die Beobachtung, dass Höhlen im Orakelkontext zu einem bestimmten Zeitpunkt artifiziell wurden, was hier in manchen Fällen als eine Entmystifizierung und Kultivierung, in anderen aber als das genaue Gegenteil, eine Steigerung der dunklen Stimmung, gedeutet wurde (S. 262f.). Hier wäre eine genaue chronologische Untersuchung angebracht, die außer den Orakelhöhlen auch weitere Kulthöhlen in Betracht zieht.

Die folgenden Kapitel zu den architektonischen Strukturen (Altäre, Tempel) bringen kaum Neues. Bezüglich der Altäre wäre gerade auszuführen gewesen, inwieweit sie für das Ritual in Orakelkultstellen überhaupt nötig sind, was ja für die Orakelbauten und den Tempel erkannt wurde (S. 277. 323). Der Altar selbst war für den Orakelvorgang nämlich nicht relevant, sondern nur der Ort bzw. das Medium der Weissagung waren von Belang. Bedingt durch die unterschiedlichen Orakelmethoden waren verschiedene Strukturen möglich, wobei abgeschiedene, unterirdische Räume häufig vorkommen.

Im folgenden Kapitel 7 (S. 288-318) geht es um von der Verf. als „soziale Bauten“ bezeichnete Raumeinheiten, die berücksichtigt werden, um zu untersuchen „inwieweit sich die gesellschaftlichen Anforderungen an eine Kultstätte mit den kultischen decken bzw. diese verändern.“ Diese Fragestellung ist zwar im Allgemeinen für Heiligtümer relevant, doch bringen auch die Ergebnisse konkret für Orakelheiligümer nichts Neues. Es ist bekannt, dass interregionale oder überregionale Heiligtümer, die Sitze von Bünden sind, eine andere Tragweite als Kultstätten geringerer Strahlkraft haben und bedürfen daher andere Nebenbauten sowohl politischer als auch administrativer Funktion oder Dienstleistungsbauten.

In Kapitel 8 werden Orakelheiligümer schließlich als „spirituelle Kultstätte“ und als politisch relevante Versammlungsorte betrachtet (S. 319-344). Der Abschnitt zu dem Orakelheiligum als Versammlungsort erschließt kaum neue

naturels et paysages religieux: le cas des grottes dans le monde grec, in: J. Scheid/F. de Polignac (Hgg.), Qu'est-ce qu'un «paysage religieux»? Colloque, Institut national d'histoire de l'art Paris, 8-9 avril 2009, *Revue de l'histoire des religions* 4, 2010, S. 553-571. Zu minoischen Kulthöhlen (S. 257 Anm. 1244): L. Tyree, *Cretan sacred caves* (Diss. Missouri 1974); P. Faure, *Fonctions de cavernes cretoises* (1964), ders., *Ιερά σπήλαια της Κρήτης* (2000); L.V. Watrous, *The cave sanctuary of Zeus at Psychro* (Liège 1996).

⁹ Etwa S. 257 Anm. 1246: die Aussage, dass seit dem 5. Jh. v. Chr. Grottenheiligümer in Attika v.a. von Frauen genützt wurden, leitet sie aus Men. *Dysk.* 260ff. ab, doch viele andere namentliche Weihungen nennen konkret Männer, s. etwa Schörner/Goette a.O.

Wege, und zwar besonders deswegen, weil die Verf. als das Wesentliche am Orakelgeschehen die „Ritualintimität“ (S. 331) erkennt. Diese erfordert eine Isolierung des Fragenden, die besonders in Orakelheiligtümern durch Naturelemente gewährleistet wird. Diese Naturelemente bleiben in den Heiligtümern zwar erhalten, werden im Laufe der Zeit aber immer mehr überbaut und artifiziert, in römischer Zeit, „vermutlich aber bereits in hellenistischer Zeit“ (S. 331f.) imitiert. Die Naturwahrnehmung spielt in Übergangsriten sicher eine wichtige Rolle, doch hätte besonders im Schlusskapitel nun darauf eingegangen werden sollen, dass dies für zahlreiche weitere Riten gilt: für männliche Initiationsriten, die in der Abgeschiedenheit der Berge stattfanden, für weibliche Initiationsriten auch im Zusammenhang mit Gärten, für Jahreszyklusriten wie bei Demeterkulten an Abhängen bzw. am Rande der Stadt. Die der Arbeit zugrundeliegende Idee ist, dass mit zunehmender Bedeutungssteigerung ein Orakel architektonisch aufwendiger gestaltet wird und eine Entwicklung von Natürlichem zu Artifiziellem durchläuft (etwa S. 198 zu Italien; S. 242. 282. 255 Anm. 1233; 285. 316. 331). Diese Beobachtung ist zweifelsohne plausibel, wenngleich ein Blick auf andere Heiligtümer notwendig gewesen wäre, um eine mögliche Sonderstellung der Orakelheiligtümer erschließen zu können.¹⁰

Die Leistung des Buches liegt darin, viel verstreutes Material aufgearbeitet, analysiert und zusammengebracht zu haben. Besonders im Hinblick auf die Erforschung der Natur in Heiligtümern gibt es neue Impulse. Umso ärgerlicher sind die zahlreichen formalen und inhaltlichen Mängel des Manuskripts. Zahlreiche typographische Fehler,¹¹ fehlende Leerstellen,¹² fehlerhafte Interpunktion,¹³ fehlende Wörter¹⁴ lassen eine übereilte Redaktion vermuten. Man-

¹⁰ Leider lag der wichtige Aufsatz von Jannis Mylonopoulos zum Thema Natur in Heiligtümern der Verf. nur in einem vorläufigen Manuskript vor. Jetzt publiziert: J. Mylonopoulos, Natur als Heiligtum – Natur im Heiligtum, *Archiv für Religionsgeschichte* 10, 2008, S. 51-83.

¹¹ Hier nur ein paar Beispiele: Anm. 533: Bucholz statt Buchholz, Anm. 580. 597. 617. 619. 620. 622. 1507. 1530: Maaß (Anm. 1234 Maas) statt Maass 1996, Anm. 846: Gallo 185/86 statt Gallo 1985/86; Anm. 899 Mueum statt Museum, Anm. 901: Champeuax statt Champeaux, S. 199 unten: „großzügig unterstützen“ statt „großzügig unterstützten“ Kulte, Anm. 922: altägyptischen statt altägyptischen; Anm. 956: Cerny 43 statt Cerny 1962, 43; Anm. 1244: Rutekowski/Nowikki 1996 statt Rutkowski/Nowicki 1996 (Nowicki in *Bibliographie* S. 474 ebenso falsch geschrieben), S. 274, 1. Zeile: R. Ricciardi statt M. Ricciardi, S. 276: K. Carapanos statt C. Carapanos, Anm. 1637: Sculyl 1962 statt Scully 1962.

¹² Anm. 925: Davies/Smith1997 statt Davies/Smith 1997.

¹³ Fehlende oder falsch gesetzte Kommata sind so häufig, dass sie hier nicht einzeln angeführt werden können. Zuweilen kommt dies bei der Literaturangabe vor (etwa Anm. 964), häufig aber im Satz. Dabei fallen besonders Anglizismen auf, etwa S. 214 bei 5.1.1.2: „Im Gegensatz zum Prozessionsorakel, fand es vermutlich direkt im Adyton des Tempels statt“, S. 219 Mitte: „Ein möglicherweise speziell für den Zweck der Inkubation errichtetes Gebäude, findet sich in der Mitte der Heiligtümer.“ Häufig auch Komma vor Kom-

che Fehler treten jedoch so häufig auf, dass sie kaum mehr durch Flüchtigkeit zu erklären sind. So kommen besonders viele Fehler bei der Transkription alt-¹⁵ und neugriechischer¹⁶ Begriffe, Fremdwörter¹⁷ sowie französischer Titel¹⁸ vor. Die Zitierweise lässt Einheitlichkeit vermissen: Offensichtlich sollte im Autor-Jahr-Schema zitiert werden, doch erscheint häufig ein Komma zwischen Autor und Jahr,¹⁹ selbst innerhalb der Bibliographie bestehen Inkongruenzen bezüglich der Zitierweise,²⁰ für die antiken Autoren ist kein Versuch einer einheitlichen Zitierweise, entweder nach den Regeln des Kleinen oder Neuen Pauly

paration: S. 275 Mitte: „Demnach diente der so genannte Zeustempel von Olympia ... eher als Schatzhaus, denn als Tempel.“, S. 291 oben: „älter, als“.

¹⁴ S. 215 letzter Satz: „Eine Geheimkammer über dem Adyton hat es diesem frühen Tempel meiner Meinung nach nicht gegeben“; Anm. 139: „Dennoch muss betont werden, dass dieses Phänomen, allein auf Orakelstätten beschränkt ist, sondern ...“ (richtig: „ ... nicht allein auf Orakelstätten beschränkt ist).

¹⁵ S. 46: enagsima statt enagisma, S. 49: tayos statt taphos, S. 58 Anm. 246: Plat. Pheadr. statt Plat. Phaedr., S. 69. 113: Eleithyia statt Eileithyia, Anm. 314: Pind. Phyt. statt Pind. Pyth. (richtig in Anm. 407) sowie „mit weiblichem Kourotrophos“ statt „mit weiblicher Kourotrophos“, Anm. 330: Philotratos statt Philostratos, Anm. 358: nekumanteion statt nekyomanteion, Anm. 359 sowie S. 111. 112. 114. 272: Phygaleia statt Phigaleia, Anm. 391: Tyr statt Tyros, S. 94: Maximus von Tyrins statt Maximus von Tyros, S. 103: Kleromantik (griech: klaernsis??), Anm. 530: Epitaph Pythion statt Epitheton Pythios, S. 110: Pharai statt Pherai, Phytaeus statt Pythios, S. 111. 112: Platea (Anm. 1476 Plateia) statt Plataiai, S. 116: Telpousa statt Thelpousa, S. 111. 116: Kithaeron statt Kithairon (in Anm. 548: Kithareaon), S. 112: Amphykleia statt Amphikleia, Anm. 539: Phyto statt Pytho, S. 119: Athena Pronaios statt Athena Pronaia; Anm. 1029: Cremma statt Cremna; Anm. 1313: „Apollon Phytios und Athena in Gortys“ statt „Apollon Pythios und Athena in Gortyn“, S. 247: „Tesmophorien“ statt „Thesmophorien“, S. 248: „auf der Altis“ statt „in der Altis“, Anm. 1556: seikos statt sekos.

¹⁶ Anm. 542: Moustake 2002 statt Moustaka 2002.

¹⁷ S. 115: Cleromantik statt Kleromantik, S. 163: ichtyomantisch statt ichthyomantisch (entsprechend fehlerhaft S. 256: Ichthyomantik), S. 168. 213 und passim: der Temenos statt das Temenos, S. 170: Kollonadengebäude statt Kolonnadengebäude, S. 216 letzter Absatz: detailliert statt detailliert, S. 250. 252 Mitte und Anm. 1220: das paradeison statt der paradeisos (richtig S. 251).

¹⁸ Fast durchweg La Coste-Messalière statt La Coste-Messelière (etwa Anm. 264 sowie Bibliographie S. 464, in Anm. 590 dagegen: Coste-Messelière), in Anm. 464 zudem: Flacelière statt Flacelière, beides richtig in Anm. 310), Anm. 329. 390, 527. 528. 533: Bouché-Lecerlqc bzw. Bouché-Leclercq oder Bouché-Leclerq statt Bouché-Leclercq, Anm. 458: Bruneaux statt Bruneau, Anm. 621: Bommlear (Anm. 1416 und 1417: Bommelear, Anm. 1505: Bommelelar) statt Bommelaer; Anm. 676. 677. 1175: Bonnechere bzw. Bonnchère statt Bonnechère, Anm. 813. 814. 825. 826. 827. 830 sowie Bibliographie Genière statt La Genière. Ferner „rite de passage“ mehrfach als Plural begriffen. s. S. 336f., S.345: Lourde statt Lourdes.

¹⁹ Bsp. Anm. 232. 248. 249. 265. 313. 365. 448. 497. 501. 628. 632. 733. 769. 926. 1165. 1274. 1315. 1370. 1417. 1549. 1637.

²⁰ Behrends-Du Maire 1993, Cabanese 1988 richtig: Cabanes 1988, Cancik/Gladigow/Kohl 1998, richtig: Cancik/Gladigow/Kohl 1988-2001; Erhardt 1998 und 2002, richtig Ehrhardt 1998 und 2002; Genière, richtig: La Genière (wie La Coste-Messelière).

oder nach Liddell Scott erkennbar.²¹ Viele sprachliche Mängel kommen hinzu,²² Punkte am Satzende fehlen zuweilen.²³ Ferner wird sehr häufig ausführlich ältere Literatur zitiert, auf neuere aber verzichtet. In der Bibliographie fehlen zahlreiche Titel, die im Text abgekürzt werden.²⁴ Schließlich sind die Abbildungen zwar nicht zahlreich, aber im Großen und Ganzen angemessen.²⁵ Eine Überarbeitung und Straffung hätte dem Manuskript vor der Drucklegung gut bekommen.

Prof. Dr. Katja Sporn
 Fachbereich Altertumswissenschaften
 Klassische und Frühägäische Archäologie
 Residenzplatz 1/II
 A-5020 Salzburg
 E-Mail: Katja.Sporn@sbg.ac.at

²¹ Anm. 236: Plut. Aris. 11, dagegen Anm. 244: Plut. Aristeides, 11; Anm. 339. 495: FHG statt FgrHist, Anm. 398: Plat. Phaed.; in allen folgenden Anm. Plat. Phaedr., Anm. 529 Pind. Pythian, Anm. 593: Strab, sonst Str. wie etwa Anm. 625. 722. 728. 738. 766. 772. 774, Anm. 781. 783: Did bzw. Did., wohl für Inschriften von Didyma; Anm. 869: Horaz. Carm. statt Hor. Carm.; Anm. 1107 Dionys. Hal., in Anm. 1103-5 dagegen Dion. Hal.; Anm. 1134: Nestor, gamma 273ff. statt Hom. Od. III 273 ff. sowie B 305ff. statt Hom. Il. II 305ff. (wohl-gemerkt steht in der Odyssee aber nichts von Bäumen, in deren Zusammenhang die Stelle mitunter genannt ist); Anm. 1184 und 1185: Lucan, de bello civili statt Caes., de bello civili (3,399-452).

²² S. 266: „In der Archäologie ist ein Altar ...“, S. 268: „[der Altar des Zeus von Olympia] wurde etwa seit dem 10. Jh. ... aufgeschüttet“, S. 269: „Die „Negativform“ des griechischen Altars war der Bothros“, S. 289: „Epigraphik und Fundlage datieren den Bau ...“, S. 319: „Anders als unsere heutige westliche Vorstellung von einer religiösen Kultstätte, war ein antikes Heiligtum alles andere als ein rein sakral genutzter Raum.“

²³ Anm. 228. 253. 328, dafür auf S. 62 Punkt nach „Zeus“ in der Überschrift.

²⁴ Amandry 1995 (Anm. 601), Briquet 1993 (Anm. 1172), Bruneau/Ducat 1983 (Anm. 1377, wohl Bruneau 1983), Graf 1992 (Anm. 12. 1135); Haß 1998 (u.a. Anm. 1138); Karapanos 1878 (S. 367, richtig Carapanos 1878), Kledt 2000 (Anm. 1141, in Bibliographie fälschlich Kladt 2000), Turner 2005 (in Bibliographie fälschlich Turner 1989), Wissowa 1912 (Anm. 1098, wohl RE).

²⁵ Allerdings ist auf S. 148 der Plan vom Amphiareion in Oropos verzerrt.