

Oliver PILZ, Kulte und Heiligtümer in Elis und Triphylien. Untersuchungen zur Sakraltopographie der westlichen Peloponnes. Berlin/Boston: De Gruyter 2020, 455 S., 54 s/w Abb.

Die Erforschung der Sakraltopographien der Peloponnes aus landschaftlich-regionaler Perspektive¹ bzw. mit Blick auf einzelne Götterkulte² hat im Anschluss an Madeleine Josts Monumentalwerk der *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* von 1985 über die letzten zwei Jahrzehnte eine beachtliche Zahl von Monographien hervorgebracht. Hier reiht sich Oliver Pilz mit seiner 2016/17 an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz angenommenen Habilitationsschrift ein: Mit seiner fundierten Untersuchung zu den öffentlichen Kulturen und Heiligtümern in Elis und Triphylien wird eine bis dato bestehende Lücke in der Reihe dieser peloponnesischen Regionalstudien geschlossen. Das ist umso bedeutsamer, da mit der Polis Elis, die ihre stammesstaatliche Organisation erst durch einen im Jahre 471/70 v. Chr. erfolgten Synoikismos aufgab, ein urbanistischer Sonderfall vorliegt. Die im Buchtitel vorgenommene inhaltliche Reihung des Untersuchungsgegenstandes ist dabei durchaus programmatisch, insofern sie die höchst disparate Quellenlage widerspiegelt: Während nämlich die Heiligtümer der beiden in Rede stehenden Landschaften bislang nur in seltenen Fällen im Lichte ihrer Baubefunde zu Tage treten, sind es in erster Linie die in ihnen praktizierten Kulte, die anhand von Schriftquellen, Votivgaben und Münzbildern zumindest ausschnittsweise rekonstruiert werden können.

Mit der von Pilz in der Einleitung (S. 1–25) dargelegten Zielsetzung einer möglichst umfassenden Studie der Sakraltopographie von Elis und Triphylien ist die Wahl der Fundorte nahezu selbsterklärend: Sie umfassen im Einzelnen die Polis Elis, ihre *chora* und Perioikengebiete sowie die Städte und Heiligtümer der Pisatis und Triphyliens. Aus den nachvollziehbaren Gründen der ungeheuren Materialfülle wird das Heiligtum von Olympia mit Ausnahme einzelner Kulte, die in enger Verbindung zu Elis stehen, weitgehend ausgeklam-

¹ M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* (Paris 1985); M. Osanna, *Santuari e culti dell'Acaica antica* (Neapel 1996); M. L. Zunino, *Hiera Messeniaka: la storia religiosa della Messenia dell'età micenea all'età ellenistica* (Udine 1997); I. M. Felten, *Raum und Religion im kaiserzeitlichen Griechenland – Die sakralen Landschaften der Argolis, Achaïas und Arkadiens* (Dissertation, Universität Würzburg 2007); A. Lo Monaco, *Il crepuscolo degli dei d'Achaia. Religione e culti in Arcadia, Elide, Laconia e Messenia dalla conquista romana ad età flavia* (Rom 2009).

² I. Mylonopoulos, *Πελοπόννησος οικήτήριον Ποσειδῶνος. Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes*, *Kernos Suppl.* 13 (Liège 2003); I. Solima, *Heiligtümer der Artemis auf der Peloponnes*, *Studien zu antiken Heiligtümern* 4 (Heidelberg 2011).

mert.³ Seiner Untersuchung legt Pilz eine weit gefasste diachrone Perspektive von der geometrischen Epoche bis in die mittlere Kaiserzeit zugrunde, was nicht zuletzt der Bedeutung von Pausanias' *Periegesis* als Hauptquelle für die Sakraltopographie Süd- und Mittelgriechenlands Rechnung trägt. Umso überraschender ist die nicht näher begründete Entscheidung, neu etablierte Kulte der Kaiserzeit nicht in die Untersuchung miteinzubeziehen, zumal gerade der Kaiserkult in Griechenland üblicherweise in enger Verbindung mit traditionellen Götterkulten praktiziert wurde.⁴ Es bleibt dementsprechend bei dem diffusen Bild der älteren Forschung, dass in Elis und Triphylien jenseits von Olympia tatsächlich nur wenig über derartige Kulte bekannt ist.⁵

Hinzu tritt ein Problem quellenkritischer Natur, dessen sich Pilz freilich durchaus bewusst ist: Die Beschreibung von Pausanias spiegelt in erster Linie *kaiserzeitliche* Kultrealitäten wider, die nicht ohne Weiteres auf ältere Epochen zurückprojiziert werden können.⁶ Der methodische ‚Befreiungsschlag‘, dass nämlich „griechische Kultplätze [...] einer starken Kontinuität unterlagen, die mit den Kulturen assoziierten Rituale aber teilweise beträchtlichen Veränderungen unterworfen sein können“ (S. 10), ist durchaus plausibel. Denn tatsächlich ist eine derartige Kontinuität der Heiligtümer zumindest innerhalb der peloponnesischen Städte der Kaiserzeit auch in den materiellen Befunden wiederzufinden, während regelrechte Neugründungen jenseits der *coloniae* Korinth und Patrai, soweit erkennbar, in den seltensten Fällen nachweisbar sind.⁷ Und dennoch führt ein derartiger Ansatz hinsichtlich der vom Verf.

³ Ein eigenes Forschungsprojekt zu den Kulturen von Olympia von der späten Bronzezeit bis in das 5. Jh. v. Chr. wird von Oliver Pilz angekündigt, s. <https://www.klassische-archaeologie.uni-mainz.de/die-kulte-von-olympia> (14.09.2020). Zur frühen überregionalen Bedeutung Olympias am Übergang von der Spätbronzezeit zur frühen Eisenzeit s. jüngst B. Eder, *The Role of Sanctuaries and the Formation of Greek Identities in the LBA/EIA Transition*, in: S. Lemos – A. Tsingarida (Hrsg.), *Beyond the Polis: Rituals, Rites and Cults in Early and Archaic Greece (12th–6th Centuries BC)* (Brüssel 2019) 25–52, hier 39f.

⁴ S. etwa F. Camia, *The theoi Sebastoi in the Sacred Landscape of the Polis. Cult Places for the Emperors in the Cities of Mainland Greece*, in: J. Fouquet – L. Gaitanou (Hrsg.), *Im Schatten der Alten. Ideal und Lebenswirklichkeit im römischen Griechenland* (Mainz 2016) 9–23.

⁵ Cf. Lo Monaco (Anm. 1).

⁶ Für die kaiserzeitlichen Bedingtheiten der Perspektive von Pausanias s. etwa C. M. Keesling, *Misunderstood Gestures: Iconatropy and the Reception of Greek Sculpture in the Roman Imperial Period*, *CIAnt* 24, 2005, 41–79.

⁷ J. Fouquet, *Bauen zwischen Polis und Imperium. Stadtentwicklung und urbane Lebensformen auf der kaiserzeitlichen Peloponnes*, *URBS* 7 (Berlin 2019) 315–324. Ein anderes Bild zeichnet sich demgegenüber für die ländlichen Heiligtümer ab, deren Kultkontinuität durch die im Späthellenismus und der frühen Kaiserzeit grassierende Landflucht beeinträchtigt war. Cf. I. M. Felten, *Die sakrale Landschaft der kaiserzeitlichen Peloponnes im Spannungsfeld von Permanenz und Wandel*, in: C. Auffarth (Hrsg.), *Religion*

zuvor festgelegten Auswahlkriterien in einzelnen Fällen unweigerlich in methodische Grauzonen wie z.B. im Falle des im Gymnasion von Elis beheimateten Kults der Artemis Philomeirax, der ausschließlich von Pausanias bezeugt wird (S. 101–105). Inwiefern seine Wurzeln in die vorkaiserzeitlichen Epochen zurückreichen, ist auf dieser Grundlage letztendlich nicht zu entscheiden.

Der Aufbau des Buches erfolgt streng geographisch in drei Hauptkapiteln zur *koile* Elis, Pisatis und zu Triphylien sowie untergeordnet nach einzelnen Kulturen, die von Pilz im Hinblick auf das zur Verfügung stehende Quellen- und Fundmaterial systematisch aufgearbeitet und im Licht der weiter gefassten griechischen Kultradiationen und -praktiken mit großer Sachkenntnis *en détail* analysiert werden. Summarischer erfolgt demgegenüber die Diskussion der Baubefunde. Einzelne thematische Einheiten werden von analytischen Zusammenfassungen beschlossen.

Den umfangreichsten Teil nehmen dabei vielleicht wenig verwunderlich die Heiligtümer von Elis, ihrer *chora* und der elischen Perioikengebiete ein (S. 27–202). Für das *asty* von Elis bilanziert Pilz, dass keiner der bekannten Kulte vor der zweiten Hälfte des 5. Jh. v. Chr. nachweisbar ist. Umso mehr stellt sich die Frage, welchen Charakter die anhand weniger, aber durchaus repräsentativer architektonischer Funde fassbare archaische Siedlung eigentlich besaß. Ihrer Funktion als Ort der Rechtsprechung zum Trotz, die epigraphisch seit der ersten Hälfte des 6. Jh. v. Chr. nachweisbar ist, geht Pilz angesichts der zuvor getroffenen Beobachtungen von einer beschränkten Größe aus. Weitere Ausgrabungen im Stadtgebiet, v.a. im Süden der Agora, könnten dieses Bild freilich verändern. Weitgehend im Dunkeln bleiben zudem die Verteilung, Natur und Organisation der lokalen Kulte der über die *koile* Elis verstreuten Siedlungseinheiten vor dem Synoikismos von 480/79 v. Chr. wie auch ein etwaiges Kontinuum über die siedlungsgeschichtliche Zäsur hinaus. Zumindest kann Pilz im Falle einiger nicht näher lokalisierbarer Kulte, nämlich für Zeus Ombrios und Artemis Orthosia, Verbindungen zu einzelnen Demen plausibel machen, wobei die entsprechenden Quellenzeugnisse allerdings erst aus hellenistischer Zeit stammen. Neue Erkenntnisse für das Modell einer Sakraltopographie, die in Ermangelung eines dominanten städtischen *nucleus* gerade nicht dem für griechische Poleis so charakteristischen Dualismus von *asty* und *chora* entspricht, bieten sich auf dieser Grundlage leider nicht.

Während die Eleer im Laufe des 6. Jh. v. Chr. die Prostatie über das Heiligtum von Olympia erlangt hatten, dürften die Kulte des Zeus und der Hera dem

auf dem Lande. Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft (Stuttgart 2009) 161–176.

Verf. zufolge entgegen älterer Forschungsmeinungen erst mit der territorialen wie politischen Inkorporation der Pisatis im ausgehenden 6. Jh. v. Chr. einen poliadischen Charakter erhalten haben. Gerade für den Kult des Dionysos und womöglich auch für den der Athena erhellt Pilz demgegenüber eine ältere Prominenz. Mit der Stadtwerdung von Elis muss dann aber die kultische Integration von Olympia nach Pilz ein drängendes Anliegen geworden sein. Überraschenderweise (offenbar mehr für den Rez. als den Verf.) ist allerdings der Zeuskult im *asty* verschwindend gering belegt: kein innerstädtisches Filialheiligtum wie das Eleusinion in Athen, in dem sich die exklusive Beziehung von Polis und extraurbanem Heiligtum ostentativ manifestierte, sondern lediglich einige nach dem Zeugnis des Pausanias an die Säulen einer Stoa herangerückte (d.h. wohl auch in ihrer Größe nicht sonderlich prominente) Altäre am Rande der Agora. Eine Erklärung für diese offensichtliche Diskrepanz zur Bedeutung des Kultes bietet Pilz nicht an. Neben den vielschichtigen, mal mehr mal weniger prägnanten Bezügen anderer städtischer Kulte zu Olympia, die der Verf. im Einzelnen herausarbeitet, scheint es gerade das für den Herakult verantwortliche Kollegium der Sechzehn Frauen gewesen zu sein, das die Polis *qua* Ritus mit dem Heiligtum verzahnte: In ihrem Amtslokal auf der Agora webten die Frauen den Peplos für Hera, der im Rahmen einer *pompe* über die Heilige Straße nach Olympia gebracht wurde. Den Ursprung dieser Prozessionsstraße datiert Pilz vage „in die Frühphase der Eingliederung des Heiligtums“ (S. 395), mithin um die Wende vom 6. zum 5. Jh. v. Chr. Ohne dass die Straße selbst noch der urbanistische Charakter der archaischen Siedlung von Elis einstweilen klarer im Befund hervortreten, ist das aber durchaus strittig.⁸

Gegenüber seinen *perioikoi* und den zeitweise dem elischen Territorium einverleibten triphyllischen Städten verfolgte Elis offenbar wiederholt eine repressive Kultpolitik, die nach Pilz aus machtpolitischen Erwägungen eine Schwächung der kollektiven Identität in diesen Gemeinwesen bezweckte. In der Peroikengemeinde Letrinoi wurde dementsprechend der lokale, an der Alpheiosmündung beheimatete Kult der Artemis Alpheiaia zumindest vorübergehend durch den elischen Kult der Artemis Elaphiaia ersetzt, während aus dem Heiligtum des Poseidon Samios, dem bislang noch nicht lokalisierten Bundesheiligtum der Triphylier bei Samikon, die Kultstatue des Gottes nach Elis verbracht wurde. Die historische Kontextualisierung dieser Maßnahmen ist schwierig. In letzterem Fall schlägt Pilz eine Datierung in das mittlere 3. Jh. v. Chr.

⁸ S. etwa, bei Pilz unberücksichtigt geblieben, M. Mohr, Die Heilige Strasse – Ein „Weg der Mitte“? Soziale Gruppenbildung im Spannungsfeld der archaischen Polis, Zürcher Archäologische Forschungen 1 (Leidorf 2013) 102–105, der für eine Entstehung der Heiligen Straße bereits in der ersten Hälfte des 6. Jh. v. Chr. plädiert.

vor, ohne dass er den in der Forschung bislang vorherrschenden jüngeren zeitlichen Ansatz nach 146 v. Chr. zwingend entkräften kann.

Das kurze Kapitel zur Pisatis (S. 203–225) führt einmal mehr in aller Deutlichkeit den eminenten Quellenwert von Pausanias für die Rekonstruktion der griechischen Sakraltopographien vor Auge. Da spätestens in der hohen Kaiserzeit die Landschaft weitgehend entvölkert gewesen zu sein scheint und vielerorts die Heiligtümer aufgegeben waren, beschränkt sich der von Pilz zusammengetragene Kenntnisstand auf wenige archäologisch wie schriftlich bezeugte Kulte. Für die *chora* der verödeten Polis Harpina, die man im 2. Jh. n. Chr. offenbar mit Pisa, der Stadt des Oinomaos gleichsetzte, macht der Verf. überzeugend die Transformation in eine kaiserzeitliche, um die mythische Figur des Pelops konzipierte Erinnerungslandschaft wahrscheinlich.

Aus dem an interessanten Beobachtungen reichen Kapitel zu Triphylien (S. 227–385) kann hier nur ein Aspekt hervorgehoben werden. Selten lässt sich nämlich im Rahmen der Untersuchung tatsächlich eine so klare diachrone Veränderung in der Kultpraxis nachweisen wie im Falle des isoliert im Lapithosgebirge gelegenen Artemisheiligtums von Kombothekra, wie der Verf. anhand des Votivspektrums stringent veranschaulicht. In geometrischer Zeit prägten überwiegend männliche Dedikanten das Bild des Heiligtums. Die Auswahl der Votive fügt sich ein in die üblichen Repräsentationsformen der zeitgenössischen Eliten, auch wenn kostspieligere Metallobjekte fehlen. Mit der Weihung von weiblichen Terrakotten, Handspiegeln, Schmuck und Salbgefäßen verschob sich seit dem 7. Jh. v. Chr. hingegen der Fokus dezidiert auf die weibliche Sphäre. Im Licht dieser Funde könnte Kombothekra nach Pilz zunächst als Grenzheiligtum und Versammlungsort der benachbarten Siedlungsgemeinschaften gedient haben, ehe sich womöglich im Zusammenhang mit der Poliswerdung des nahe gelegenen Makiston im 7. Jh. Chr. eine stärker an den Bedürfnissen der neu formierten Gemeinschaft orientierte Kultpraxis etablierte. Dass Makiston seinen Anspruch auf das Heiligtum, wie Pilz vermutet, durch dessen Monumentalisierung im frühen 6. Jh. v. Chr. zu untermauern suchte, erscheint durchaus plausibel.

Auffallend ist die auf den ersten Blick ungewöhnliche Nord-Süd-Orientierung des im Zuge dessen errichteten Tempels, deren Motivation der Verf., zwischen den Zwängen der Geländebeschaffenheit oder spezifischen Kulterfordernissen als möglichen Ursachen schwankend, offen lässt (S. 336). Tatsächlich handelt es sich aber um ein verbreiteteres Phänomen der archaischen Zeit, das sich bezeichnenderweise gerade im benachbarten Westarkadien verschiedentlich beobachten lässt. Neben drei heute nicht mehr erhaltenen Kultbauten eines

Heiligtums im Suburbium des triphyllischen Lepreon, die zumindest nach dem bei Pilz abgebildeten, von K. L. Zachos publizierten Plan (Abb. 52) eine Nord-Süd-Orientierung aufgewiesen haben,⁹ trifft dies auch auf den Vorgängerbau des Apollontempels von Bassai (Wende 7./6. Jh. v. Chr.), einen Tempel auf dem unweit gelegenen Gipfel des Kotilion (Wende 7./6. Jh. v. Chr.), den Athenatempel von Alipheira (500–480 v. Chr.) oder auf einen Tempel auf dem Gipfel des südarkadischen Boreion (600–575 v. Chr.) zu.¹⁰ Über die von Pilz hervorgehobene arkadische Identität der triphyllischen Städte nach ihrem Beitritt zum *koinon* der Arkader im Jahre 370/69 v. Chr. hinausgehend (S. 274f.) drängt sich damit die Frage auf, in welchem Maße die beiden Landschaften bereits in archaischer Zeit kulturell bzw. im engeren Sinne durch gemeinschaftliche sakrale Vorstellungen verbunden waren.

In einer abschließenden Zusammenfassung (S. 387–401) bündelt Pilz noch einmal die zuvor getroffenen wichtigen Beobachtungen zur politisch-administrativen wie kultischen Eingliederung des Heiligtums von Olympia in die im Werden begriffene frühklassische Polis Elis sowie zu der verschiedentlich aufscheinenden repressiven Kultpolitik der Eleer gegenüber seinen *perioikoi* und den triphyllischen Städten. Eine nachdrücklichere Hinwendung zu anderen derartig übergreifenden Fragestellungen wäre an dieser Stelle wünschenswert gewesen. Gerne hätte man beispielsweise mehr über die Rolle der Heiligtümer bzw. ihrer baulichen Ausstattung im städtebaulichen Kontext erfahren, zumal sich gerade in den archäologisch besser bekannten triphyllischen Städten Samikon und Typaneia (beim modernen Platiana)¹¹ mit Blick auf den gegenwärtigen Forschungsstand erstaunlicherweise offenbar bislang keine innerstädtischen Heiligtümer nachweisen lassen.¹²

Die im Tafelteil abgebildeten vier Übersichtskarten, vorwiegend schematisch und ohne angegebenes Höhenrelief, bleiben hinter den Erwartungen an eine detailreiche kartographische Visualisierung zurück, die eine erklärtermaßen sakraltopographische Untersuchung weckt. Ohne dass die im Text genannten Fundorte zudem konsequent mit Markierungen versehen wurden, ist ihre genaue Lage in vielen Fällen schlichtweg nicht nachvollziehbar, was in gleichem Maße kleinere wie auch bedeutendere Fundorte wie z.B. das erwähnte Heilig-

⁹ Pilz konstatiert hingegen, dass der Ausgräber Ph. Versakis zur Orientierung der Bauwerke keine Angaben gemacht habe (S. 369).

¹⁰ Jost (Anm. 1) 79f. (Alipheira); 93f. (Bassai); 96 (Kotilion); 195f. (Boreion).

¹¹ Pilz schließt sich dagegen der alternativen Identifikation mit dem antiken Hypana an (S. 309).

¹² Cf. J. Heiden – C. Rohn, Die antike Landschaft Triphylien. Siedlungstopographischer Wandel und Repräsentationsmöglichkeiten im Hellenismus, in: A. Matthaei – M. Zimmermann (Hrsg.), Urbane Strukturen und bürgerliche Identität im Hellenismus, Die hellenistische Polis als Lebensform 5 (Heidelberg 2015) 340f.

tum von Kombothekra betrifft. Der beständige Griff nach anderweitigem Kartenmaterial bleibt damit bei der Lektüre unerlässlich. Einzelne Flurnamen entziehen sich freilich auch solcherlei Lokalisierungsversuchen. Diese Mängel überraschen umso mehr, als Pilz die Bedeutung der „naturräumliche[n] Lage“ als einen wesentlichen Aspekt für das Verständnis dieser Kultplätze hervorhebt (S. 11). Ein Gesamtbild ihrer geographischen Verteilung wäre trotz aller Ungewissheiten, die mit der Lokalisierung vieler Heiligtümer verbunden sind, wünschenswert und zweifellos auch gewinnbringend gewesen. Nicht dem Verf. anzulasten ist hingegen die Druckumsetzung der photographischen Abbildungen. Diese sind mehrfach so dunkel geraten, dass beispielsweise die Weihinschrift auf der Bronzestatue der Artemis aus Makiston (Abb. 34) kaum lesbar ist¹³ oder aber der Athenatempel von Prasadaki (Abb. 53) ein heller Fleck in schwarzer Landschaft bleibt. Das ist in Anbetracht der ohnehin eingeschränkten Bebilderung bedauerlich.

Den hier geäußerten Anmerkungen zum Trotz hat Oliver Pilz eine gewichtige wie fachkundige Studie vorgelegt, die als ein Referenzwerk in die archäologische Forschung zu den Kulturen der Peloponnes eingehen dürfte.

Dr. Johannes Fouquet
Institut für Klassische Archäologie und Byzantinische Archäologie
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Marstallhof 4
D-69117 Heidelberg
E-Mail: j.fouquet@uni-heidelberg.de

¹³ Ähnliches gilt auch für die Stele mit der Weihinschrift der Phila aus Elis (Abb. 19), die, da ansonsten glatt gearbeitet, wohl allein aus diesem Grund abgebildet worden sein dürfte.