

## Vorwort

Der hier vorliegende Band geht in seinem Kern auf die internationale Tagung „Griechische Heiligtümer als Handlungsorte. Zur Multifunktionalität supralokaler Heiligtümer von der frühen Archaik bis in die römische Kaiserzeit“ zurück, die vom 15.–18.4.2015 in der ebenso wunderbaren wie einzigartigen Atmosphäre der Villa Vigoni (Loveno di Menaggio) stattfand.

Anlass für diese Tagung an den Ufern des Comer Sees war der 65. Geburtstag von Peter Funke. Dieses Ereignis gab den Anstoß, in einem kleinen Kreis jenseits des akademischen Alltags aus unterschiedlichen Perspektiven ein Forschungsfeld in Muße intensiv zu diskutieren, das in den letzten zwei Jahrzehnten zu einem wesentlichen wissenschaftlichen Arbeitsgebiet Peter Funkes geworden ist: die Multifunktionalität supralokaler Heiligtümer in der griechischen Welt.

Nachdem die Arbeiten an dem Sammelband nunmehr zu ihrem Abschluss gekommen sind, bleibt uns an dieser Stelle die schöne Aufgabe Dank auszusprechen – und Dank abzustatten haben wir vielen Personen und Institutionen. An erster Stelle gilt unser Dank den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Konferenz, die sich bereitwillig auf unser Oberthema eingelassen haben und die durch ihre Vorträge und deren schriftliche Ausformulierung sowie durch ihre Diskussionsbeiträge ganz wesentlich zum Gelingen des Tagungsprojektes beigetragen haben. Wir freuen uns sehr, dass sich unter den nun vorliegenden Beiträgen auch zwei Aufsätze befinden, deren Autoren leider nicht in der Villa Vigoni zugegen sein konnten.<sup>1</sup> Mit der Villa Vigoni ist eine derjenigen Institutionen genannt, der wir unseren sehr herzlichen Dank aussprechen möchten: Die seinerzeitige Generalsekretärin des Deutsch-Italienischen Zentrums für Europäische Exzellenz Villa Vigoni e. V., Immacolata Amodeo, sowie ihre Nachfolgerin, Christiane Liermann Traniello, haben gemeinsam mit dem Team der Villa Vigoni nicht nur für einen reibungslosen organisatorischen Ablauf der Konferenz Sorge getragen, sondern auch für eine unvergleichliche Atmosphäre während unseres dreitägigen Aufenthaltes gesorgt und damit einen großen Beitrag zum Gelingen der Tagung geleistet. Die zweite Institution, der wir uns zu großem Dank verpflichtet fühlen, ist der Münsteraner Exzellenzcluster ‚Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne‘ (EXZ 212), der die Veranstaltung in großzügiger Weise aus seinen Mitteln gefördert hat. Deswegen freuen wir uns auch in besonderem Maße, dass wir vier ehemalige Doktorandinnen und Doktoran-

---

<sup>1</sup> Der Beitrag von Klaus Hallof wird unter dem Titel *Alte und Neue Inschriften aus Olympia II. 5. Epigramm für den Olympiasieger Deinosthenes aus Sparta* im Chiron 49, 2019 erscheinen.

den von Peter Funke gewinnen konnten, zu dem vorliegenden Band ebenfalls Beiträge beizusteuern – sie alle waren Teil von Peter Funkes durch das Exzellenzcluster geförderten Projekten ‚Parteiische Götter – konkurrierende Götter. Die Rolle von Kulturen und Heiligtümern in antiken Staatsverträgen (2007 bis 2012)‘ und ‚Politisch-religiöse Interdependenzen in sakralen Räumen. Epigraphische Texte im Umfeld antiker griechischer Heiligtümer‘ (2012 bis 2017). Dass der Band in der vorliegenden Form erscheinen kann, wird der dritten Institution verdankt, die wir dankbar erwähnen möchten: Für die äußerst großzügige finanzielle Unterstützung bei der Übernahme der Druckkosten danken wir dem Münsteraner Exzellenzcluster ‚Religion und Politik. Dynamiken von Tradition und Innovation‘ (EXZ 2060). Dank gebührt auch Laura Lechtenberg, die die Manuskripte redaktionell bearbeitet und die Druckvorlage erstellt hat, sowie Nils Fischer, der im Rahmen der Korrekturen der Druckfahnen die letzten Arbeiten an diesem Band übernommen hat. Dem Franz Steiner Verlag möchten wir für die Aufnahme der erweiterten Konferenzakten in sein Verlagsprogramm herzlich danken, und Katharina Stüdemann wissen wir uns für die engagierte Betreuung unseres Projekts zu großem Dank verpflichtet. Schließlich möchten wir noch einen ganz besonderen Dank aussprechen: Thanasi Papapostolou hat auf unsere Bitte hin mit großer Begeisterung die Vorlage für das Coverbild gezeichnet (*Offerings at the Temenos*, 2019), wofür wir ihm sehr herzlich danken.

Aachen und Münster, im Mai 2019  
*Klaus Freitag und Matthias Haake*

## Feiern, opfern, schänden, handeln, inszenieren ...

Supralokale Heiligtümer in der griechischen Welt als Handlungsorte – ein Aufriss\*

Matthias Haake

Zum Kampf der Wagen und Gesänge,  
Der auf Korinthus' Landesenge  
Der Griechen Stämme froh vereint,  
Zog Ibykus, der Götterfreund.  
Ihm schenkte des Gesanges Gabe,  
Der Lieder süßen Mund Apoll,  
So wandert' er, an leichtem Stabe,  
Aus Rhegium, des Gottes voll.  
aus: F. Schiller, *Die Kraniche des Ibykus*

### I. ‚Setting the scene‘ – eine exemplarische Skizze

„Zur Zeit der Isthmischen Spiele ging Diogenes zum Isthmos hinab; wie es scheint, hielt er sich gerade in Korinth auf. Er ging gern zu großen Veranstaltungen, aber aus einem anderen Grund als die Menge: Sie will die Wettkämpfer bestaunen und ihre Vergnügungssucht befriedigen, er aber wollte, wie ich glaube, die Menschen und ihren Unverstand beobachten.“<sup>1</sup>

Diese kurze Textpassage aus Dion Chrysostomos' Rede *Diogenes oder Die Isthmischen Spiele* hat einen Gegenstand zum Thema, der alles andere als außergewöhnlich ist: die Präsenz eines Philosophen, in vorliegendem Fall des Kynikers Diogenes, in einem panhellenischen Heiligtum. Vielmehr handelt es sich bei diesem Sujet geradezu um ein topisches Element in der antiken ‚Philosophenliteratur‘.<sup>2</sup> Dabei dreht sich

---

\* Die nachfolgenden Ausführungen basieren in ihrem ersten Teil in sehr verkürzter Form auf Überlegungen, die in der Villa Vigoni unter dem Titel *Supralokale Heiligtümer als Bühne für intellektuelle ‚performances‘: Sophisten, Philosophen, Dichter und Historiker ‚on stage‘* vorgetragen worden sind. Nicht mehr berücksichtigt werden konnte Biard *et al.* 2017. – Für eine kritische Lektüre des Textes gilt mein herzlicher Dank Daniela Bonanno (Palermo), Klaus Freitag (Aachen), Anna Haake (Münster), Andrew Lepke (Münster) und Robert Parker (Oxford).

1 Dion. Chrys. *or.* 9,1 (Übers.: W. Elliger): Ἴσθμίων ὄντων κατέβη Διογένης εἰς τὸν Ἴσθμόν, ὡς εἶκεν, ἐν Κορίνθῳ διατρίβων. παρετύγχανε δὲ ταῖς πανηγύρεσιν οὐχ ὥνπερ οἱ πολλοὶ ἔνεκα, βουλόμενοι θεάσασθαι τοὺς ἀθλητὰς καὶ ἵνα ἐμπλησθῶσιν, ἀλλ' ἐπισκοπῶν οἶμαι τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὴν ἄνοιαν αὐτῶν. – Vgl. in gleicher Weise Dion. Chrys. *or.* 8,6. Instrukтив ist auch die Pythagoras in den Mund gelegte parallele Gedankenführung in Herakl. Pont. *frag.* 85 Schüttrumpf = *frag.* 88 Wehrli<sup>2</sup> *ap. Cic. Tusc.* 5,3,8–9.

2 Vgl. etwa Dreßler 2014, 129–130 in Bezug auf Diogenes Laertios.

stets Vieles um das Begriffspaar ‚sehen und gesehen werden‘. Dass das Sehen, hier im Sinne des philosophischen Beobachtens, Diogenes’ Motiv war, sich nach Isthmia zu begeben, daran lässt Dion Chrysostomos nicht den geringsten Zweifel.<sup>3</sup> Und zu sehen gab es ja auch in der Tat vielerlei, denn – um Herakleides Kritikos’ Worte über Athen auf das Heiligtum am Isthmos umzumünzen: „Allerlei wird vorgetragen.“<sup>4</sup> Dies lässt sich auf instruktive Weise mit einer Textstelle aus Dion Chrysostomos’ Rede *Diogenes oder Von der Tugend* illustrieren:

„Zu jener Zeit war es auch, daß man rings um den Poseidontempel beobachten konnte, wie viele erbärmliche Sophisten schrien und sich gegenseitig beschimpften, ihre sogenannten Schüler miteinander stritten, viele Prosaisten ihre stumpfsinnigen Schreibereien vorlasen, viele Dichter ihre Werke rezitierten und beim Publikum Beifall ernteten, viele Gaukler ihre Kunststücke zeigten, viele Wahrsager die Zeichen deuteten, zahllose Redner das Recht verdrehten und nicht weniger Krämer verhökerten, was sie gerade hatten.“<sup>5</sup>

Auch für das Gesehen werden liefert Dion Chrysostomos ein treffliches, wenn auch drastisches Beispiel. Wiederum spielt Diogenes die Hauptrolle, und er wird dabei seiner Rolle als Kyniker vollauf gerecht, tat er doch angeblich etwas, „was man sonst in der Öffentlichkeit nicht tut“: Er soll *coram publico* im Heiligtum defäkiert haben.<sup>6</sup>

Wie auch immer es um die Historizität der biographischen Details aus dem Leben des Diogenes in Dions um das Jahr 100 oder (etwas) später gehaltenen ‚diogenianischen Reden‘ bestellt sein mag:<sup>7</sup> Es steht außer Frage, dass das Bild, das der Goldmund vom isticmischen Heiligtumsfestbetrieb zeichnet, nicht nur hinsichtlich der autorialen Gegenwart und in Bezug auf das am Isthmos von Korinth gelegene Poseidon-Heiligtum zutreffend ist, sondern ein in seinen Grundzügen recht treffendes Sittengemälde des ‚kulturellen Jahrmarktgepräges‘ der panhellenischen Heiligtümer zu Zeiten der großen penteterischen respektive trieterischen Götterfeste, im

3 Vgl. in diesem Zusammenhang Nightingale 2005, 151–154.

4 *FGrHist* 2022 Herakleides Kritikos, *Über die Städte in Hellas* 1,1 = *BNJ* 369A F 1.

5 Dion. Chrys. *or.* 8,9 (Übers.: W. Elliger): Καὶ δὴ καὶ τότε ἦν περὶ τὸν νεῶν τοῦ Ποσειδῶνος ἀκούειν πολλῶν μὲν σοφιστῶν κακοδαίμωνων βῶντων καὶ λοιδορουμένων ἀλλήλοις, καὶ τῶν λεγομένων μαθητῶν ἄλλου ἄλλου μαχομένων, πολλῶν δὲ συγγραφῶν ἀναγιγνωσκόντων ἀναίσθητα συγγράμματα, πολλῶν δὲ ποιητῶν ποιήματα ἄδόντων, καὶ τοῦτους ἐπαινοῦντων ἐτέρων, πολλῶν δὲ θαυματοποιῶν θαύματα ἐπιδεικνύντων, πολλῶν δὲ τερατοσκοπῶν τέρατα κρινόντων, μυρίων δὲ ῥητόρων δικῶν στροφόντων, οὐκ ὀλίγων δὲ καπῆλων διακαπῆλευόντων ὅτι τύχοιεν ἕκαστος.

6 Dion. Chrys. *or.* 8,36. – Zum kynischen Auftreten in der Kaiserzeit s. Hahn 1989, 172–181; Hahn 2009, 252–256. Defäkieren im Heiligtum fällt nicht nur unter die Rubrik der Negation des ‚comme il faut‘, sondern kann zumindest auch die Sphäre der Verunreinigung eines Heiligtums berühren; vgl. in diesem Zusammenhang Lupu 2009, 501 Anm. 1 sowie auch Bain 1991, 52–53 mit Anm. 18; Palaiokrassa-Kopitsa 1996, 225–229 Nr. 1. – Die vielleicht spektakulärste Inszenierung eines Philosophen, die mit einem panhellenischen Heiligtum assoziiert ist, die Selbstverbrennung des Peregrinos Proteus, wurde zwar von ihm bei den Olympischen Spielen des Jahres 161 n. Chr. annonciert, fand jedoch unmittelbar nach dem Ende der Spiele des Jahres 165 n. Chr. im Nahe von Olympia gelegenen Ort Harpina statt; s. Lukian. *Peregr.* 35–36 mit Pilhofer 2005, 72 Anm. 76, 85–87 Anm. 114–121; Haake 2006, 523–524.

7 Zu Dions ‚diogenianischen Reden‘ (*or.* 6–10) sowie ihrer Datierung und Einordnung in sein Leben und Œuvre s. Jones 1978, 49–50; 136; Jouan 1993. Speziell zu *or.* 8–9 vgl. König 2005, 141–143.

Antikythera-Mechanismus mit einem eigenen Ziffernblatt versehen,<sup>8</sup> seit archaischer Zeit imaginiert.<sup>9</sup>

Zahlreich sind nämlich die Geschichten und Zeugnisse über Dichter, Philosophen, Sophisten, Redner, Musiker und Historiker bei den panhellenischen Spielen von Olympia, Delphi, Nemea und Isthmia.<sup>10</sup> Um nur einige in den antiken Quellen erwähnte, hinlänglich bekannte Beispiele anzuführen: Herodot soll bei Olympischen Spielen aus seinen *Historien* vorgetragen haben, um ein panhellenisches Publikum zu erreichen, und dabei den jungen Thukydides zu Tränen gerührt haben;<sup>11</sup> Gorgias hielt bei Olympischen Spielen zu Ende des fünften oder zu Beginn des vierten vorchristlichen Jahrhunderts von den Stufen des Zeus-Tempels herab eine panhellenische Festrede, in der er die Griechen aufforderte, einig zu werden und gegen die Barbaren vorzugehen,<sup>12</sup> und Lysias propagierte in seiner *Olympiakos* betitelten Rede im Jahre 388 oder 384 v. Chr. den Kampf gegen den syrakusanischen Tyrannen Dionysios I.;<sup>13</sup> Platon wiederum wollte angeblich die Olympischen Spiele des Jahres 360 v. Chr. dazu nutzen, im Geheimen Dion aus politischen Gründen zu treffen.<sup>14</sup> Um falschen Schlussfolgerungen aus der Olympialastigkeit der bisher angeführten Beispiele vorzubeugen,<sup>15</sup> sei als Beispiel für die Präsenz von Dichtern in panhellenischen Heiligtümern auf den eisernen Thron in Delphi verwiesen, den man zu Pausanias' Zeiten in der Nähe des Herdes mit der ewigbrennenden heiligen Flamme bestaunen konnte und auf dem Pindar, der durch seine Dichtungen eine wichtige Rolle bei der Konstruktion von Delphi als bedeutungsvollem und sinnstif-

8 Vgl. Anastasiou *et al.* 2016, 158 mit 174–175; s. auch Freeth *et al.* 2008; Jones 2017, 89–92.

9 Aus der reichen Literatur zum Thema s. etwa Bouvier 1985; Kokolakis 1992; Meier 1993; Weiler 1997; Van Liefveringe 2000; Lefka 2005; Haake 2006; Tell 2007; Morgan 2009; Nebelin 2016, 226–228; s. auch Massar 2007.

10 Zu Musikern und musikalischen Auftritten in supralokalen Heiligtümern im Hellenismus vgl. Chaniotis 2009, bes. 82–92. Zu einem koischen Kitharöden, der um die Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts u. a. zweimal siegreich an den Isthmien und Nemeen teilnahm (*IG XII 4, 2, 1166*), s. Summa 2013.

11 Suda, s. v. Θουκυδίδης (θ 414); s. auch Lukian. *Herodot.* 1–2; Markell. *vit. Thuc.* 54 Piccirilli mit Piccirilli 1985, 159–160 *ad loc.*; vgl. ferner Oliver 2017, 136–141 zu Herodots Auftritt in Olympia sowie 141–181, wo nachzuweisen versucht wird, dass die herodoteische ‚Thermopylen-epideixis‘ (Hdt. 7,172–233) an ein amphiktyonisches Publikum in Delphi adressiert war.

12 Paus. 6,17,8; s. Maddoli *et al.* 1999, 305–306 *ad loc.* Für die Fragmente der Rede s. Gorgias *frag.* 7–8a DK 82 [76] / Buchheim / Ioli *ap.* Aristot. *rhet.* 1414b29; Clem. Al. *Strom.* 1,51; Plut. *mor.* 144b-c; s. auch Gorgias *test.* 35 DK 82 [76] / Buchheim / Ioli *ap.* Philostr. *ep.* 73. Zur Rede vgl. Flower 2000, 92–93; Consigny 2001, 75, 139–141, 195; Hose 2012, bes. 37–39.

13 Diod. 14,109,2; s. auch Dion. Hal. *Lys.* 29. Zum erhaltenen Text der Rede s. *Lys. or.* 33 Carey. Vgl. insgesamt Stroheker 1958, 137–139; Gigante 1960; Todd 2000, 331–332.

14 Plat. *ep.* 7,350b. Nach Neanthes von Kyzikos zog Platon die Augen aller Griechen auf sich (*FGrHist* 84 F 22 = *BNJ* 84 F 22 *ap.* Diog. Laert, 3,25); nach Ailian hingegen konnte Platon sich unerkannt in Olympia aufhalten (Ail. *var.* 4,9). Zu Platon in Olympia vgl. Trampedach 1994, 111; Haake 2006, 524–525.

15 Es ist dennoch bezeichnend, dass T.M. Robinson 15 seiner 18 Theaterstücke, die in *The Other Olympians. Philosophers and Poets at the Ancient Greek Games* zusammengestellt sind, bei verschiedenen Olympischen Spielen des fünften und vierten Jahrhunderts stattfinden lässt; s. Robinson 2017.

tendem Ort gespielt hat,<sup>16</sup> gegessen haben soll, wenn er am ‚Nabel der Welt‘ weilte und Gesänge zu Ehren Apollons sang.<sup>17</sup>

Pindars Thron stellt ein instruktives Scharnier zwischen den zwei unterschiedlichen Präsenzformen von Dichtern, Philosophen, Sophisten, Rednern und Historikern in den panhellenischen Heiligtümern dar, hatte dieser metallene Stuhl doch zunächst eine temporäre Funktion bei Pindars Auftritten, die sich dann in eine dauerhafte als mobiliarer Erinnerungsort wandelte: Pindars Thron vermag deshalb auf instruktive Weise einerseits auf die temporär performative und andererseits die permanent kommemorativ Präsenz der genannten Gruppe verweisen.

Diese dauerhaft kommemorativ Präsenz lässt sich – neben der Frage nach kultischen Ehren, die etwa für Pindar in Delphi in kaiserzeitlichen und späteren literarischen Texten bezeugt sind<sup>18</sup> – in drei Typen unterteilen, die anhand der folgenden Beispiele exemplifiziert werden sollen. Die erste Form hat Gorgias praktiziert: Er weihte eine die gesamte Antike hindurch Aufsehen erregende goldene Statue seiner selbst auf einer Säule in Delphi – und zwar überaus prominent an der Stelle, an der er auch seine ‚panhellenische Rede‘ gehalten hatte, nämlich in der Nähe des Altars im Bereich der Ostseite des Apollon-Tempels<sup>19</sup> (womit sich Gorgias späterhin in bester aitolischer Gesellschaft befinden sollte<sup>20</sup>). Verbreiteter ist allerdings der Weg, über den Gorgias in Olympia permanent Teil des Heiligtums wurde. Eine Statue, deren Basis samt dazugehöriger Inschrift erhalten ist, wurde von seinem Großneffen dediziert.<sup>21</sup> Neben solch privaten Initiativen konnten auch politische Gemeinschaften durch ein Weihgeschenk etwa einen Philosophen im Raum eines Heiligtums verewigen – als Beispiel mag hier das nur in Teilen erhaltene Anathem fungieren, das die Athener um 150 v. Chr. in Olympia errichteten und zu dem ausweislich eines fragmentarischen Epigramms sicher eine Statue des peripatetischen Scholarchen Kritolaos von Phaselis gehörte, womöglich aber auch Bildnisse der akademischen respektive stoischen Schuloberhäupter Karneades von Kyrene und Diogenes von Babylon mit entsprechenden Inschriften.<sup>22</sup> Die letzte Form, dauerhaft im Kosmos eines Heiligtums präsent zu bleiben, rückt wiederum den Dedikanten als Akteur in den Fokus. Doch anders als im Fall des Sophisten Gorgias, der sich selbst in Delphi ein Denkmal setzte, weihte etwa Aristoteles nach dem Tod des Hermias von Atarneus eine Statue des

16 Vgl. dazu etwa Eckerman 2014, bes. 43–55.

17 Paus. 10,24,5. Zu dieser in mancherlei Hinsicht rätselhaften Stelle s. Bultrighini/Torelli 2017, 399–400 *ad loc.*

18 Vgl. in diesem Zusammenhang u. a. Plut. *mor.* 557f.; Paus. 9,23,3; *vit. Ambros. Pind.*, p. 2,14–16 Drachmann; s. dazu Clay 2004, 76–78, 147–148 T 4–5; Currie 2005, 303; Kimmel-Clauzet 2013, 237–241; Phillips 2016, 98–101.

19 Paus. 10,18,7; vgl. Bultrighini/Torelli 2017, 372–373 *ad loc.* Vgl. auch Jacquemin 1999, 71 u. 339 Nr. 334; Scott 2010, 112 Abb. 5,1 u. 385 Nr. 213.

20 Zu den aitolischen Weihgeschenken auf dem Vorplatz des Apollon-Tempels s. Jacquemin 1985, bes. 28.

21 Paus. 6,17,7. Zum Text der Inschrift s. *IvO* 293 = *CEG* II 830; s. auch *EPStG* 1077G (<http://gams.uni-graz.at/o:epsstg.1077g>). Vgl. Tzifopoulos 1991, 209–214 Nr. 48; Krumeich 1997, 215; Löhr 2000, 83–85 Nr. 96; Himmelmann 2001, 14–20 mit 12–13 Abb. 3–5; Tzifopoulos 2013, 158–161.

22 *NivO* 53 = *DNO* V Euechir (Εὐχαιρ III) aus Athen Nr. 6–3615; s. Hallof *et al.* 2012, 229–231 Nr. 4; vgl. Haake 2007, 256–259.

ihm über seine Frau Pythias auch verwandtschaftlich verbundenen kleinasiatischen Machthabers in Delphi, verfasste ein Epigramm, das auf der Basis angebracht war, und wurde auf diese Weise ebenfalls dauerhaft präsent im Imaginaire von Delphi.<sup>23</sup>

Diese Feststellung berührt einen wichtigen Punkt: So sehr die steingewordene oder in Bronze gegossene physische Permanenz der Präsenz im Heiligtum auch intendiert sein mochte, sich ändernde Rahmenbedingungen konnten dazu führen, dass ein ‚Besitz für immer‘ aus dem physischen Profil eines Heiligtums entfernt wurde, ohne dass das Vergessen dadurch allerdings vollständig sein musste. Exemplifizieren lässt sich dieser Prozess ebenfalls an Aristoteles. Für die Erstellung eines vermutlich auf Forschungen im delphischen Heiligtum basierenden Katalogs der Pythioniken wurde er gemeinsam mit seinem Neffen Kallisthenes in der Zeit zwischen den Jahren 337 und 327/6 v. Chr. von den Amphiktyonen geehrt,<sup>24</sup> und womöglich führten diese Forschungen zu einer Korrektur in der Inschrift des Daochos-Weihgeschenks.<sup>25</sup> Wie dem auch gewesen sein mag: Nur vier Jahre nach der mit zwei Minen entlohten inschriftlichen Aufzeichnung des Werkes,<sup>26</sup> die sich allem Anschein nach bis in das Jahr 324/3 v. Chr. erstreckte,<sup>27</sup> ging Aristoteles seiner delphischen Ehren nach dem Tode Alexanders des Großen im Zuge der nunmehr in weiten Teilen der griechischen Welt offen zu Tage tretenden antimakedonischen Ressentiments verlustig<sup>28</sup> – und es liegt die Vermutung nahe, dass das Ehrendekret für Aristoteles und Kallisthenes in diesem Zusammenhang zerstört und das heute erhaltene Fragment in den Brunnen geworfen wurde, in dem es in den 1890er Jahren gefunden wurde.<sup>29</sup> Ob Aristoteles' Hermias-Weihung, über dessen Geschichte nichts bekannt ist, ein ähnliches Schicksal erlitt, ist zwar eine verlockende und auch nicht unplausible Vermutung, jedoch nicht zu beweisen. Sicher hingegen ist, dass das Wissen um die einstige aristotelische

23 Aristot. *frag.* 674 Rose<sup>3</sup> = *Epigr. Gr.* 623–626 Page *ap.* Diog. Laert. 5,6; zur Weihung s. Jaquemin 1999, 65 u. 352 Nr. 444; Scott 2010, 342 Nr. 272; vgl. zum Epigramm Ford 2011, 29–35; LeVen 2013, 283–284. Zum Verhältnis von Aristoteles und Hermias, das auch in Aristoteles' viel diskutiertem Gedicht auf Hermias beredeten Ausdruck findet (Aristot. *frag.* 675 Rose<sup>3</sup> = *PMG* 842 Page *ap.* Athen. 15,696b-d; Diog. Laert. 5,7–8; Didym. in Demosth. col. 6, Z. 23–35 Pearson/Stephens [*P.Berol.inu.* 9780]; vgl. umfassend Ford 2011; LeVen 2013), s. etwa Green 2003. Vgl. Barbantani 2018, 96–107 zu inschriftlich aufgezeichneten Paianen in den großen griechischen Heiligtümern in hellenistischer und römischer Zeit.

24 *FD* III 1, 400 = *CID* IV 10 = Rhodes-Osborne, *GHI* 80 = *Choix Delphes* 49. Vgl. zu dieser nur fragmentarisch erhaltenen Inschrift und dem aristotelisch-kallisthenischen Werk (Aristot. *frag.* 615–617 Rose<sup>3</sup>; Aristot. *frag.* 410–414 (p. 544–547 [Titel 131]) Gigon; *FGrHist* 124 T 23 = *BNJ* 124 T 23) Chanio-tis 1988, 195–196, 214–215, 293–296 E 3; Christesen 2007, 179–202; Haake 2007, 237–240; s. ferner auch Mari 2013, 126, 131, 135–136.

25 Es geht um die Korrektur der Anzahl der Pythiensiege des Agias: *FD* III 4, 460.2, Z. 3 mit Taf. 21 Abb. D = *Choix Delphes* Nr. 48B, Z. 3. Vgl. dazu Miller 1978, 139–141 mit Taf. 1 Abb. 2–3; Rhodes 2019, 152 mit Anm. 17.

26 *Syll.*<sup>3</sup> 252, Z. 42–43 = *FD* III 5, 58, Z. 42–43 = *CID* II 97, Z. 42–43. Vgl. Christesen 2007, 185–186.

27 Vgl. Haake 2007, 238 Anm. 5.

28 Aristot. *frag.* 666 Rose<sup>3</sup> = *frag.*, p. 547 (Titel 131) Append. B Gigon *ap.* Ail. *var.* 14,1.

29 Vgl. Rhodes-Osborne, *GHI*, p. 395; Rhodes 2019, 149. Zu Eradierungen, Korrekturen und Textänderungen in delphischen Inschriften des fünften und vierten vorchristlichen Jahrhunderts s. Rhodes 2019, 150–152.

Gegenwärtigkeit im delphischen Heiligtum unabhängig von der unversehrten physischen Präsenz der entsprechenden Zeugnisse erhalten blieb – im imaginären Raum des Heiligtums von Delphi.

Ein wichtiger Bereich, der Dichter, Philosophen, Sophisten, Redner, Musiker und Historiker mit den panhellenischen Heiligtümern verbindet, ist bislang ausgespart geblieben: Handlungen, die einen kultischen Charakter im engeren Sinne haben. Am Beginn steht das sorgfältige Abschreiben von Sentenzen im delphischen Apollon-Heiligtum durch einen gewissen Klearchos, der womöglich mit dem homonymen Peripatetiker zu identifizieren ist und der die kopierten Sprüche in Ai Khanoum in Baktrien am anderen Ende der Welt in einem heiligen Bezirk, demjenigen eines Kineas, wohl des Gründers dieser Stadt unbekanntem antiken Namens, aufstellte.<sup>30</sup> Das, was Klearchos um das Jahr 300 v. Chr. kopierte, hat Pausanias eigenen Angaben zu Folge noch 450 Jahre später im Pronaos des Apollon-Tempels sehen können – Maximen für die Menschen von denjenigen, die die Griechen als weise bezeichnen, mithin also den Sieben Weisen.<sup>31</sup> Eine besondere Qualität erhalten diese Weisheitssprüche durch ihre früheste literarische Bezeugung: Platon lässt in seinem Frühdialog *Protagoras* Sokrates ausführen, dass derartige Weisheiten nur von in höchstem Maße gebildeten Menschen geäußert worden sein können. Dabei handelt es sich dem platonischen Sokrates gemäß um sieben Männer, die gemeinsam Apollon für seinen Tempel ihre ‚Weisheitsfrüchte‘, die späterhin als Sprüche der Sieben Weisen bekannt waren, weihten (*ἀπαρχὴν τῆς σοφίας ἀνέθεσαν*) und dort aufschrieben.<sup>32</sup> Vieles liegt im Zusammenhang mit den sieben weisen Männern und den Sieben Weisen im Unklaren,<sup>33</sup> und erst recht gilt dies für den Zeitpunkt der schriftlichen Fixierung der Maximen – doch was hier interessiert, ist die platonische Formulierung, in der (auch wenn sie einen metaphorischen Gehalt haben mag<sup>34</sup>) für den antiken Textrezipienten das Lexem ‚Opfer(n)‘ wohl mitgeklungen haben dürfte.<sup>35</sup> Dieses Wortfeld lässt in Hinblick auf Delphi insbesondere an Plutarch als Angehörigen der hier in den Blick genommenen Gruppe denken, war dieser doch nicht nur Schriftsteller, Philosoph und Politiker, sondern hatte auch die höchste Position in der Hierarchie des Heiligtums als einer der beiden permanenten Priester etwa um das Jahr 100 n. Chr. inne.<sup>36</sup>

30 *SEGO* III 12/01/01 = *IK* 65 Estremo Oriente 382–384 = *CII* II,1 97. Grundlegend ist Robert 1968; s. auch Haake 2007, 283 Anm. 41; Foster 2017, 190–191; Verhasselt i. Dr.

31 Paus. 10,24,1; vgl. Bultrighini/Torelli 2017, 394–396 *ad loc.*

32 Plat. *Prot.* 342e3–343c1; vgl. dazu Manuwald 1999, 335–338.

33 Vgl. dazu etwa Martin 1993; Busine 2002; Althoff/Zeller 2006; Engels 2010.

34 So, sicher nicht unzutreffend, Jim 2014, 28 Anm. 2.

35 Zu ἀπαρχή vgl. Jim 2014, 36–38.

36 Zu Plutarchs priesterlicher Funktion in Delphi, imaginativ ausgestaltet an Hand einer fiktiven Opferhandlung von Stadter 2014, 82–83, s. Plut. *mor.* 700e; *Syll.*<sup>3</sup> 829A = *CID* IV 150; vgl. in diesem Zusammenhang Feldmeier 1998; Casanova 2012. Als Philosoph wird Plutarch in einer in das dritte nachchristliche Jahrhundert datierenden attischen Inschrift bezeichnet, die im Heiligtum von Eleusis gefunden wurde: *IG* II<sup>2</sup> 3814, Z. 4 = *I.Eleusis* 650, Z. 4; s. auch Puech 2002, 357–360 Nr. 180. Vgl. in diesen Zusammenhängen Jones 1971, 26, 33–34; Haake 2008, 157, 164. Zu Plutarch und Delphi, dem dort zu einem nicht genau bestimmbareren Zeitpunkt eine Ehrenstatue gemeinsam von seiner Heimat-

Auch wenn dem delphischen Orakel nirgends eine Rolle bei Plutarchs Hinwendung zur Philosophie zugeschrieben wird,<sup>37</sup> so weiß die literarische Überlieferung für einige Philosophen davon zu berichten, dass es ein Spruch der Pythia war, der dazu führte, dem Leben durch eine Konversion zur Philosophie eine neue Ausrichtung zu geben<sup>38</sup> – nicht zuletzt gilt dies auch für den Prototypen den (antiken) Philosophen: Sokrates.<sup>39</sup>

Um zu guter Letzt den Fokus weg von den großen panhellenischen Heiligtümern auf ein supralokales Heiligtum ganz anderer Natur zu richten, sei Menedemos von Eretria in den Blick genommen, wodurch zwei bislang unerwähnt gebliebene Aspekte Erwähnung finden: das Heiligtum als Zufluchtsort<sup>40</sup> und das Heiligtum als Ort transgressiver, gewalthafter und krimineller Handlungen.<sup>41</sup> Der eritreische Philosoph und Politiker nahm gegen Ende seines Lebens Zuflucht im Heiligtum des Amphiraos in Oropos – und wurde beschuldigt, eine ganz und gar unheilige Handlung in diesem Heiligtum durchgeführt zu haben: Er soll goldene Gefäße entwendet, mithin also Tempelraub begangen haben und wurde deswegen durch einen Bundesbeschluss der Boioter des Heiligtums verwiesen.<sup>42</sup>

---

polis Chaironeia und den Delphern errichtet wurde (*Syll.*<sup>3</sup> 843A = *CID* IV 151; s. Jacquemin 1999, 60, 318 Nr. 106), s. außerdem Zagdoun 1995; Stadter 2014, 70–81.

37 Vgl. in diesem Kontext Jones 1971, 16.

38 Es handelt sich dabei um Aristoteles (Parke/Wormell 1956, II 201 Nr. 496 *ap.* [Ammon.] *vit. Aristot. vulg.* 4 Düring; s. auch *vit. Aristot. Marc.* 5 Düring = p. 2,34–37 Gigon; *vit. Aristot. lat.* 5 Düring; vgl. dazu etwa Gigon 1962, 40–42), den Kyniker Diogenes von Sinope (Parke/Wormell 1956, II 77 Nr. 180 *ap.* Diog. Laert. 6,20; *Iul. or.* 6,188a) und den Stoiker Zenon von Kiton (Parke/Wormell 1956, II 170–171 Nr. 421 *ap.* Diog. Laert. 7,2). Grundsätzlich zu delphischen Philosophenorakeln s. Parke/Wormell 1956, I 400–407 mit 414–415; zu delphischen Orakelsprüchen als topischem *Movens* für die Hinwendung zur Philosophie in der biographischen Literatur s. Gigon 1946, 7–8; vgl. auch Grau 2008, 72–73.

39 Dies trifft zumindest dann zu, wenn man einige sicher und andere wahrscheinlich Aristoteles' Schrift *Über die Philosophie* zuzuweisende Fragmente kombiniert: So soll Sokrates in jungen Jahren nach Delphi gekommen sein (Aristot. *fig.* 2 Rose<sup>3</sup> = *fig.* 861 Gigon = *de philos.* *fig.* 10 Untersteiner *ap.* Diog. Laert. 2,23 [nach Ion von Chios; s. *FGrHist* 392 F 9 = *BNJ* 392 F 9]), wo ihm die göttlichste der delphischen Inschriften, das ‚Erkenne dich selbst‘, zum Ausgangspunkt seines Fragens und Suchens wurde (Aristot. *fig.* 1 Rose<sup>3</sup> = *fig.* 709 Gigon = *de philos.* *fig.* 2 Untersteiner *ap.* Plut. *mor.* 1118c); diese Maxime wird neben anderen von Aristoteles auch der Pythia – und damit Apollon – zugeschrieben (Aristot. *fig.* 3,2 Rose<sup>3</sup> = *fig.* 29 [p. 269,21–23] Gigon = *de philos.* *fig.* 4,2 Untersteiner *ap.* Clem. Al. *Str.* 1,14,60,3 Stählin; s. auch Aristot. *fig.* 3,1 Rose<sup>3</sup> = *fig.* 28 Gigon = *de philos.* *fig.* 4,1 Untersteiner *ap.* Stob. 3,21,26 (vol. III, p. 579,6–21 Hense) [aus Porphyrios' Schrift *Über das ‚Erkenne dich selbst‘*; s. Porph. *fig.* 273F,1–17 Smith]). Vgl. in diesem Zusammenhang etwa Gigon 1946, 6–7; Untersteiner 1963, 73–80 *ad loc.*; Flashar *et al.* 2007, 131–132, 133–135 *ad loc.*

40 Vgl. dazu etwa Sinn 1989–90; Sinn 1993; s. auch Traulsen 2004, 131–223; Knäpper 2018, 22–74.

41 Zum Phänomen der Hierosylie vgl. grundsätzlich Trampedach 2005. Beispielhaft für den Umgang der Perser mit griechischen Heiligtümern während der Perserkriege s. Funke 2007. Vgl. Antonetti 1990, 199; Funke 2013c, 49–50 zur Zerstörung der Heiligtümer von Dodona und Dion durch die Aitolier und – als Vergeltungsmaßnahme – des Heiligtums von Thermos durch Philipp V.; s. auch Pol. 5,9,2–6. Zur narrativen Ausgestaltung einer Alexander-Anekdote, einer fiktiven Gewalthandlung Alexanders des Großen an der Pythia im Zusammenhang mit einer Orakelanfrage (Plut. *Alex.* 14,6–7), s. Aletsee 2016. Harter-Uibopuu 2001–2002 hat sich mit Fehlverhalten bei den Heiligen Spielen in Epidaurus befasst.

42 Vgl. *FGrHist* 1026 F 79 = Hermipp. *Hist. fig.* 38 Wehrli<sup>2</sup> = *SSR*<sup>2</sup> I Menedemos Eretrius [= III F] *fig.* 16 *ap.* Diog. Laert. 2,142; zu dieser Geschichte, die instruktiv vor dem Hintergrund von *IG* VII 235,

Was voranstehend ausgeführt wurde, ist nicht mehr als ein Mosaikstein aus dem großen Panorama ‚supralokale Heiligtümer als Handlungsorte‘.<sup>43</sup> In den Blick genommen wurde eine beliebige, jedoch nicht zufällig gewählte Gruppe bestehend aus Dichtern, Philosophen, Sophisten, Rednern und Historikern, mithin also männlichen Personen, denen gemeinsam ist, dass sie (auch, aber keineswegs zwingend ausschließlich) auf dem literarischen Feld aktiv waren. An Hand von instruktiven, in der Regel oftmals bemühten Beispielen, denen sich mehr oder weniger beliebig weitere, unterschiedlich aussagekräftige Fälle hinzufügen ließen, wurden verschiedene Handlungen in einer bestimmten Art von Heiligtümern, nämlich abgesehen von einer Ausnahme den panhellenischen, vorgestellt. Diese Handlungsbeispiele illustrieren eine keineswegs vollständige Palette spezifischer Handlungsformen in panhellenischen Heiligtümern, mögen aber dennoch als ein geeigneter Ausgangspunkt für die nachfolgenden konzeptionellen Überlegungen zum Begriffspaar ‚supralokale Heiligtümer‘ und ‚Handlungsorte‘ dienen.

## II. Konzeptionelle Überlegungen: Supralokale Heiligtümer als Handlungsorte

Griechische Heiligtümer können aus vielerlei Perspektiven in den Blick genommen werden, und ihre – bislang ungeschriebene – Forschungsgeschichte spiegelt die Bandbreite sich wandelnder altertumswissenschaftlicher Forschungsinteressen seit dem neunzehnten Jahrhundert wider. Die in den letzten drei bis vier Jahrzehnten zu beobachtende höchst innovative Dynamik auf dem Gebiet des stark interdisziplinär beeinflussten Forschungsfeldes ‚Griechische Religion‘<sup>44</sup> hat auch zu einer Neuausrichtung der Erforschung griechischer Heiligtümer geführt:<sup>45</sup> Stand ursprünglich der Tempel

---

Z. 9–19 = *I.Oropos* 277\*, Z. 9–19 = Rhodes-Osborne, *GHI* 27, Z. 9–19 = *CGRN* 75, Z. 9–19, einer rituellen Norm aus der Zeit zwischen 386 und 374 v. Chr., und *I.Oropos* 325, Z. 20–21, einem Tempelinventar aus dem frühen 2. vorchristlichen Jahrhundert, in dem das Fehlen einer Silensmaske vermerkt ist, zu sehen ist, vgl. Chaniotis 1996, 74–75; Haake 2013, 90–91; s. in diesem Zusammenhang auch Parker 1983, 170–171. Zu Menedemos als tatsächlichem und vermeintlichem Akteur im Kontext des delphischen Apollon-Tempels vgl. Haake 2007, 177–181, 242–246.

43 Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Beitrag von K. Freitag zu Heiligtümern als Orten der Wissenskultur in diesem Band.

44 Vgl. prägnant Davies 2002, 234–235. Zur dynamischen Entwicklung des Forschungsfeldes ‚Griechische Religion‘ s. Kindt 2011; vgl. Burkert 2011, 11–18 mit einem knappen forschungsgeschichtlichen Überblick. Den gegenwärtigen Stand der Forschung spiegelt Eidinow/Kindt 2015 in Form eines von vielen Autoren verfassten (und somit durchaus auch polyphonen) Handbuchs umfassend wider; vgl. daneben auch Parker 2011 als entsprechendes Beispiel aus der Feder eines Autors sowie Parker 2018 zum Beitrag der Epigraphik für die Erforschung der griechischen Religion.

45 Exemplarisch verwiesen sei an dieser Stelle allein auf Schachter 1992; Frevel/von Hesberg 2007; Kistler *et al.* 2015; Melfi/Bobou 2016; Colonge 2017; Frielinghaus/Stroszeck 2017. Die deutlich veränderte Stellung des Themenkomplexes ‚Heiligtum‘ im Kontext der griechischen Religion lässt sich exemplarisch vermittels eines Vergleichs der Indices von Burkert 2011 (zuerst 1977 erschienen), Price 1999 und Larson 2016 illustrieren: Im Index des ersten Werkes findet sich kein einziger Eintrag unter dem Lemma ‚Heiligtum‘; in den Indices der an zweiter und dritter Stelle genannten Bücher hingegen fin-

(und markante andere Gebäude) insbesondere aus einer ‚klassischen‘ archäologischen Perspektive im Zentrum des Interesses, rückte zunehmend das Heiligtum als komplexer, durch sinnhaftes menschliches Handeln – wie etwa der Kommunikation mit den Göttern, der sozialen Interaktion zwischen Individuen und Gruppen, performativen Akten sowie der Sinnzuschreibung durch historische Akteure – definierter Raum in den Fokus.<sup>46</sup> Bei dieser Entwicklung, die durch verschiedene ‚turns‘ der letzten Jahrzehnte in den Kultur- und Sozialwissenschaften wie den *spatial* (und auch *landscape*) *turn* oder den *ritual turn* zusätzlichen Input erhielt,<sup>47</sup> bildete (zunächst) ein zentraler Aspekt den Hintergrund, der als wesentlicher Motor der thematisch so überaus vielfältigen Forschungen zu griechischen Heiligtümern seit den frühen 1980er Jahren ausgemacht werden darf: die letzten Endes auf Durkheims funktionalistischem und seinerzeit noch überaus präsentem Religionsverständnis basierende Fokussierung auf die Funktion respektive die Funktionen von Heiligtümern,<sup>48</sup> die vielfach die Fragen nach dem Wechselspiel von Heiligtümern und Politik (in einem weiten Sinne verstanden) oder auch nach der Bedeutung von Festen in Heiligtümern für Gemeinschaftsformierungsprozesse dominieren ließ.<sup>49</sup> In gewisser Weise klassisch formuliert hat dies Nanno Marinatos in seinem Beitrag *What Were Greek Sanctuaries?* im Jahre 1993: „Greek sanctuaries were not mere places of worship and pilgrimage but

---

den sich unter dem entsprechenden Lemma ‚sanctuaries‘ mehr als ein (Price 1999, 216) bzw. mehr als zwei Dutzend (Larson 2016, 406) Einträge. S. auch Bruit Zaidman/Schmitt Pantel 1992, 55–62; Bremmer 1996, 31–42; Van Andringa 2015.

- 46 Vgl. Price 1999, 47–66. Erneut ist ein Vergleich zweier wichtiger und (auch auf Grund der forschungsgeschichtlichen Verortung) unterschiedlich disponierter Werke instruktiv, nämlich die Gegenüberstellung der archäologischen Standortwerke von Gruben 1986 (zuerst 1966; zuletzt 2001) zu griechischen Tempeln und von Pedley 2005 zu Heiligtümern und dem Heiligen in der griechischen Welt; vgl. in verdichteter Form Pedley 2005, 2–13.
- 47 In Hinblick auf den *spatial turn* s. etwa de Polignac 1984; Alcock/Osborne 1994; Cole 2004; Felten 2007; Horster 2010; Mylonopoulos 2011; Lafond/Michel 2016; vgl. auch Scheid/de Polignac 2010; Käppel/Pothou 2015; Sporn *et al.* 2015; Hansen *et al.* 2016; Wiemer 2017. Bezüglich des *ritual turn* s. etwa Mylonopoulos 2006; die ‚griechischen‘ Beiträge in Mylonopoulos/Roeder 2006; Larson 2016, 187–204. Eine Symbiose beider *turns* bietet Gerlach/Raue 2013.
- 48 Zu Durkheims Religionsverständnis, zusammengefasst in Durkheim 1912, 593–638, vgl. prägnant etwa Olk 2017, 8: „Zusammenfassend ist das Religionsverständnis Durkheims geprägt von der Annahme, dass Religion sozialen Ursprungs sei und gesellschaftliche Funktionen erfülle.“ – Ein entsprechender Ansatz liegt beispielsweise der Konzeption von Freitag *et al.* 2006b in Freitag *et al.* 2006a, 8–11 sowie von Funke/Haake 2013 in Funke 2013b zu Grunde; s. auch Freitag 2003; Funke 2012; Funke 2013a; s. auch Lefèvre 2016.
- 49 Erwähnt seien in diesem Zusammenhang die die griechischen Heiligtümer betreffenden Beiträge in Sordi 1983; s. auch Morgan 1990. Zur Funktion von Festen sei grundsätzlich auf Assmann 1991 verwiesen; vgl. – mit erweiterter Perspektive – Ulf 2006 zu „Festen mit überlokaler Reichweite in vor- und früharchaischer Zeit“; s. auch den Beitrag von C. Ulf in diesem Band. In Bezug auf die Gemeinschaftsformierungsprozesse s. etwa Rosenberger 2001 hinsichtlich Delphis; Gehrke 2013b zur Funktion des Heiligtums von Olympia „für die Formierung kollektiver Identitäten auf verschiedenen Ebenen (lokal, regional, hellenisch)“ (60) sowie Funke 2013c bezüglich der Bedeutung des Apollon-Heiligtums von Thermos für die Ausbildung und Aktualisierung der aitolischen Identität. In diesen Kontext gehört auch die Rolle supralokaler Heiligtümer als Erinnerungsorte; s. dazu die dieses Themenfeld berührenden Beiträge in Haake/Jung 2011.

multidimensional institutions which served the needs of their communities and the needs of the Greek city-state as a whole.“<sup>50</sup>

Diese Aussage über die Funktion griechischer Heiligtümer für die *polis* spiegelt ein zentrales Paradigma der Erforschung griechischer Religion insbesondere seit den 1980er Jahren wider: den Poliszentrismus. Griechische Religion wurde primär als öffentliche, kollektiv vollzogene Kultpraxis aufgefasst und vorrangig als Phänomen im Kontext der *poleis* verortet – diese Sichtweise resultierte in der Analyse der Religion als integralem Bestandteil des je spezifischen Kosmos einer *polis*.<sup>51</sup> Eingebunden waren die religiösen Systeme der *polis*-Welt in die panhellenische Dimension,<sup>52</sup> bei deren Entstehung die Heiligtümer in Olympia und Delphi eine zentrale Rolle spielten<sup>53</sup> und die unter anderen, aber in besonderer Weise von Homer, Hesiod und Herodot literarisch ausgestaltet wurde.<sup>54</sup> Nicht ohne Konsequenz blieb diese dichotomische Konzeptualisierung der griechischen Religion in die *polis*-Religion einerseits und in die panhellenische Dimension andererseits für die Beschäftigung mit griechischen Heiligtümern: Diese wurden in drei Kategorien unterteilt. Der Welt der *polis*-Religion zugeordnet waren einerseits die städtischen und andererseits die extra-urbanen Heiligtümer, deren Klassifizierung auf der Grundlage ihrer Lokalität erfolgte und die administrativ in eine *polis* eingebunden waren. Als dritte Kategorie sind die zwischenstaatlichen Heiligtümer zu nennen, deren sinnfälligste Exponenten die panhellenischen Heiligtümer sind; ihr Charakteristikum ist die geographische Lage jenseits größerer städtischer Zentren sowie die gemeinsame Verwaltung durch mehrere politische Gemeinschaften.<sup>55</sup>

50 So Marinatos 1993, 233; vgl. in diesem Zusammenhang auch Coldstream 1985; Bubenheimer *et al.* 1996; Fehr 1996.

51 S. etwa Funke 2009, 288. Programmatischer Fixpunkt in dieser Hinsicht war und ist Sourvinou-Inwood 1990, insbes. 304–306 – allerdings ist der Beitrag in Bezug auf seine Fokussierung auf die *polis*-Religion oftmals verabsolutierender aufgefasst worden als er von seiner Verfasserin gemeint war; vgl. explizit Sourvinou-Inwood 1990, 295 in Bezug auf *ethne* sowie Sourvinou-Inwood 1988, 264, wo die Bedeutung des Individuums als Kultakteur betont wird. Vgl. Graf 2013 zu den Grenzen der Individualisierung von Kulthandlungen in der griechischen Welt. Zur Bedeutung von Religion, Kulturen und Heiligtümern im Kontext der *koina*-Welt s. die Beiträge in Freitag *et al.* 2006b; Funke/Haake 2013 sowie grundsätzlich Freitag 2003 zur hellenistisch-römischen Zeit; Graninger 2011 exemplarisch zu Thessalien.

52 Paradigmatisch ist dies für Aigina von Polinskaya 2013 herausgearbeitet worden. Zu der in diesem Zusammenhang immer wieder diskutierten Herodotpassage (Hdt. 8,144,2) s. beispielsweise Hall 2002, 189–194; Zacharia 2008; Funke 2009, 292–294; Polinskaya 2010, bes. 44–48.

53 Vgl. dazu etwa Morgan 1993; Malkin 2005; Skinner 2011, 211–231; Vlassopoulos 2013, 38–41; s. auch Eder i. Dr. Zu Delphi s. Davies 2007; Malkin 2011, 112–117. Vgl. die Ausführungen von Gehrke 2013b zu Olympia. Als Konsequenz und Verfestigung der panhellenischen ‚mental map‘ wird man die ‚Panhellenisierung‘ etwa der Isthmischen Spiele ansehen dürfen; s. dazu Gebhard 2002. Im Hellenismus setzte sich diese Entwicklung unter anderen Vorzeichen fort; vgl. Parker 2004. Vgl. grundsätzlich in diesem Zusammenhang Funke 2003 [2005].

54 Vgl. Hdt. 2,53,2. S. dazu beispielsweise Funke 2009, 291–292; Thomas 2000, 216–217; vgl. auch Graziosi 2016. Zu Herodot und den zentralen griechischen Heiligtümern s. Funke 2004.

55 Vgl. z. B. Marinatos 1993, 229–230 unter Bezugnahme auf das grundlegende Werk von de Polignac 1984; s. auch Malkin 1996.