

KULTRÄUME

Einführende Bemerkungen¹

Hans Ulrich Wiemer

I. KULT UND RAUM IN ALTEN KULTUREN

Gegenstand der hier versammelten Studien ist das Verhältnis von Kult und Raum in alten Kulturen. Dabei wird unter Kult die durch Praktiken und Diskurse vollzogene Interaktion und Kommunikation mit Wesen verstanden, denen übernatürliche Eigenschaften zugeschrieben werden. Solche übernatürlichen Wesen können persönlich oder unpersönlich gedacht werden; sie können Namen tragen oder namenlos bleiben. Stets aber werden ihnen Eigenschaften und Kräfte zugeschrieben, die über das Alltägliche und Berechenbare hinausgehen.² Kulträume sind demnach topographische oder soziale Räume, in denen kultische Handlungen vollzogen werden.³

Wie alles menschliche Sprechen und Handeln der Vergangenheit ist auch der Kult nicht mehr unmittelbar greifbar. Der historischen Analyse zugänglich sind kultische Praktiken und Diskurse nur insoweit, als sie Spuren hinterlassen haben, die sich auffinden und deuten lassen. Auffindbar sind solche Spuren, weil kultisches Handeln sich in Bildern und Texten niederschlagen, aber auch materielle Überreste hinterlassen kann. Beim Opfern von Tieren etwa bleiben in der Regel Knochenreste zurück; der Vorgang wird in Bildern dargestellt, in literarischen Texten beschrieben und in philosophischen Texten reflektiert.⁴ Ein Gebet ist spurlos verschwunden, sobald die Worte, aus denen es besteht, verklungen sind. Der Akt des Betens kann jedoch in Bild und Text dargestellt werden; der gesprochene Wortlaut kann ein Muster reproduzieren oder variieren, er kann protokolliert, paraphrasiert oder parodiert werden.⁵

Allerdings können wir Spuren menschlichen Handelns nur dann als Zeugnisse des Kultes verwerten, wenn wir in der Lage sind, den Sinn zu erfassen, der diesem

1 Ich danke Lukas Bormann für die kollegial-konstruktive Kritik des Tagungskonzepts, auf dem dieser Abschnitt beruht.

2 Zur Orientierung über den religionswissenschaftlichen Begriff Kult sei auf Lang 1993 verwiesen; zur Abgrenzung von Ritus und Ritual Lang 1998. Eine systematische Analyse bietet Bell 2009. Aus archäologischer Sicht Verhoeven 2011.

3 In ähnlicher Weise verwendet den Terminus bereits Egelhaaf-Gaiser 2001, 11 f.

4 Zur Archäologie des Opfers Insoll 2011b. Über Praxis, Semantik und Ikonographie des Opfers in der klassischen Antike Donati u. a. 2004; Hermary u. a. 2004; Huet u. a. 2004. Zum jüdisch-christlichen Bereich Seebaß/Stemberger/Young 1995.

5 Über das Gebet als Grundform religiösen Sprechens Heiler 1917. Zur Praxis, Semantik und Ikonographie des Gebets in Hellas und Rom ; Fyntikoglou u. a. 2005; Jakov u. a. 2005; Maggiani u. a. 2005.

Handeln von den Akteuren zugeschrieben wurde. Bei Texten, die in einer uns verständlichen Sprache verfaßt sind, läßt sich in der Regel ohne weiteres entscheiden, ob sie von kultischem Handeln zeugen, denn das Zeichensystem, das sie benutzen, vermag komplexe Vorstellungen mit einem hohen Grad von Eindeutigkeit zu bezeichnen. Bei Artefakten und Monumenten, Symbolen und Bildern hängt die Deutbarkeit davon ab, ob der Kontext, in welchem sie entstanden sind, für uns noch rekonstruierbar ist. Diese Rekonstruktion kann durch den Bezug auf sprachliche Äußerungen geleistet werden, die in diesem Kontext entstanden sind oder Aufschlüsse über ihn gewähren. Auch der Vergleich mit Phänomenen, die zwar nicht zum Kontext gehören, aber strukturell ähnlich und besser bekannt sind, vermag den Sinn zu erhellen, der Handlungen einstmals zugeschrieben wurde. In diesem Fall hängt die Schlüssigkeit der Deutung davon ab, ob sie wesentliche Merkmale des materiellen Befundes kohärent und plausibel zu erklären vermag. Im materiellen Befund selbst zeichnet sich häufig nicht klar genug ab, ob die Handlungen, die ihn hervorgebracht haben, von denen, die sie vollzogen, als Kommunikation und Interaktion mit übernatürlichen Wesen verstanden wurde. Der dauerhafte und unumkehrbare Verzicht auf die Nutzung von Gütern, die in einem sozialen Kontext knapp sind – das Opfer im weitesten Sinn –, stellt jedoch ein starkes Indiz für die Annahme dar, daß eine Handlung auf einen Bereich jenseits der sinnlich wahrnehmbaren Lebenswelt ausgerichtet ist. In geringerem Maße gilt dies auch für die förmliche Beisetzung von Leichen und die kontinuierliche Pflege von Grabstätten. Ob jede Praxis, die in einem sozialen Kontext als außergewöhnlich erscheint, weil sie von den alltäglichen Bemühungen um Existenzsicherung abweicht, allein aus diesem Grund als Kult anzusprechen ist, muß jedoch als fraglich gelten.⁶

Die Deutung materieller Befunde stößt daher auf methodische Grenzen, wenn nach Kult in Kulturen der Vergangenheit gefragt wird, die selbst nicht über eine Schrift verfügten. Wurden solche Kulturen Gegenstand der Beobachtung durch Außenstehende, die der Schrift mächtig waren, stellt sich Frage, ob die Berichterstatter fähig und willens waren, ihnen fremde Rituale adäquat zu beschreiben. Diese Frage rührt an das grundsätzliche Problem, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit das Verstehen einer fremden Kultur möglich ist. In den klassischen Altertumswissenschaften wird sie häufig am Beispiel des griechischen Historiographen Herodot diskutiert, dessen Werk für viele frühe Völker Eurasiens die früheste und ausführlichste schriftliche Quelle darstellt.⁷

Kult hat immer eine räumliche Dimension, denn die Praktiken und Diskurse, aus denen er besteht, finden stets in einem Raum statt. Dieser Raum ist gegen seine Umwelt stets einerseits mehr oder weniger deutlich abgegrenzt, andererseits aber

6 Colpe 1980 erörtert die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und methodischen Probleme der Identifikation von Heiligtümern und Opfern in schriftlosen Kulturen und identifiziert Wiederholung, Entdeckung und Außergewöhnlichkeit als deren allgemeine Merkmale. Zur globalen Archäologie des Kults in Form eines Handbuchs Insoll 2011. Über die Kontextanalyse („framing“) als Interpretationsmethode der prähistorischen Archäologie Verhoeven 2011. Zur Theorie des Opfers Seiwert 1998.

7 Herodots Bild der fremden Völker analysieren die Beiträge bei Nenci/Reverdin 1990; Forschungsüberblick bei Bichler/Rollinger 2014.

mit dieser verbunden.⁸ Ein Kultraum kann durch natürliche Eigenschaften markiert sein, zum Beispiel durch einen Fluß, einen Hain oder Berg; in diesem Fall ist zwar ein Ort eindeutig und dauerhaft lokalisiert, aber seine Grenzen bleiben oftmals fließend. Dagegen ist die Abgrenzung ebenso eindeutig wie dauerhaft, wenn sie durch künstliche Objekte (zum Beispiel Grenzsteine oder Mauern) erfolgt. Ein Kultraum kann aber auch performativ, durch Handlungen, Worte oder Töne (zum Beispiel Musik), markiert werden; dann ist die Abgrenzung gegen die Umgebung ebenso vergänglich wie diese performativen Akte.⁹

Die Markierung eines Kultraums grenzt diesen aber nicht nur von einer Umgebung ab, sondern stellt zugleich auch eine Verbindung zu dieser Umgebung her; dadurch weist sie dem jeweiligen Kultraum einen Ort in seiner Umgebung zu. Ein Kultraum kann daher sowohl über die Verbindung mit einem oder mehreren Orten als auch über diejenige mit einer Kultgemeinde definiert werden. Es gibt demnach Kulträume, die überwiegend topographisch, aber auch solche, die überwiegend sozial definiert werden.

Topographisch definierte Kulträume wie etwa Tempel, Synagogen oder Kirchen sind in der Regel ortsfest. Kulträume, die sozial definiert sind, wie etwa ein Haushalt oder ein nomadischer Stamm, sind dagegen ebenso mobil wie die Gruppen, deren Handeln diese Kulträume konstituiert.¹⁰

Kulträume können schließlich miteinander verknüpft sein, sei es, daß sie in eine Sequenz kultischer Handlungen, ein Kulturprogramm, einbezogen sind, sei es, daß sie als Teil eines größeren Ganzen gedacht werden. Erfolgt diese Verknüpfung performativ, kann man von einer Kultlandschaft sprechen, die durch das Beziehungsnetz konstituiert wird, das zwischen mehreren Kulträumen besteht. Mit Kultlandschaften verbinden sich häufig aitiologische Erzählungen, die das Ritualprogramm erklären, indem sie seine Entstehung und Eigenart auf Ereignisse der entfernten Vergangenheit zurückführen und dadurch zur Verortung von Erinnerung beitragen.¹¹ Ein Kultraum kann aber auch eine symbolische Funktion im Rahmen eines kosmologischen Modells erfüllen: Ein Tempel oder Heiligtum kann als Abbild oder Mitte des Weltganzen verstanden werden. Auch auffällige Naturmerkmale geologischer oder botanischer Art werden häufig als Zeichen aufgefaßt, die auf eine unsichtbare Wirklichkeit verweisen: So gelten Berggipfel als Sitz der Götter, Höhlen als Eingang zur Unterwelt, Bäume als Weltachse.¹²

8 Über Raumkonzepte und ihre Bedeutung für die Religionswissenschaft Gehlen 1998.

9 Elsas 1998 unterscheidet innerhalb der topographisch definierten Kulträume („Kultorte“) zwischen abgegrenzten, aber offenen Räumen einerseits und gedeckten Räumen andererseits. Der vierte Band des „Thesaurus cultus et rituum antiquorum“ (THesCRA) ist zur Gänze Kultorten und deren Darstellung in der griechisch-römischen Welt gewidmet: Kossatz-Deissmann 2005; Sinn u. a. 2005; Torelli u. a. 2005.

10 Über die soziale Konstruktion des Raumes Lefebvre 2001.

11 Das „Heilige Land“ als Erinnerungslandschaft war Gegenstand der letzten Monographie des Soziologen Maurice Halbwachs (1941). Über griechische Heiligtümer als Erinnerungsorte Haake/Jung 2011.

12 Haaland/Haaland 2011 betonen die symbolische Bedeutung der Landschaft für religiöse Weltbilder in frühen Gesellschaften.

Zum Kultraum im engeren Sinn wird ein Raum dann, wenn in ihm nicht nur einmalig und zufällig, sondern wiederholt und absichtlich kultische Praktiken und Diskurse stattfinden. Kulträume sind daher der Ort von Ritualen, die aus einem bestimmten Anlaß durchgeführt werden. Solchen Räumen wird häufig eine besondere Qualität zugeschrieben, die sie von anderen Räumen unterscheidet. Man spricht dann von sakralen Räumen. Sakrale Räume sind der Nutzung für profane Zwecke ganz oder teilweise entzogen. Häufig werden sie als Eigentum einer Gottheit verstanden und bezeichnet.¹³

Kultorte oder Heiligtümer heißen in der Religionswissenschaft Orte, an denen regelmäßig kultische Handlungen vollzogen werden. Heiligtümer sind von ihrer Umwelt stets irgendwie abgegrenzt. In der klassischen Antike spiegelt sich das auch im sprachlichen Befund: Das griechische Substantiv *temenos* („heiliger Bezirk“) leitet sich von dem Verbum *temnô* „schneiden“ her; es bedeutet also wörtlich ein „herausgeschnittenes“ Gebiet. Das lateinische Adjektiv *sanctum*, das einen Ort als „unverletzlich“ bezeichnet, leitet sich von *sancire* „einhegen“ her; das Adjektiv *sacrum* „was den Göttern gehört oder verfallen ist“ steht in kontradiktorischem Gegensatz zu *profanum* „was vor dem Tempelbezirk (*fanum*) liegt“.¹⁴

Heiligtümer müssen darum aber keineswegs notwendig auch architektonisch gestaltet sein. Auch eine Quelle, ein Felsen oder ein Baum können als Heiligtümer behandelt werden. In sesshaften Gesellschaften gibt es jedoch häufig Anlagen und Gebäude, die dem Kult gewidmet sind; nicht selten sind diese durch Symbole und spezifische Bauformen als solche ausgewiesen und erkennbar. Allerdings dienen Gebäude, die dem Kult gewidmet sind, keineswegs immer auch regelmäßig als Ort für kultische Handlungen. Griechische und römische Tempel dienen primär als Haus einer Gottheit, die dort in ihrem Bild anwesend ist.¹⁵ Das gebräuchlichste griechische Wort für den Tempel, *naos*, ist von dem Verbum *naiô* „wohnen“ abgeleitet. Zentrale kultische Handlungen, vor allem das Tieropfer, werden jedoch außerhalb dieses Gebäudes vollzogen. Kirchen, Synagogen und Moscheen dagegen sind primär Haus einer Gemeinde, die dort ihren Gott verehrt. Das im Griechischen wie im Lateinischen zur Bezeichnung eines christlichen Kultraums übliche Wort *ekklesia/ecclesia* meint ursprünglich die Kultgemeinde. Auch das Wort *synagogê*

- 13 Sakral wird hier im Sinne von Durkheim 1912 als metasprachlicher Terminus für eine soziale Konstruktion verwendet. Die Unterscheidung zwischen sakral bzw. „heilig“ und profan findet jedoch in vielen Objektsprachen eine Entsprechung: Colpe 1993a. Über „Heiligkeit“ bei Heiden, Juden und antiken Christen vgl. Dihle 1988; im Alten und Neuen Testament Lanczkowski/Dellermann/Lattke 1985. Davon zu unterscheiden ist „das Heilige“ als „das ganz Andere“, das im Gefühl des Schauderns erlebt wird, wie bei Otto 1917. Eliade 1954 verwendet das „Heilige“ als Kategorie zur Beschreibung („archaischer“) Weltbilder von dichotomer Struktur; beim steht es für die Erfahrung einer übersinnlichen Wirklichkeit, die sich in der wahrnehmbaren Welt, dem Bereich des Profanen, offenbart und dieser dadurch Struktur und Bedeutung verleiht. Dazu kritisch Colpe 1993b.
- 14 Eine religionswissenschaftliche Phänomenologie „heiliger“ Orte bietet Heiler 1961, 128–149; ebenso Elsas 1998. „Heilige Stätten“ im Christentum behandeln Lanczkowski/Dellermann 1985.
- 15 Das Verhältnis zwischen Gottheit und Bild in der griechischen Welt behandelt aufgrund literarischer Quellen Scheer 2000.

wurde von der Versammlung der Gläubigen auf das Gebäude übertragen. Das Wort Moschee leitet sich von dem arabischen Wort *masdschid* ab und bedeutet „Ort, wo man sich (vor Gott) niederwirft“.

Kultische Räume sind jedoch nicht immer und notwendig sakrale Räume. In vielen Religionen wird Kult regelmäßig im Haushalt vollzogen, ohne daß der Haushalt dadurch zu einem Raum würde, der allein für diesen Zweck genutzt werden darf. Griechische Volksversammlungen und Sitzungen des römischen Senats wurden stets mit einem Opfer eröffnet. Die Unterscheidung zwischen sakralen und profanen Räumen ist daher oftmals nicht prinzipiell, sondern graduell.¹⁶

Es ist Aufgabe kulturwissenschaftlicher Forschung zu untersuchen, wie sich diese hier in idealtypischer Form skizzierten Zusammenhänge in der historischen Realität darstellen (wobei Kulturwissenschaft hier als Oberbegriff für alle wissenschaftlichen Disziplinen gemeint ist, die menschliches Handeln in seiner Kulturbedeutung untersuchen, gleichgültig, welche Materialien sie für diese Forschung benutzen und welche Methoden sie dabei anwenden).¹⁷ Diese Aufgabe wird erleichtert, indem man verschiedene Dimensionen des Verhältnisses von Kult und Raum unterscheidet. Vor dem Hintergrund aktueller kulturwissenschaftlicher Debatten erscheinen die folgenden Aspekte als wesentlich: 1) Kultraum und fremde Umgebung, 2) Kultraum und verwandte Umgebung, 3) Kultraum und Kulturpraxis, 4) Kultraum und Diversität, 5) Kultraum und Identität, 6) Kultraum und soziale Funktionalität. Auf der Grundlage dieser Unterscheidung läßt sich ein Katalog von Fragen formulieren, die geeignet sind, das Material unter den gewählten Blickwinkeln zu erschließen:

ad 1) Kultraum und fremde Umgebung:

Kulträume bedürfen der Abgrenzung von ihrer Umgebung, mag diese nun offen oder geschlossen sein. Die Unterscheidung von drinnen und draußen ist daher für sie konstitutiv. Zu fragen ist daher, wie Kulträume sich zu ihrer Umgebung verhalten. Wo verlaufen die Grenzen? Wie werden sie markiert? Wie fügen Kulträume sich in die Landschaft?

ad 2) Kultraum und verwandte Umgebung:

Was mit dem Kultraum verknüpft ist, wird von ihm zwar unterschieden, erscheint aber zugleich als ihm zugehörig; in diesem Sinn kann man eine verwandte Umgebung von einer fremden unterscheiden. Dazu gehört die architektonische Gestaltung von Kulträumen. Zu fragen ist daher, ob Kulträume repräsentativ und monumental oder schlicht und unscheinbar gestaltet sind.¹⁸ Wirkt ihre Gestaltung inkludierend, segregierend oder exkludierend? Besteht zwischen mehreren Kulträumen

16 Auch Verhoeven 2011, 124 weist daraufhin, daß die von Eliade 1954 als anthropologische Konstante definierte Dichotomie von sakral und profan auf frühe Gesellschaften häufig nicht zutrifft.

17 Noch immer grundlegend Weber 1904.

18 Monumentalität als Qualität natürlicher Orte und künstlicher Artefakte, die Rituale aus der Sphäre des Alltäglichen erheben, behandelt Scarre 2011.

eine Vernetzung? Wie kommt diese Vernetzung zustande? Kann man von einer Kultlandschaft sprechen?

ad 3) Kultraum und Kultpraxis:

Erst durch kultisches Handeln wird ein Raum zum Kultraum. Die Bedeutung, die ein bestimmter Kultraum für eine bestimmte Kultpraxis hat, kann jedoch sehr unterschiedlich sein. Zu fragen ist daher, welche Rolle ein Kultraum in der Kultpraxis spielt. In welcher Beziehung steht er zu Ritualen, Ritualakteuren und Ritual Klienten?

ad 4) Kultraum und Diversität:

Ein und derselbe Kultraum kann von mehreren Kultgemeinden genutzt werden. Häufig lösen sich diese ab; der Kultraum überdauert dann die Gruppenidentität. In diesem Fall stellt sich die Frage, ob die Nutzung eines Kultraums kontinuierlich war. Falls sie positiv zu beantworten ist: Waren die Akteure sich dieser Kontinuität bewußt? In einem kulturellen Kontext, der sich durch religiöse Diversität auszeichnet, kann es aber auch vorkommen, daß ein und derselbe Raum gleichzeitig von mehreren Kultgemeinden beansprucht oder genutzt wird. Dann ist zu fragen, wie diese Konstellation sich ausprägt: Welche Formen des Konflikts und/oder der Kooperation entstehen daraus?

ad 5) Kultraum und Identität:

Kulträume – Heiligtümer, Tempel, Kirchen, Moscheen usw. – können das Selbstverständnis einzelner Ritualakteure und Ritual Klienten, aber auch ganzer Kultgemeinden prägen und für Individuen wie für Kollektive identitätsstiftend wirken. Daher stellt sich die Frage, welche Kulträume als einzigartig und unverzichtbar gelten, welche dagegen ersetzt oder ausgetauscht werden können. Welche Rolle spielen Kulträume für die Inszenierung kollektiver Identität und für das soziale Gedächtnis? Wird die Kultpraxis theoretisch reflektiert, läßt sich die Frage zuspitzen: Wie wird das Verhältnis von Raum und Kult gedacht?

ad 6) Kultraum und soziale Funktionalität:

Räume sind nur so lange Kulträume, als sie für kultische Zwecke genutzt werden. Daher büßen sie diese Funktion ein, wenn die Kultgemeinde, die sie erzeugt hat, verschwindet. Kulträume können verfallen oder absichtlich zerstört, aber auch einer profanen Nutzung zugeführt und dadurch desakralisiert werden. Kulträume erfüllen aber neben der kultischen häufig noch weitere Funktionen für soziale oder politische Gruppen, die mit der Kultgemeinde nicht identisch sind und zu ihr im Verhältnis der Überordnung stehen können. Zu fragen ist daher, welche Funktionen Kulträume für solche Gruppen erfüllen. In welcher Weise sind Kulträume auf ihre Bedürfnisse bezogen? Wie wirkt sich die Multifunktionalität des Kultraums auf seine Gestaltung aus?

II. ZIELSETZUNG UND INHALT DIESES BANDES

Der vorliegende Band versammelt Studien über Kulträume in alten Kulturen. Alte Kulturen meint dabei ein weites räumliches und zeitliches Spektrum. Dieses Spektrum reicht im Raum von Westeuropa bis in den Vorderen Orient, übergreift also die Kontinente Europa und Asien. In der Zeit erstreckt sich das hier mit „alte Kulturen“ gemeinte Spektrum vom mitteleuropäischen Jungpaläolithikum bis in die Spätantike, reicht also mehrere Zehntausend Jahre hinter unsere Gegenwart zurück. Das Themenspektrum übergreift die Grenzen von Kontinenten, Epochen und Kulturen. Es geht um Bilderhöhlen aus dem Jungpaläolithikum, die über weite Teile Europas verstreut sind, und um eine rätselhafte Installation aus der frühen Latènezeit in Mittelfranken, den Kosbacher Altar. Andere Studien thematisieren Flüsse in der Religion der Hethiter, Kulträume der frühen Kelten und die Heiligtümer des nordisraelitischen Staatskultes. In den Bereich der griechisch-römischen Welt führen Studien über das kultische Zentrum des römischen Staates, das Kapitol, und über das bedeutendste extramurale Heiligtum der hellenistischen Großstadt Antiocheia. Drei weitere Studien behandeln das frühe Christentum: den Haushalt als sozialen Ort des christlichen Kultes in neutestamentlicher Zeit, die anti-christliche Polemik über das Fehlen von Tempeln im vor-konstantinischen Christentum und die liturgische Inszenierung Jerusalems als Zentrum der christlichen Heilsgeschichte.

Der vorliegende Band schlägt einen weiten Bogen vom Paläolithikum in die Spätantike, kann und will aber nicht beanspruchen, das Verhältnis von Kult und Raum systematisch oder gar enzyklopädisch abzuhandeln. Es handelt sich um Studien, die mit den Methoden und Materialien vieler verschiedener altertumswissenschaftlicher Disziplinen das Verhältnis von Kult und Raum in alten Kulturen thematisieren. Neben den archäologischen Wissenschaften, vertreten durch die Ur- und Frühgeschichte und die Klassische Archäologie, neben der Alten Geschichte, der Indogermanistik und der Religionswissenschaft sind auch die historisch arbeitenden Disziplinen der (evangelischen) Theologie beteiligt, vertreten durch die Wissenschaften vom Alten und vom Neuen Testament sowie die Ältere Kirchengeschichte. Daß der Kreis der beteiligten Fächer so und nicht anders gezogen ist, hängt auch damit zusammen, daß die Beiträge aus einer Tagung des „Interdisziplinären Zentrums Alte Welt“ (IZAW) an der Friedrich-Alexander Universität Erlangen (FAU) hervorgegangen sind, die am 17. und 18. Juli 2014 stattfand. Darum spiegelt die Auswahl bis zu einem gewissen Grad die damalige Zusammensetzung dieses Zentrums, das aus dem Zusammenschluß archäologischer, historischer, philologischer und theologischer Fächer entstand, die sich als Teil der Altertumswissenschaften verstehen. Allerdings wurde dieses Spektrum erweitert durch Vertreter der Religionswissenschaft, die zugleich ausgewiesene Spezialisten für Religionen im Altertum sind, durch Jan Bremmer und Bernhard Maier, sowie durch den Althistoriker Peter Funke.¹⁹

19 Der Vortrag von Peter Funke behandelte am Beispiel der pyläisch-delphischen Amphiktyonie die Multifunktionalität überregionaler Heiligtümer des klassischen und hellenistischen Griechenlands im Spannungsgefüge von Abgrenzung und Integration; vgl. dazu auch die methodischen Vorüberlegungen bei Funke 2009.

Der folgende Überblick soll den Inhalt des Bandes vergegenwärtigen, indem er den Inhalt der einzelnen Beiträge knapp zusammenfaßt. Ausgenommen bleibt allein das von JAN BREMMER verfaßte Nachwort, das die im folgenden referierten Beiträge aus religionswissenschaftlicher Sicht kommentiert. Am Anfang steht ein Beitrag des Prähistorikers ANDREAS PASTOORS, der sich mit Bilderhöhlen aus der jüngeren Altsteinzeit (sogenanntes Jungpaläolithikum, ca. 40.000 bis 12.000 v. Chr.) beschäftigt. Er wendet sich gegen die von Henri Breuil (1867–1961), dem „Papst der Prähistorie“ (Jacques Arnould), begründete, lange Zeit vorherrschende und noch nicht überwundene Annahme, solche Höhlen, die seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert vor allem in Frankreich und Spanien entdeckt wurden, könnten allein aus dem Grund, daß sie bildliche Darstellungen aufweisen, als Heiligtümer charakterisiert werden, während bilderlose Höhlen grundsätzlich als Wohnhöhlen anzusprechen seien. Da die Interpretation von Bildern beim Fehlen schriftlicher Zeugnisse der Willkür der Interpreten ausgeliefert ist, schlägt er vor, die Funktion solcher Höhlen anhand von Spuren zu analysieren, deren Deutung in höherem Maße objektivierbar ist: Feuerspuren, Abdrücke im plastischen Untergrund, Fundkonzentrationen, Konstruktionen, Deponierungen, Rohmaterial-Gewinnung, Bestattungen. Die Musterung einschlägiger Befunde ergibt, daß die Bilderhöhlen in vielfältiger Weise genutzt wurden und sich in dieser Hinsicht nicht von anderen Höhlen unterscheiden. Spuren, für die eine profane Erklärung weniger plausibel ist, finden sich nur selten. Dabei handelt es sich um Objekte, die in Spalten und Nischen der Höhlenwände in einer Weise deponiert wurden, daß sie nicht ohne weiteres wiedergefunden und genutzt werden konnten. Da auch die Bilder lediglich das in der gegenständlichen Darstellung von Objekten enthaltene Wissen über die Lebenswelt, nicht aber den ihnen zugeschriebenen Sinn preisgeben, sollten Bilderhöhlen, so folgert Pastoors, nicht mehr per se als Kulträume angesprochen werden.

Die Prähistorikerin DORIS MISCHKA geht der Frage nach, ob eine merkwürdige Steinsetzung, die von dem gelehrten Pfarrer Rudolf Herold kurz vor dem 1. Weltkrieg in Kosbach bei Erlangen entdeckt wurde und von ihm als „Kosbacher Altar“ angesprochen wurde, tatsächlich als Kultanlage zu deuten ist. Die kleine, annähernd quadratische Steinsetzung kann in die frühe Latènezeit (450–380 v. Chr.) datiert werden; sie besteht aus einem Steinpflaster und ist durch Ecksteine unterschiedlicher Höhe eingefast. In der Mitte steht ein Pfeiler. Weshalb Herold den Befund als Altar deutete, läßt sich heute nicht mehr rekonstruieren, zumal genaue Parallelen bis heute nicht gefunden wurden. Auch eine Nachgrabung im Jahre 1979 führte nicht zu einer gesicherten Interpretation. Mischka untersucht den Kontext der Steinsetzung, die am Rand eines Grabhügels errichtet wurde, der über Jahrhunderte hinweg und bis in die frühe Latènezeit hinein genutzt wurde, und erörtert verschiedene Deutungsmöglichkeiten: Altar, Abdeckung eines Grabes, Teil eines Grabgartens, Überrest einer Wegepflasterung oder der Umrandung eines Grabhügels sowie schließlich Vorplatz eines Grabhügels. Mischka macht darauf aufmerksam, daß sich Pfeiler in sepulkralen Kontexten auch im etruskischen Bereich finden lassen – dort als Cippi bezeichnet –, und schlägt aufgrund dieser Übereinstimmung vor, die Pfeiler in Kosbach als Import aus Etrurien zu deuten: Der sogenannte Kosbacher Altar wäre demnach Teil einer Grabanlage. Diese Deutung impliziert die

Immigration einer Personengruppe aus dem Süden, die ihren Brauch nach Kosbach importierte, ihn aber aufgrund äußeren Drucks und/oder wegen ihrer geringen Größe und mangelnden Geschlossenheit nicht verbreiten konnte.

Pastoors und Mischka arbeiten in ihren Beiträgen die methodischen Schwierigkeiten heraus, auf welche die archäologische Forschung stößt, wenn sie materielle Überreste analysiert, deren Kontext nicht aus anderen Quellen erschlossen werden kann. Der Indogermanist NORBERT OETTINGER geht bei seiner Analyse hingegen von Texten aus, um die Frage zu beantworten, welche Rolle Flüsse in der Religion der Hethiter spielten. Flüsse wurden, wie Oettinger aufzeigt, nicht nur als Grenze, sondern auch als Verbindung zweier Räume aufgefaßt, konnten aber auch das gedankliche Zentrum eines Raums bilden. In jeder dieser drei konzeptionellen Funktionen wurde der Fluß als übernatürliches Wesen vorgestellt, mit dem Menschen durch kultische Handlungen kommunizieren können. So erzählt eine Legende, die im 13. Jahrhundert v. Chr. aufgezeichnet wurde, daß König Sargon von Akkad vor der Überschreitung eines Flusses diesem einen Stier und sieben Schafe opferte. In einem Ritualtext wird beschrieben, wie sich ein Priester im Namen der Stadt Nerik an den Flußgott Marassanta wendet, um den Wettergott Tarhunt aus der Unterwelt hervorzuholen. Dabei verweist der Priester darauf, daß der Wettergott dem Flußgott nicht nur befohlen habe, sein Bett niemals zu verlassen, sondern auch ihm selbst keinen Durchzug zu gewähren, falls er einmal in die Unterwelt auswandern wolle. Als Zentrum eines Raums erscheint ein Fluß in einem Ritualtext, in welchem der Körper eines Kindes mit einem Flusstal parallelisiert wird: Ein Flußtal trocknet aus, weil der Flußgott es verläßt, und alle seine Bewohner werden dadurch „gebunden“. Diese Bindung wird wieder „gelöst“, als der Flußgott auf Befehl einer übergeordneten Gottheit zurückkehrt. Dementsprechend soll eine Ritualexpertin alle Körperteile eines Kindes, die aufgrund von Krankheit oder Schwäche als „gebunden“ gelten, beschwören, sich wieder zu „lösen“. Oettinger interpretiert dieses Ritual als „profanisieren“, auf seine Basisstruktur reduzierten Mythos, der die Zuversicht nähren sollte, das „Gebundensein“ eines Kindes könne in derselben Weise rückgängig gemacht werden wie die Trockenheit eines Flußtals. Es sei vorzugsweise an einem Flußlauf, sonst aber in einem Flußtal vollzogen worden, der sich dadurch in einen Kultraum verwandelt habe.

Der Religionswissenschaftler und Keltologe BERNHARD MAIER stellt in seinem Beitrag über „Kulträume der frühen Kelten“ literarische Zeugnisse und archäologische Befunde gegenüber. Dabei versteht er unter Kelten alle Völker, die von griechischen und lateinischen Autoren als Kelten, Galater oder Gallier bezeichnet werden, sowie diejenigen, die mit hoher Wahrscheinlichkeit eine Sprache verwendeten, die von der modernen Sprachwissenschaft als keltisch klassifiziert wird. Maier betont, daß die Aussagekraft der literarischen Überlieferung heute geringer eingeschätzt wird, als das früher der Fall war, weil die Aussagen der griechischen und lateinischen Autoren zu diesem Thema nicht nur punktuell und fragmentarisch sind, sondern auch oftmals unter dem Verdacht stehen, nicht auf ethnographischem Wissen zu fußen, sondern literarische Topoi zu reproduzieren. Über die Art und Weise, wie keltische Heiligtümer von ihrer Umgebung abgegrenzt waren, macht die literarische Überlieferung keinerlei Angaben. Immerhin ist mehrfach bezeugt, daß kelti-

sche Heiligtümer außerhalb von Siedlungen, in Hainen und auf Inseln, gelegen waren. Die Aussagen über Götterbilder sind jedoch widersprüchlich und auch wegen ihres topischen Charakters von zweifelhafter Glaubwürdigkeit. Dagegen berichten mehrere Gewährsmänner übereinstimmend, daß in keltischen Heiligtümern Weihgaben deponiert wurden. Aus dem Werk des augusteischen Geographen Strabon (12, 5, 1) und einer gallischen Inschrift (in griechischen Buchstaben) läßt sich erschließen, daß das Altkeltische mit *nemeton* über ein eigenes Wort für das Heiligtum verfügte. Im Gegensatz zu den literarischen Zeugnissen hat sich die Zahl der archäologischen Befunde im letzten halben Jahrhundert stark vermehrt und wächst weiterhin an. Dieser Zuwachs an Informationen läßt, wie Maier aufzeigt, deutlich erkennen, daß sich hinter dem primär sprachlich definierten Sammelbegriff „keltisch“ auch und gerade „im Hinblick auf die kultische Nutzung des Raumes eine ausgeprägte regionale Vielfalt verbirgt, die nicht leicht auf einen Nenner zu bringen ist“. Das Bild, das sich aus den archäologischen Befunden ergebe, decke sich nur teilweise mit den Aussagen antiker Schriftsteller, ja es laufe ihnen teilweise geradezu entgegen. Maier hebt zudem hervor, daß archäologische Forschungen unser Wissen über Opferriten und Weihgaben stark vermehrt haben, dagegen bislang keine Aufschlüsse über die Strukturierung des Raumes und deren religiöse Motivation gewähren.

Die Heiligtümer des israelitischen Staatskultes bilden den Gegenstand des Beitrags des Alttestamentlers HENRIK PFEIFFER. Der biblischen Erzählung (1. Kön. 12, 25–33) zufolge gründete Jerobeam I., der erste König Israels (927–907 v. Chr.), an der nördlichen und südlichen Grenze seines Herrschaftsgebiets Heiligtümer, indem er in Bethel und Dan Höhenhäuser erbaute und in diesen Bilder von Jungstieren aufstellte. Pfeiffer interpretiert diesen Bericht als „kultpolemisches Pamphlet“, das die beschriebenen Kultreformen aus jüdischer Perspektive als Erbsünde der Könige Israels deute. Diese Polemik setze die im „Deuteronomium“ propagierten Prinzipien der Kulteinheit und Kultreinheit voraus und könne daher frühestens im 7. Jahrhundert entstanden sein. Gleichwohl lassen sich aus dem biblischen Bericht, der Königsannalen des Nordreichs verarbeite, ein glaubwürdiger Kern herauschälen, der aus vor-deuteronomistischer Zeit stamme. Freilich sei die Gründung der Heiligtümer in Bethel und Dan Jerobeam I., der seine Herrschaft noch keineswegs bis nach Dan ausdehnen konnte, erst nachträglich zugeschrieben worden, um den kultischen Frevel mit der politischen Spaltung zu synchronisieren. In Wahrheit habe erst Jerobeam II. (787–747 v. Chr.) diese Grenzheiligtümer gegründet, in dessen Regierungszeit in Dan eine Stadt mit Heiligtum entstand. In der Residenzstadt Samaria habe es allerdings bereits unter der Dynastie der Omriden ein Heiligtum gegeben, das dem Jerusalemer Zion funktional entsprach. Der offizielle, im Auftrag des Königs ausgeübte Kult war im Nordreich demnach ursprünglich wie im Südreich auf die Residenz beschränkt. Wie Hos. 8, 4–6 erkennen lasse, habe man auch in Samaria Jahwe im Bilde eines Stieres verehrt. Diese Rekonstruktion läßt ein neues Bild der Religionsgeschichte des Nordreichs und der Kultpolitik seiner Könige entstehen: Pfeiffer hebt hervor, daß die Einrichtung von Heiligtümern in Dan und Bethel der Legitimation und Integration neu erworbener Gebiete diene, und äußert die Vermutung, daß die Inbesitznahme dieser Gebiete durch eine Prozession

nach Dan in festen Abständen symbolisch wiederholt wurde, wobei die Exodusformel in 1. Kön. 12, 28 als eine Art Kultruf gedient haben könnte. Ein Umgangsritus hätte dann die beiden Grenzheiligtümer miteinander verknüpft. Am Ende des Beitrags stehen Überlegungen zu den historischen Ursprüngen der radikalen Kultpolemik bei dem Propheten Hosea, die dem „Deuteronomium“ um mindestens ein Jahrhundert vorausliegt. Pfeiffer formuliert die Hypothese, daß der Glauben an die Präsenz Jahwes in den Heiligtümern des Staatskults nachhaltig erschüttert wurde, als Dan 732 v. Chr. in die Hände der Assyrer fiel und das Nordreich auf einen kleinen Reststaat um die Stadt Samaria zusammenschrumpfte.

Der klassische Archäologe ANDREAS GRÜNER untersucht in seinem Beitrag die Bedeutung akustischer Phänomene für die Markierung von Kulträumen. Dabei geht er von der Beobachtung aus, daß Töne in Rom ein fester Bestandteil vieler kultischer Handlungen waren; beim Opfer an Iuppiter Optimus Maximus auf dem Kapitol war die Mitwirkung eines Flötenspielers (*tibicen*) unerlässlich. Diese Kultmusik ist als solche freilich unwiederbringlich verloren. Wie Grüner hervorhebt, existierte in römischen Heiligtümern „eine ganz spezifische soundscape, ein Gemisch aus Sprache, Musik, akzidentuell menschlichen und natürlichen Geräuschen“, die jedoch für uns nicht mehr rekonstruierbar ist. Im Gegensatz zu den akzidentuellen Geräuschen, die spurlos verschwunden sind, haben die intentionalen Geräusche sich jedoch in Bildern und Texten niedergeschlagen. Grüner arbeitet heraus, daß die sakrale Musik einen Klangraum erzeugte, der zwar einerseits eine Grenze nach Außen zog, aber andererseits über das Heiligtum hinausreichte und auch nicht immer ortsfest war. Ihre Deutung hing (auch) von der räumlichen Position des Rezipienten ab. Das Kapitol im besonderen war zudem ein Raum, in welchem akustischen Ereignissen, die als Vorzeichen gedeutet werden konnten, besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde; die Sensibilität für Klänge und Geräusche war hier besonders hoch. Diese hohe Sensibilität für akustische Phänomene zeichnet aber auch Opferdarstellungen der römischen Kaiserzeit aus. Ihre Analyse zeigt, wie die akustischen Zeichen, die Opfer begleiteten, in visuelle Zeichen umgesetzt wurden: Zum einen suggerierten die Künstler durch die Darstellung von Musikern und Instrumenten eine musikalische soundscape, um die Botschaft eines Bildes zu verstärken. Zum anderen setzten sie bei der Darstellung von Kulthandlungen, die als exotisch galten, bestimmte Musikinstrumente wie Sistrum, Tamburin oder Zymbel ein, um den spezifischen Charakter eines Kultes hervorzuheben. Die visuelle Darstellung musikalischer Aspekte erleichtert so einerseits die Deutung des religiösen Kontexts. Andererseits evozierte sie die Erinnerung an eine bestimmte soundscape und appellierte dadurch an Emotionen, die durch diese Klänge und Geräusche ausgelöst wurden. Akustische Imagination und ikonographische Merkmale verstärkten sich auf diese Weise gegenseitig.

Die wechselvolle Geschichte Daphnes als Kultraum bildet den Gegenstand des Beitrags des Althistorikers HANS-ULRICH WIEMER. König Seleukos I. (301–281 v. Chr.) weihte in einem Hain nahe der von ihm selbst gegründeten Stadt Antiocheia ein Heiligtum für Apollon und ließ darin einen monumentalen Ringhallentempel errichten, der bis zum Jahre 362 n. Chr. intakt war. Wiemer beschäftigt sich zum einen mit der Frage, wie sich die Funktion und der Stellenwert dieses Heiligtums im

Laufe seiner fast siebenhundertjährigen Geschichte veränderte. Zum anderen zeichnet er die Reaktionen nach, welche die Zerstörung des Tempels und das Ende des Opferkultes bei Heiden und Christen hervorrief, und fragt, wie sich das Ende des Opferkultes auf den Kultraum Daphne auswirkte. Wie Wiemer aufzeigt, war das Apollon-Heiligtum von Daphne eine königliche Gründung und stand unter königlicher Verwaltung, bis Pompeius im Jahre 64 v. Chr. die Herrschaft der Seleukiden beendete. Für die Stadt Antiocheia war daher in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens nicht Apollon, sondern Zeus der wichtigste Gott. Diese Konstellation änderte sich, als Daphne zu Beginn der Kaiserzeit unter städtische Verwaltung kam: Das Apollon-Heiligtum überflügelte nun die in der Stadt gelegenen Heiligtümer. Im frühen 3. Jahrhundert n. Chr. erhielt es jedoch Konkurrenz durch die antiochenischen Olympien, ein penterisches Fest, das in Daphne zu Ehren des Zeus Olympios gefeiert wurde. Das Programm der Olympien verknüpfte die Stadt mit ihrem Vortort. Das Apollon-Heiligtum hingegen hatte seine Funktion als Orakel bereits unter Hadrian eingebüßt. Wiemer weist auf lokale Münzprägungen hin, die belegen, daß die der sakrale Charakter Daphnes seit der Mitte des 3. Jahrhunderts erneut akzentuiert wurde; Kaiser Maximinus Daia (311–313) propagierte den Apollon von Daphne sogar als Symbol des Kampfes gegen das Christentum. Der Umschwung kam mit Constantins des Großen Sieg über Licinius (324). Als Kaiser Julian 362 nach Antiocheia kam, war der öffentliche Kult Apollons bereits zum Erliegen gekommen; der Versuch einer Reaktivierung mißlang. Als das Apollon-Heiligtums niederbrannte, gerieten die Heiden in Erklärungsnot; es folgte eine Polemik, die von Wiemer eingehend analysiert wird: Während Julian und Libanios mit dem Problem rangen, wie der Tempelbrand mit dem Glauben an allmächtige Götter zu vereinbaren sei, deutete Johannes Chrysostomos ihn als Beweis der überlegenen Macht des Märtyrers Babylas, der wenige Jahre früher in der Nähe bestattet worden war. Bis in die Mitte des 5. Jahrhunderts hinein erzählen christliche Autoren das Ereignis als Beweis für die Ohnmacht der heidnischen „Dämonen“. Wiemer argumentiert weiter, daß das Ende des Opferkultes zwar die Desakralisierung Daphnes zum Abschluß geführt, den Ort aber keineswegs unmittelbar in einen christlichen Kultraum verwandelt habe: Eine Kirche entstand dort erst nach dem Jahr 507; die mit den Olympien verbundenen Massenspektakel dauerten bis zum Jahre 520.

Der Neutestamentler LUKAS BORMANN unterzieht in seinem Beitrag die verbreitete Auffassung, die ersten Christen hätten sich in der Regel in privaten Häusern versammelt, einer grundsätzlichen Kritik. Bormann versteht die ersten christlichen Gemeinden als Teil einer religiösen Sondergruppe, die sich von ihrer jüdischen Umwelt vor allem durch die Bereitschaft unterschied, auch Nicht-Juden aufzunehmen; aus diesem Grund sei diese Sondergruppe als Konversionsgemeinschaft zu charakterisieren. Die religiöse Praxis dieser Konversionsgemeinschaft war nicht an natürliche Merkmale oder sakrale Gebäude gebunden; sie vollzog sich vielmehr in einem sozialen Raum, der durch Handlungen und Sprechakte konstituiert wurde. Die frühesten Quellen, die Paulusbriefe und die „Apostelgeschichte“, machen keine konkreten Angaben über die Orte, die dafür als geeignet galten. Da die ersten Christen in ihrer Umwelt auf Ablehnung und Anfeindungen gestoßen seien, sei aber davon auszugehen, daß sie repräsentative Räume mieden, die öffentliche Aufmerk-

samkeit erregt hätten. Stichhaltige Indizien für die in der Forschung behauptete Bevorzugung privater Häuser als Versammlungslokale gebe es jedoch nicht. Zunächst einmal fehle ein eigener Begriff für die „Hauskirche“, da die häufig mit „Hausgemeinde“ wiedergegebene Wendung *kat' oikon ekklesia* bei Paulus eben kein abstrakter Begriff sei, sondern eine konkrete Ortsbestimmung enthalte: „die sich im Haus des/der N.N. versammelnde Gemeinde“. Auch könne keine Rede davon sein, daß schon im 1. Jahrhundert n. Chr. eine geprägte Formel für die Konversion ganzer Haushalte existiert habe. Die in den echten Paulusbriefen bezeugten Beispiele von Häusern, in denen sich Christen versammelten – drei an der Zahl –, reichten aber nicht aus, um die Vermutung zu rechtfertigen, daß die ersten Gemeinden grundsätzlich Hausgemeinden gewesen seien, deren soziale Struktur derjenigen patriarchalischer Häuser entsprochen habe. Bormann weist daher die in der Forschung verbreitete Vorstellung zurück, das Haus habe den topographischen und sozialen Raum gebildet, in welchem die ersten Gemeinden sich entwickelten. Weder sei die Konversion eines Hausvorstands die notwendige Voraussetzung für diejenige seiner Hausgenossen gewesen, noch seien ausschließlich Privathäuser als Versammlungslokale genutzt worden; vielmehr hätten diesem Zweck auch Handwerkeranwesen und angemietete Räume in Wirtshäusern gedient. Die räumlichen Konstellationen waren nach Bormann also vielfältig, boten aber kaum Möglichkeiten für eine repräsentative Gestaltung. Er argumentiert weiter, daß repräsentativ gestaltete Räume der religiösen Praxis auch nicht entsprochen hätten, weil die grundlegenden Kulthandlungen – das gemeinschaftliche Essen und Trinken – weder besondere Utensilien erforderten noch auf die Darstellung und Bestätigung von sozialen Hierarchien gerichtet waren. Vielmehr habe das kultische Mahl die Gruppe strukturiert, indem es ihre Mitglieder synchronisierte.

Die Kirchenhistorikern ANNETTE VON STOCKHAUSEN arbeitet heraus, wie Jerusalem seit dem 4. Jahrhundert zum Ort einer liturgischen Inszenierung der christlichen Heilsgeschichte wurde: Die Mosaikkarte von Madaba, auf der Jerusalem um die Mitte des 6. Jahrhunderts als „die heilige Stadt“ (*hê hagia polis*) bezeichnet wird, markiert den vorläufigen Abschluß einer Entwicklung, die mit den von Constantin dem Großen finanzierten Kirchenbauten im „Heiligen Land“ begann. Zuvor hatte die nach dem gescheiterten Bar Kochva-Aufstand als Aelia Capitolina neu gegründete Stadt den Charakter einer römischen Kolonie mit den üblichen Kulturen römischer Götter getragen. Bereits Eusebios von Cäsarea hebt hervor, daß Constantin diese Kirche an den Stätten der Heilsgeschichte errichten ließ, aber erst Bischof Kyrillos von Jerusalem bezeichnet die Orte, an denen sich die Heilsgeschichte ereignet hat, ihrerseits als „heilig“ (in seinen „Taufkatechesen“ aus dem Jahre 351). Da die Christen zu dieser Zeit noch nicht die Mehrheit der Bevölkerung Jerusalems stellten, begründete Kyrillos die Notwendigkeit des Taufunterrichts mit der Notwendigkeit, gegenüber Heiden und Juden Rechenschaft über den eigenen Glauben ablegen zu können. Im „Reisebericht“ der Pilgerin Egeria vom Ende des 4. Jahrhunderts wird die Entstehung einer Stationsliturgie greifbar, welche die Orte der Heilsgeschichte durch Prozessionen miteinander verknüpfte. Dabei wechselte die Gemeinde sowohl im Kreislauf der täglichen Gebetszeiten als auch im Laufe des Kirchenjahres mehrfach ihren Versammlungsort, um den Gottesdienst jeweils dort

zu begehen, wo sich das Ereignis, dessen man gedenken wollte, einst abgespielt haben sollte. Die Liturgie verortete also historische Ereignisse und verwandelte Jerusalem dadurch in eine Kultlandschaft, die zugleich Erinnerungslandschaft war. Besonders intensiv war die kultische Verknüpfung von Kulträumen an Epiphantias (6. Januar) und Ostern sowie am Jahrestag der Einweihung der Grabeskirche (13. September), wenn die Hauptgottesdienste in einer festen Reihenfolge jeweils an unterschiedlichen Orten begangen wurden. Diese Prozessionen bezogen auch den Raum zwischen den einzelnen Stationen ein, denn auf dem Weg von einer Station zur nächsten sang man unter Anleitung des Bischofs Hymnen und rezitierte antiphonal Psalmen. Das emotionale Erlebnis stärkte die kollektive Identität der teilnehmenden Personen. Von Stockhausen argumentiert, daß diese „Historisierung“ der Liturgie durch die Funktionen zu erklären sei, die sie erfüllt hätten: Erstens habe der körperliche Kontakt mit den Orten der Heilsgeschichte die Gläubigen in der Hoffnung auf ihr persönliches Seelenheil bestärkt, zweitens habe die Teilnahme an der Stationsliturgie ihnen Wissen über den Inhalt der christlichen Heilsbotschaft vermittelt, und drittens hätten die Prozessionen der Christen den christlichen Anspruch auf die Stadt demonstriert und dadurch gegenüber Heiden und Juden zugleich einschüchternd und werbend gewirkt.

Der Kirchenhistoriker HANNS CHRISTOF BRENNECKE beschäftigt sich mit dem Wandel der Semantik christlicher Kultgebäude zwischen dem 1. und dem 4. Jahrhundert n. Chr. Er zeigt auf, daß der Raum, in welchem Christen Gottesdienst feierten, bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts niemals mit einem der geläufigen lateinischen oder griechischen Worte für Tempel oder Heiligtümer bezeichnet wurde. Auch wenn die „Apostelgeschichte“ erkennen läßt, daß die älteste christliche Gemeinde in Jerusalem zunächst weiterhin am Tempelkult teilnahm, übt ihr Verfasser in der „Stephanusrede“ (Apg. 7, 43–50) massive Kritik daran. Paulus betont in den Briefen an die Korinther, daß der wahre Tempel Christus und die Versammlung seiner Anhänger sei. Dementsprechend wurde das Wort für die Gemeinde der Gläubigen (*ekklesia*) auf den Raum übertragen, in welchem sich die Gläubigen versammelten. Eine ähnlich Entwicklung vollzog sich nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem im Jahre 70 n. Chr. auch im Judentum; dort fand das Wort *synagogê* zunächst für die Versammlung und dann auch für deren Ort Verwendung. Die Räume, in denen sich die Christen der ersten drei Jahrhunderte versammelten, dienten jedoch keineswegs ausschließlich kultischen Zwecken und galten daher nicht als sakrale Räume. Die heidnische Umwelt sah im Fehlen von Götterbildern, Altären und Tempeln den Ausdruck einer atheistischen und antisozialen Gesinnung der Christen. Philosophen wie Kelsos verwendeten es als Argument in der antichristlichen Polemik. Umgekehrt bestritten christliche Apologeten wie Origenes, Tertullianus, Minucius Felix, Arnobius und Lactantius niemals den Tatbestand als solchen, sondern lediglich seine Bewertung. Der erste christliche Autor, der die heidnische Terminologie für Kulträume auf ein christliches Versammlungsgebäude übertrug, war Eusebios von Cäsarea, der in der zwischen 314 und 320 verfaßten Festrede zur Einweihung einer „Kirche“ in Tyros wiederholt von einem „Tempel“ (*neôs*) Gottes spricht. In der bald nach 337 verfaßten „Vita Constantini“ steht dieses Wort dann gleichberechtigt neben Begriffen wie „Gebetsraum“ (*proseuktêrion*) oder „Haus

Gottes“ (*oikos theou*). Brennecke unterstreicht, daß der terminologische Wandel mit dem Beginn staatlicher Förderung des Christentums durch Constantin den Großen zusammenfiel, und folgert daraus, daß die „Konstantinische Wende“ in sehr kurzer Zeit „eine völlig neue Einstellung der christlichen Kirche zum Kultbau“ herbeigeführt habe. In der Folge habe sich der Raum des christlichen Kults dann allerdings tatsächlich zu einem Tempel mit allen Merkmalen eines solchen entwickelt.

LITERATUR

- Bell 2009 = Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 2. Aufl., Cambridge 2009. (1. Aufl. 1997)
- Bichler/Rollinger 2014 = Reinhold Bichler/Robert Rollinger, *Herodot*, 3. Aufl., Hildesheim 2014. (1. Aufl. 2000)
- Colpe 1977 = Carsten Colpe (Hrsg.), *Die Diskussion um das Heilige (Wege der Forschung 305)*, Darmstadt 1977.
- Colpe 1980 = Carsten Colpe, Theoretische Möglichkeiten zur Identifizierung von Heiligtümern und Interpretation von Opfern in ur- und parahistorischen Epochen, in: ders., *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstration ihrer Unterscheidung*, München 1980, 138–162.
- Colpe 1993a = Carsten Colpe, heilig (sprachlich), in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe III* (1993) 74–80.
- Colpe 1993b = Carsten Colpe, Das Heilige, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe III* (1993) 80–99.
- Dihle 1988 = Albrecht Dihle, Heilig, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 14 (1988) 1–63.
- Donati u. a. 2004 = Luigi Donati u. a., Il sacrificio nel mondo etrusco, in: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum I* (2004) 135–182.
- Durkheim 1912 = Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912.
- Egelhaaf-Gaiser 2001 = Ulrike Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 2)*, Stuttgart 2001.
- Eliade 1954 = Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York 1954.
- Elsas 1998 = Christoph Elsas, Kultort, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV* (1998) 32–43.
- Funke 2009 = Peter Funke, Integration und Abgrenzung. Vorüberlegungen zu den politischen Funktionen überregionaler Heiligtümer in der griechischen Staatenwelt, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 11 (2009) 285–297.
- Fyntikoglou u. a. 2005a = Vassilis Fyntikoglou u. a., Das römische Gebet, in: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum III* (2005) 151–179.
- Gehlen 1998 = Rolf Gehlen, Raum, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 4* (1998) 377–398.
- Haake/Jung 2011 = Matthias Haake/Michael Jung (Hrsg.), *Griechische Heiligtümer als Erinnerungsorte. Von der Archaik bis in den Hellenismus. Erträge einer internationalen Tagung in Münster, 20.–21. Januar 2006*, Stuttgart 2011.
- Haaland/Haaland 2011 = Randi Haaland/Gunnar Haaland, Landscape, in: *Insoll* 2011, 24–37.
- Halbwachs 1941 = Maurice Halbwachs, *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, Paris 1941.
- Heiler 1969 = Friedrich Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, ND München 1969 (1. Aufl. 1919).
- Heiler 1979 = Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, 2. Aufl., Stuttgart 1979. (1. Aufl. 1961)

- Hermay u. a. 2004 = Antoine Hermay u. a., Les sacrifices dans le monde grec, in: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum I* (2004) 59–134.
- Huet u. a. 2004 = Valérie Huet u. a., Les sacrifices dans le monde romain, in: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum I* (2004) 183–235.
- Insoll 2011a = Timothy Insoll (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford 2011.
- Insoll 2011b = Timothy Insoll (Hrsg.), Sacrifice, in: Insoll 2011a, 150–165.
- Jakov u. a. 2005 = Daniel Jakov u. a., Das Gebet bei den Griechen, in: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum III* (2005) 105–141.
- Kossatz-Deissmann 2005 = Anneliese Kossatz-Deissmann, Darstellungen von Kultorten: Zur Ikonographie sakraler Stätten in der antiken Bildkunst, in: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum IV* (2005) 363–408.
- Lang 1993 = Bernhard Lang, Kult, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe III* (1993) 474–488.
- Lanczkowski/Dellermann 1985 = Günter Lanczkowski/Diether Dellermann, Heilige Stätten, in: *Theologische Realenzyklopädie 14* (1985) 672–683.
- Lanczkowski/Dellermann/Latke 1985 = Günter Lanczkowski/Diether Dellermann/Michael Latke, Heiligkeit I–III, in: *Theologische Realenzyklopädie 14* (1985) 695–712.
- Lefebvre 2001 = Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, 4. Aufl., Paris 2001. (1. Aufl. 1974)
- Lang 1998 = Bernhard Lang, Ritual/Ritus, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV* (1998) 442–458.
- Maggiani u. a. 2005a = Adriano Maggiani u. a., La preghiera in Etruria, in: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum III* (2005) 142–150.
- Nenci/Reverdin 1990 = Giuseppe Nenci/Olivier Reverdin (Hrsg.), *Hérodote et les peuples non grecs (Entretiens sur l'antiquité classique 35)*, Vandoeuvres – Genf 1990.
- Otto 1917 = Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917.
- Scarre 2011 = Chris Scarre, Monumentality, in: Insoll 2011a, 9–23.
- Scheer 2000 = Tanja Scheer, *Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik (Zetemata. Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft 105)*, München 2000
- Seebaß/Stemberger/Young 1995 = Horst Seebaß/Günter Stemberger/Frances M. Young, Opfer I–IV, in: *Theologische Realenzyklopädie 25* (1995) 258–277.
- Seiwert 1998 = Hubert Seiwert, Opfer, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV* (1998) 269–284.
- Sinn u. a. 2005 = Ulrich Sinn u. a., Kultorte: Griechenland, in: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum IV* (2005) 1–127.
- Torelli u. a. 2005 = Mario Torelli u. a., Luoghi di culto: mondo etrusco, italico e romano, in: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum IV* (2005) 128–361.
- Verhoeven 2011 = Marc Verhoeven, The Many Dimensions of Ritual, in: Insoll 2011a, 115–132.
- Weber 1904 = Max Weber, Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904), in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, 146–214.