Zeitschrift: Hefte des Archäologischen Seminars der Universität Bern

Herausgeber: Archäologisches Seminar der Universität Bern

Band: 4 (2001)

Artikel: Pepaideumenoi am "Ort des Heiligen" : euergetische Initiativen und Kommunikationsformen in griechischen Heiligtümern zur Zeit der Zweiten Sophistik

Autor: Galli, Marco

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-521249

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

MARCO GALLI

PEPAIDEUMENOI AM 'ORT DES HEILIGEN': EUERGETISCHE INITIATIVEN UND KOMMUNIKATIONSFORMEN IN GRIECHISCHEN HEILIGTÜMERN ZUR ZEIT DER ZWEITEN SOPHISTIK*

»Il n'y a pas de groupement fort sans la solidarité du sacré et du secret qui préserve la singularité de la confrérie, sa tension morale e sa fidélité.«
(R. Turcan, Les cultes orientaux dans le monde romain, 1989, 24.)

Das ἱερόν als Gedächtnisort: Die literarische Perspektive der Zweiten Sophistik

Bereits im 2. Jh. n. Chr. konnte ein interessierter Beobachter und Interpret wie Pausanias die ethnologisch-kulturellen Eigenheiten griechischer Sakralstätten deutlich erkennen und ein gelehrtes Publikum auf ihre Bedeutung aufmerksam machen[1]. Seine besondere Wahrnehmung der sakralen Landschaft geht über eine deskriptive oder rein historische Einordnung hinaus[2]. Sowohl in den berühmten panhellenischen als auch in den ländlichen, etwas abgelegeneren Heiligtümern betrachtet Pausanias die baulichen Zeugnisse als das lesbare Zeichen einer historischen und kulturellen Kontinuität. Nicht nur die einzelnen Denkmäler, sondern vor allem die Vielfältigkeit ritualisierter Handlungen heben den sakralen und kommemorativen Charakter griechischer Heiligtümer unmittelbar hervor[3].

Die Bedeutung der Kultorte ist in Form der Feste, Prozessionen und Agone vielfach lebendig geblieben. Auch in einigen damals bereits verlassenen Städten, wie beispielsweise in Bryseai in Lakonien, lassen sich einige Anzeichen religiöser Kontinuität fassen[4]. In dieser Hinsicht besitzen die Inhalte mythischer Vergangenheit und ihr kultisches Begängnis offenbar eine identitätsstiftende Funktion für das Kollektiv[5]. Das

*Für Gespräche und Diskussionen danke ich H. v. Hesberg, D. Boschung und S. E. Katakis. Besonders bedanken möchte ich mich bei Dipl.-Ing. Architekt D. Dinelli für die Abzeichnungen aus Kavvadias und bei P. Gross für die photographische Dokumentation.

[1] Zu den griechischen Heiligtümern während der Kaiserzeit s. den letzten Forschungsstand bei D. Willers in: H.-G. Nesselrath (Hrsg.), Einleitung in die griechische Philologie (1997) 668 f.; zum Erscheinungsbild sakraler Topographie in römischer Zeit grundlegend S. E. Alcock, *Graecia Capta.* The Landscapes of Roman Greece (1993) bes. 172 ff.; s. auch dies., Minding the Gap in Hellenistic and Roman Greece, in: S. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece (1997) 247–261. Einen historischen Gesamtüberblick zur Provinz Achaia liefert G. W. Bowersock in: F. Vittinghoff (Hrsg.), Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte in der römischen Kaiserzeit (1990) 639 ff.

[2] Zu den Denkmälern und Orten der *periegesis* als Manifestationen des kulturellen Gedächtnisses s. vor allem S. E. Alcock, Landscapes of Memory and the Authority of Pausanias, in: J. Bingen (Hrsg.), Pausanias Historien. Entretiens Fondation Hardt 41 (1996) 241 ff. Zur Bildung von Gedächtnisorten bei Pausanias vgl. auch S. Goldmann, Topoi des Geenkens. Pausanias' Reise durch die griechische Gedächtnislandschaft, in: A. Heverkamp – R. Lachmann (Hrsg.), Gedächtniskunst: Raum – Bild – Schrift (1991) 145 ff. Zur Wechselwirkung 'Vergangenheit – Gegenwart' in der ideellen Landschaft der *periegesis* s. E. L. Bowie, Past and Present in Pausanias, ebenda 207 ff.

[3] Zum Heiligtum als Aktions- und Wirkungsraum sozialen und religiösen Handelns s. Alcock, *Graecia Capta* a. O. 172 f. Zur Gestaltung der sakralen Topographie in griechischen Heiligtümern während der römischen Zeit s. dies., Spaced-Out Sanctuaries: The ritual landscape of Roman Greece, in: E. Scott, Theoretical Roman Archaeology: First Conference Proceedings (1993) 155 ff.

[4] Für Bryseai vgl. Paus. 3, 20, 3: »...hier ist noch ein Tempel des Dionysos übrig und eine Statue im Freien. Diejenige im Tempel dürfen nur Frauen sehen, Frauen allein verrichten auch die Opfer im geheimen«; weitere Beispiele in Alcock, Minding a. O. (s. o. Anm. 1) 257 Anm. 21.

[5] Ein besonders anschauliches Beispiel stellt der Kult der Artemis Triklaria und des Dionysos Aisymnetes von Patrai dar: Für die von Augustus neu gegründete Kolonie bilden der als 'uralt' inszenierte Kult beider Gottheiten und das damit verbundene Fest ein wichtiges Zeugnis kollektiver Identität, die aber auf relativ neuen Wurzeln beruht; zum aitiologischen Mythos Paus. 7, 19, 1–20, 2; Fest der Stadtgöttin und Prozession mit dem Kultbild: 7, 20, 8; s. dazu den ausführlichen Kommentar von C. Auffarth in: H. Can-

Zusammenwirken einzelner Komponenten des Rituals ist für Pausanias von grosser Bedeutung. Mit Worten und Gesten sowie mit der Manipulation bestimmter Objekte wird der mythische Kern traditioneller Geschichten in Form ritueller Aufführung rekreiert und in seiner Bedeutung aktualisiert[6].

Mit dem Bild der griechischen Heiligtümer in der *periegesis* sei nun die symbolische Wahrnehmung des sakralen Raums verglichen, von der Philostrat einige Generationen nach Pausanias in der Biographie des Apollonios von Tyana einen Eindruck vermittelt[7]. Die exemplarische Episode findet vor der würdigen Kulisse des Zeus-Heiligtums von Olympia statt. Im Proselyten- und Freundeskreis des Apollonios wird in sokratischer Manier (ἔστι τι πανήγυρις) die Kernfrage nach der Essenz der *panegyris* bzw. nach der Materie (ὕλη) des Festes eingeleitet. Bei dem Begriff *panegyris* sind beide Bedeutungsebenen genau zu beachten: die kollektive Festlichkeit und zugleich der konkrete Ort ritueller Handlungen: »Aber welcher Stoff«, antwortete der Mann, »kann denn einem körperlosen Ding zukommen?«. »Der grösste und mannigfaltigste«, entgegnete Apollonios, »denn da gibt es heilige Haine, Tempel, Rennbahnen, vielleicht eine Bühne und eine ganze Völkerschar, teils aus der Umgebung, teils von jenseits der Grenzen und vom Meere her. Ja,«, fügte er hinzu, »man darf sagen, dass sie auch aus Künsten und Wissenschaften besteht, und zwar sowohl aus der Weisheit als auch aus der Weisheit der Dichter, der beratenden Versammlung, der Gespräche, der gymnastischen Kämpfe und musikalischen Aufführungen, wie sie in Pytho üblich sind«[8].

Diese Aussagen definieren den Moment des kollektiven Begängnisses in seinen zahlreichen Ausdrucksformen und lenken somit den Blick auf den engen Zusammenhang zwischen Ritual und konkreter Gestaltung des sakralen Raums. Dass der sakrale Raum nicht weniger selbstverständlich und unentbehrlich als die Ausgestaltung einer Stadt erscheint, geht aus dem folgenden metaphorischen Vergleich unmittelbar hervor: »Es scheint so, Apollonios«, sagte der andere, »dass die Panegyris nicht nur etwas Körperliches ist, sondern dass sie aus einem noch viel bewundernswerteren Stoff besteht als die Städte; denn sie beruft und versammelt das Würdigste vom Würdigen und das Herrlichste vom Herrlichen«. Die Überlieferung über Apollonios von Tyana bzw. die literarisch kreierte Figur Philostrats gilt als Vorbild für die vielfältigen Interessen und Verhaltensformen, die einen *pepaideumenos* charakterisieren: Lehre und antiquarische Studien, gelehrte *pietas* und Pilgerfahrten sowie asketische Tendenzen und soziales Engagement[9].

Die hier erwähnten Passagen des Pausanias und Philostrat können als exemplarisch für die literarische Produktion der Zweiten Sophistik gelten[10].

Aus den Wertvorstellungen, die sich aus der literarischen Betrachtung ergeben, wird deutlich, dass die kollektive Praxis und der konkrete architektonische Rahmen in ihrem untrennbaren Symbolgehalt zu verstehen sind. Das Verständnis des sakralen Raums als kulturelle Einheit ergab sich bereits für die damaligen Rezipienten aus der Lektüre des baulichen Ensembles in engem Zusammenhang mit den rituellen Handlungen[11].

cik – J. Rüpke (Hrsg.), Römische Reichsreligion und Provinzialreligion (1997) 219–235, bes. 228 ff.

[6] Für den engen Zusammenhang zwischen sakralem Raum, religiösem Handeln und symbolischen Medien ist die beispielhafte Überlieferung zum Heiligtum der Artemis-Eurynome in Arkadien zu erwähnen; Paus. 8, 41, 4–6: »Wo die Wasserläufe zusammenkommen, befindet sich das Heiligtum der Eurynome, heilig seit alters und wegen der Rauheit des Geländes schwer zugänglich (...) Ich war nicht gerade zur Zeit des Festes gekommen und habe daher auch das Bild der Eurynome nicht gesehen. Von den Phigaleern hörte ich, dass goldene Ketten das Holzbild zusammenhalten, und dass es bis zu den Hüften das Bild einer Frau sei, darunter ein Fisch (...)«; zur Haltung des Pausanias als Beobachter und Kultteilnehmer s. Alcock, Minding a. O. (s. o. Anm. 1) 258: »He (Pausanias) was instead an observant participant in contemporary religious practice. His testimony – that in the middle of our apparent 'gap', numerous rural locale were still the focus for active cult – must be accepted«.

[7] Zur Datierung 217–237 n. Chr. s. S. Swain, Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World A.D. 50–250 (1996) 381 mit älterer Literatur; Philostrat als historische Quelle: ders., ClAnt 10, 1991, 148 ff.; zum Autor s. G. Anderson, Philostratus. Biography and Belles Lettres in the Third Century A. D. (1986).

[8] Philostr. VA 8, 18 zitiert nach: Philostrat, Das Leben des Apollonios von Tyana. Griechisch-deutsch, herausgegeben, übersetzt und erläutert von Vroni Mumprecht (1983).

[9] Für den Zusammenhang zwischen *paideia* und sakraler Aura, die den kultivierten Besucher heiliger Stätten prägte, s. zahlreiche Beispiele in: G. Anderson, Sage, Saint and Sophist. Holy Men and their Associates in the Roman Empire (1994).

[10] s. allgemein dazu A. Momigliano, La Storiografia della religione, in: Storia di Roma IV (1989) 899 ff. Zur Sammlung der Quellen und epigraphischer Überlieferung s. demnächst Verf., Pilgrimage as Élite Habitus: Educated Pilgrims in the Sacred Landscape during the Second Sophistic, in: J. Elsner - I. Rutherford, Seeing the Gods: Patterns of Pilgrimage in Antiquity (Oxford University Press, in Vorbereitung).

[11] s. den oben zitierten Passus bei Philostrat; die ideelle Anziehungskraft der Orte war schon den antiken Autoren

Doch entgegen der topischen Behauptung, dass Griechenland unter der römischen Herrschaft lernte ein Museum[12] zu sein, zeichnen sich die griechischen Heiligtümer im Gesamtbild der zeitgenössischen Quellen als lebendiger Wirkungsraum für engagierte Stifter aus. Mit dem starken Bedürfnis, die griechische Identität zu definieren, finden das Wiederaufgreifen tradierten Formenguts und die starken Vergangenheitsbezüge dieser Zeit eine neue Erklärung[13].

Mit diesen Aspekten sind bereits einige Merkmale genannt, die das Phänomen der Zweiten Sophistik kennzeichnen und die im 2. Jh. n. Chr. zu einer beachtlichen Entfaltung kamen[14]. Der Idealtyp des *pepaideumenos* ist als charakterische Erscheinung dieses kulturellen und sozialen Phänomens zu betrachten[15]. Politisch, ökonomisch sowie intellektuell engagiert artikulierte sich das Selbstverständnis der Elite in vielfältigen Varianten des Euergetismus[16].

Als bedeutender Aktions- und Wirkungsraum auch für die *pepaideumenoi* wird im folgenden der 'Ort des Heiligen' als soziales Gefüge betrachtet, in dem sich vorzugsweise Strategien zur Entfaltung der *paideia* verwirklichen liessen[17]. Unter diesem Aspekt gilt es das veränderte Bild griechischer Heiligtümer in der Zeit der Zweiten Sophistik zu untersuchen: Inwiefern lassen sich Analogien in restaurativen Massnahmen

bewusst: »Gross ist die Kraft der Erinnerung, die Orten innewohnt«, Cic. de fin. V 1, zitiert nach A. Assmann, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses (1999) 298; in bezug auf Pausanias s. vor allem ebd. 314 ff.

[12] »A country learning to be a museum« von G. W. Bowersock, Augustus and the Greek World (1965) zitiert nach Alcock, *Graecia Capta* a. O. (s. o. Anm. 1) 201: »The notion that Greece was simply 'a country learning to be a museum' has been rejected as the central fact about Roman Greece, but the conscious cultivation of the glorious past was patently in operation«; Heiligtum als Museum s. z. B. in: Swain, Hellenism a. O. 76 Delphi als 'museum of the Greek past'; dagegen Delphi als 'Ort kultureller Erinnerung', A. Jacquemin, Delphes au IIe siècle après J.-C.: un lieu de la mémoire grecque, in: S. Said, Ellenismós. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque, Kolloquium Strasbourg 1989 (1991) 217 ff.

[13] In der neuen Forschung zur griechischen Kultur des 2. Jhs. n. Chr. werden vielmehr das bewusste Wiederaufgreifen und die Aktualisierung kultureller Formen betont; zur Bedeutung kultureller Erinnerung für die Identitätsbildung der Bewohner des Imperium Romanum s. E. L. Bowie, Hellenes and Hellenism in Writers of the Early Second Sophistic, in: Said a. O. 183 ff. In anderer Akzentsetzung thematisiert J. Elsner, Past & Present 135, 1992, 3 ff. das Zurückgreifen auf die wiederbelebte Vergangenheit und betont die Formierung einer griechischen Identität in Pausanias' Werk; generell zum Thema der griechischen Identität während der Kaiserzeit s. P. Desideri (Hrsg.), Identità greca nell'Impero romano, Kolloquium Certosa di Pontignano 1998 (im Druck); zum Thema des Erinnerns und der Identität s. wichtige Ansätze in J. Assmann, Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit, in: K. Platt – M. Dagab (Hrsg.), Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten (1995) 51 ff.

[14] Zum Gesamtphänomen der Zweiten Sophistik in der deutschsprachigen Literatur s. jetzt Th. Schmitz, Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der Zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit (1997); übergreifend G. Anderson, The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire (1993). Zur Zweiten Sophistik unter der Betrachtungsweise der 'social memory' s. demnächst S. E. Alcock, The Reconfiguration of Memory in the Eastern Roman Empire, in: S. E. Alcock, K. Morrison, T. N. D'Altroy, and C. Sinopoli (Hrsg.), Empires: Perspectives from Archaeology and History (Cambridge University Press im Druck), für die Kenntnisnahme dieses Textes bin ich Susan Alcock zu Dank verpflichtet.

[15] Zum Bild eines *pepaideumenos* s. zuletzt G. Anderson, L'intellettuale e il primo impero romano, in: S. Settis (Hrsg.), I Greci II 3 (1998) 1123 ff. Für die Auswertung des umfangreichen Quellenmaterials und die vielfältige Darstellung der *pepaideumenoi* grundlegend ders., The Pepaideumenos in Action: Sophists and their Outlook in the Early Roman Empire, ANRW II 33, 1 (1989) 79–208; zu weiteren Aspekten des intellektuellen Erscheinungsbilds s. auch M. W. Gleason, Making Men. Sophists and Self-presentation in Ancient Rome (1995). Zum Begriff *pepaideumenos* und seiner Anwendbarkeit als Intellektueller auch für die Antike s. überzeugende Überlegungen bei M. Mazza, L'intellettuale come ideologo: Flavio Filostrato ed uno *speculum principis* del III secolo d. C., in: P. Brown – L. Cracco Ruggini – M. Mazza, Governanti e intellettuali, Popolo di Roma e popolo di Dio (I–VI secolo) (1982) 93 ff. Zum Bild des *pepaideumenos* in den bildenden Künsten vgl. P. Zanker, Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst (1995) bes. 192 ff., zu Erinnerungsritualen des Bildungskults ebd. 237. In Bezug auf die kleinasiatischen Eliten s. R. R. R. Smith, Cultural Choice and Identity in Honorific Portraits from the East Greek in the 2nd cent. A.D., JRS 88, 1998, 56 ff.

[16] Zur *paideia* und politischem Machtzuwachs der *pepaideumenoi* s. J.-J. Flinterman, Politiek, Paideia, Pythagorisme (1993) bes. 31 ff. 'Paideia und politische Macht: die Mentalität eines Sophisten'. Eine einschlägige Stelle zur Funktion der *paideia* für den sozialen Aufstieg ist Luc. Somn. 1, erwähnt von Gleason a. O. 21; zu *paideia* und Euergetismus als 'symbolic capital' ebd. Zum Gesamtphänomen des Euergetismus s. W. Eck, Der Euergetismus im Funktionszusammenhang der kaiserzeitlichen Städte, in: M. Christol – O. Masson, Actes du X congrès international d'épigraphie grecque et latine. Kolloquium Nimes 1992 (1997) 305 ff.

[17] Zu Euergetismus und Gestaltung religiöser Kommunikation s. B. Bendlin a. O. (s. nächste Anm.) 55; wichtige Ansätze dazu in: Alcock, *Graecia Capta* a. O. (s. o. Anm. 1) 210 ff.

und Neugestaltungen innerhalb der Sakralstätten der römischen Provinz Achaia nachvollziehen?

Das religiöse Handeln ist ein Akt der Kommunikation. In diesem Zusammenhang ist zu fragen, wie sich die Interessen der *pepaideumenoi* im Sinne einer religiösen Kommunikation am 'Ort des Heiligen' artikulierten, in welchen religiösen Rollen sich das öffentliche Wirken als Euerget entfaltete und welcher Medien sie sich dabei bedienten[18].

In den hier zu betrachtenden Kontexten religiöser Praxis wird ferner besondere Aufmerksamkeit auf die Formen von Geheimgesellschaften und ihre soziale Dynamik im sakralen Raum gelenkt[19]. Den bezeichnenderweise als Mysterien organisierten Kulten wird seitens der antoninischen Eliten wieder verstärkt Aufmerksamkeit gewidmet, indem sie sich für die Wiederbelebung bestimmter Rituale einsetzen und sich mit der Gestaltung entsprechender Aktionsräume intensiv beschäftigten[20].

Unter diesem Blickwinkel spielt die besondere Art der Kommunikation eine wichtige Rolle, die im Fall von Geheimgesellschaften bewusst eine Einschränkung der Kultteilnehmer anstrebte. Um die Ambitionen von Baumassnahmen der antoninischen Eliten zu erfassen, wird zuerst das Asklepieion von Pergamon als beispielhafter Entfaltungsraum für sinnstiftende Euergesien betrachtet.

Das Heiligtum als sozialer Wirkungsraum: Hauptakteure und Kommunikationsstrategien im Asklepieion von Pergamon

Die religiöse und soziale Bedeutung des Heiligtums gründet sich nicht allein auf die spezifische institutionelle Dimension, d. h. die des Kultes[21]. In dieser Funktion öffnet sich das Heiligtum der Allgemeinheit, Besuchern und Gläubigen aus allen Gesellschaftsschichten. Die Beziehung der Besucher zum Heiligtum zeichnet sich hier durch das einmalige Aufsuchen der heiligen Stätte und durch einen relativ kurzen Aufenthalt aus, wie es gelegentlich durch epigraphische Zeugnisse oder Weihungen belegt wird. Hier wird der Akzent auf die besondere Funktion gelegt, die das Heiligtum für die gesellschaftliche Elite besass.

Eine lebendige Schilderung dieses soziokulturellen Umfelds gibt einer der berühmtesten *pepaideumenoi* dieser Zeit, der Rhetor und Schriftsteller Aelius Aristides, der sich das Asklepieion gleichsam als »dauerhaften Wohnsitz« erwählt hatte. Die umfangreichen autobiographischen Erinnerungen des Aelius Aristides fügen sich zu einem Bild des antoninischen Heiligtums als eines sozialen Wirkungsraumes zusammen, in dem sich Vorbilder für Verhaltensweisen und Alltagshandlungen entwickelten und ausbildeten. Das Asklepieion von Pergamon wurde in dieser Hinsicht nicht nur zu einem renommierten religiösen und therapeutischen Zentrum, sondern zugleich zum Zentrum des intellektuellen Lebens[22]. Die *pepaideume-*

[18] Zu methodischen Ansätzen zum Thema Kult als kommunikatives Geschehen und Religion als symbolische Kommunikation s. J. Rüpke, Römische Religion und 'Reichsreligion'. Begriffsgeschichtliche und methodische Bemerkungen, in: Cancik – Rüpke a. O. (s. o. Anm. 5) 3–19; B. Bendlin, Peripheral Centers – Central Peripheries. Religious Communication in the Roman Empire, ebenda 35–68.

[19] Zum breiten Spektrum gesellschaftlicher Funktionen und Strategien von Geheimgesellschaften in der Antike s. die Aufsatzsammlungen in: A. Assmann – J. Assmann, Schleier und Schwelle. Archäologie der literarischen Kommunikation V, 1–2, Bd. I Geheimnis und Öffentlichkeit (1997); Bd. II Geheimnis und Offenbarung (1998). Zu religiösem Handeln und sozialen Aspekten des antiken Vereinswesen s. den letzten Forschungsstand in: J. S. Kloppenborg – S. G. Wilson (Hrsg.), Voluntary Associations in the Graeco-Roman World (1996) bes. 16 ff. Zum Mysterienkult bei den Griechen und ihrer gesellschaftlichen Bedeutung s. zuletzt F. Graf, I culti misterici, in: S. Settis (Hrsg.), I Greci II 2 (1996) 309 ff.

[20] Zu religiösem Handeln und römischen Eliten s. o. Anm. 18 und bes. in Bezug auf die Provinz Achaia s. Alcock, *Graecia Capta* a. O. (s. o. Anm. 1) 210: »The construction of the sacred landscape was inevitably affected by the composition of the group financing and menaging cult activity«. Spezifischer zur antoninischen Elite und Religion: J. Beaujeu, Le religion de la classe sénatoriale à l'époque des Antonins, in: Hommages à J. Bayet (1964) 54–75; G. W. Bowersock, Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A.D., in: W. den Boer (Hrsg.), Le culte des souverains dans l'empire romain, Entretiens Fondation Hardt 19 (1972) 177 ff.

[21] Zur Struktur des sakralen Raumes übergreifend zuletzt F. Graf, Gli dèi greci e i loro santuari, in: S. Settis (Hrsg.), I Greci II 1 (1996) 343 ff. Der Begriff des Unbetretbaren und deshalb 'Heiligen' ist für die gesellschaftliche Funktion des Sakralraums von erheblicher Bedeutung, s. dazu W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (1977) 420 ff.: »Für die Griechen ist zweifellos *hieros* seit mykenischer Zeit der entscheidende Begriff, um die Sphäre des Religiösen abzugrenzen«; zur Ethymologie und Semantik s. M. Morani, Sull'espressione linguistica dell'idea di 'santuario' nelle civiltà classiche, in: M. Sordi (Hrsg.), Santuari e politica nel mondo antico. Contributi dell'Istituto di Storia Antica IV (1983) 3–33.

[22] Zum Heiligtum des Asklepios als »Zentrum des geistigen Lebens«: C. Habicht, Die Inschriften des Asklepieion, AvP VIII 3 (1969) 16; zum Freundeskreis der *pepaideumenoi* s. ebd. 15–18; s. ausserdem S. Nicosia, Elio Aristide nell'Asclepieo di Pergamo e la retorica recuperata (1979) 23–41; zur Gestaltung des sakralen Raumes im Fall der

noi, die den Ort häufig und regelmässig aufsuchten, stammen nicht allein aus der lokalen Elite der Stadt Pergamon. Ein Abschnitt aus den 'Heiligen Berichten' vermag dies zu veranschaulichen:

»Und so widmete ich denn den Paian den beiden Göttern gemeinsam. Ferner habe ich auch Chöre ausgestattet und öffentlich auftreten lassen, zehn im ganzen, einige von Knaben, andere von Männern. Als ich den ersten Chor auftreten lassen wollte, ereignete sich folgendes: im Tempel befand sich Rufinus[23], den ich kurz zuvor erwähnt habe. Als ich ihn nun erblickte, sagte ich: »Du kommst gerade recht, wenn du auch etwas Zeit hast. Ich bin nämlich dabei, dem Gott einen Chor zu stellen, und selbstverständlich wirst du uns zuliebe zuhören.« »Ich brauche aber nicht von dir eingeladen zu werden,« antwortete er, »sondern ich bin schon vorher von dem Gott geladen. Prüfe dies aber«, sagte er, »auch noch an der Zeit! Denn bisher habe ich mich niemals so früh hier eingefunden, sondern ich pflegte erst viel später zu kommen. Doch deshalb«, sagte er, »und zum guten Gelingen bin ich geladen, und wir werden dir zur Seite stehen.« Er meinte damit sich selbst und den Sedatus, der damals mit mir regelmässiger Tempelbesucher war. Dies also trug sich bei meiner ersten Chorinszenierung zu. Und wiederum, nach dem Abschluss des zehnten, hatte ich eines meiner Lieder ausgelassen, weil es völlig aus dem Stegreif ganz leicht hingeworfen war, bloss eben, wie man sagt, zum Hausgebrauch. (...) Nach dem Abschluss dieser Dinge glaubte ich einen silbernen Dreifuss weihen zu sollen, einmal als Zeichen der Dankbarkeit gegenüber dem Gott, dann auch zur Erinnerung an die von mir aufgestellten Chöre. Dafür hatte ich folgendes Distichon verfertigt:

»Dichter in einer Person, Kampfrichter
und Führer des Reigens
weihte dies Denkmal, o Herr, dir für die
Stiftung des Chors«[24].

Der zitierte Passus des Aelius Aristides beleuchtet den öffentlichen Rahmen, in dem die *pepaideumenoi* sich als Kultteilnehmer an verschiedenen ritualisierten Handlungen beteiligen. Die Teilnahme eines aktiv partizipierenden, ausgewählten Freundeskreises vollzieht sich in der gemeinsamen Ausübung religiöser Akte. Als bedeutende Formen des Rituals gelten in dem Passus die Institution der Chöre (ὑμνῳδοί) und die öffentliche Aufführung. In gleichem Masse wird die Ausübung spezieller euergetischer Akte, wie z. B. die Weihung kostbarer Objekte, jeweils besonders hervorgehoben. Schliesslich kommt dem begleitenden poetischen Text die wichtige Funktion zu, die Erinnerung an das Ritual über den transitorischen Ablauf hinaus festzuhalten. In dieser Hinsicht scheint die begleitende Weihung eines Schriftdenkmals die Bedeutung des rituellen Geschehens zu verstärkern.

Dabei handelt es sich um eine literarische Produktion, die epigraphisch in mehreren Heiligtümern zu belegen ist[25]. Diese Texte religiösen Inhalts waren auf den jeweiligen sakralen Kontext und seine gelehrten Besucher zugeschnitten. Charakteristische Beispiele hierfür sind die sowohl in Versen als auch in Prosa verfassten

Asklepieia s. F. Graf, Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia, in: A. Schachter (Hrsg.), Le sanctuaire grec, Entretiens Fondation Hardt 37 (1992) 159 ff.

[23] L. Cuspius Pattumeius Rufinus, Konsul im Jahre 142 n. Chr. (PIR2 C 1637; vgl. dazu H. Halfmann, Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jhs. n. Chr. [1979] Nr. 66) gilt als einer der berühmten Besucher des Asklepieion und als angesehenes Mitglied der pergamenischen Oberschicht; s. dazu Habicht a. O. 71 ff.

[24] Aristeid. Heilige Berichte IV 43–45, zitiert nach Publius Aelius Aristides, Heilige Berichte. Einleitung, deutsche Übersetzung und Kommentar H. O. Schröder (1986); zur Datierung zwischen 170 und 180 n. Chr. s. Swain, Hellenism a. O. (s. o. Anm. 7) 260 f. mit Anm. 28.

[25] Zum literarischen Phänomen in seinen Hauptmerkmalen grundlegend s. E. L. Bowie, Greek Sophists and Greek Poetry in the Second Sophistic, ANRW II 33, 1 (1989) 209 ff.; ders., Greek Poetry in the Antonine Age, in: D. A. Russell (Hrsg.) Antonine Literature (1990) 53 ff. Abgesehen von grossen Persönlichkeiten, wie Aelius Aristides und Herodes Atticus, bestätigen mehrere poetische Belege unbekannter, jedoch nicht weniger anspruchsvoller 'Dichter' den Umfang dieser an Bedeutung gewinnenden Konvention. Auch Hadrian scheint sich diesem Bedürfnis nicht zu entziehen: Seine Weihung des Heros in Thespie wurde ebenfalls von einem Epigramm begleitet (IG VII 1828); s. dazu E. L. Bowie, Past and Present a. O. (s. o. Anm. 2) 224 Anm. 32. Zur poetischen Produktion im Asklepieion von Pergamon die epigraphische Dokumentation: Habicht a. O. Nr. 145 (Hymnos) 102. 113b. 113c. 115. 129. 131 (Epigramme). Obwohl die Anlässe der persönlichen Ausdrucksformen in einer intimen Sphäre zu suchen sind, entfalten sich die Effekte durchaus gegenüber einem breiteren Publikum. Vielmehr als die Frage nach den qualitativen Ergebnissen derartigen poetischen Experimentierens stellt sich die nach der Bedeutung des öffentlichen Wirkungsraums für diese kulturelle Beschäftigung des Sophisten. Die vom Sophisten ausgewählten Themen beziehen die interessierten *pepaideumenoi* des Freundeskreises ein und bilden den Auftakt zu weiteren gemeinsamen Aktivitäten. Zur zentralen Rolle des Dichters als Stifter s. W. D. Lebek, Ein Hymnus auf Antinoos, ZPE 12, 1973, 101ff.

Epigramme, Hymnen[26] und ἐγκώμια, deren Inhalt durch seine Verewigung in Stein als Schriftdenkmal institutionalisiert wurde[27]. Dass solche poetische Kompositionen ausdrücklich auf einen begrenzten Rezipientenkreis ausgerichtet waren, ist in mehreren Passagen des Aelius Aristides eindringlich geschildert[28].

Die schriftliche Überlieferung im sakralen Kontext ist an sich kein neues Phänomen. Was sich in der Zeit der Zweiten Sophistik jedoch bemerkbar macht, ist die neu definierte Qualität und der ausgedehnte Umfang solcher Praktiken. Das Verfassen poetischer Texte, die die Handlungen im sakralen Raum begleiten, hebt die Exklusivität des religiösen Erlebnisses hervor und unterstreicht zugleich die *paideia* des Agierenden. In Bezug auf das Erscheinungsbild des Heiligtums antoninischer Zeit ist es wichtig zu bemerken, dass solche Schriftdenkmäler innerhalb der sakralen Stätte aufgestellt wurden[29].

Die oben erwähnte Stelle des Aelius Aristides liefert mehrere Hinweise auf das Selbstverständnis der einzelnen Teilnehmer im Hinblick auf die religiöse Kommunikation. Aus der Lektüre der »Heiligen Berichte« gewinnt man den Eindruck, dass die persönliche Beziehung des *pepaideumenos* zur Gottheit nicht mehr Gewicht für ihn hatte als die kollektiven Handlungen innerhalb der elitären Gruppe[30]. Vielmehr spielten gerade diese Gelegenheiten zum kulturellen Austausch und zur habituellen Interaktion eine zentrale Rolle. Die von dem Sophisten beschriebenen Situationen liefern uns ein recht komplexes Bild: Die Vertreter der Elite verbanden nicht nur politische und kulturelle Gemeinsamkeiten sondern eben auch das religiöse Erlebnis. So kann man davon ausgehen, dass es sich hier um eine äusserst homogene Gruppe handelte, die sich durch gemeinsame ideelle Überzeugungen konstituiert.

Als prominentes Beispiel für einen solchen Zirkel ist die Gruppe der pergamenischen Therapeuten, Verehrer des Gottes, zu nennen, die einen Kultverein prominenter Persönlichkeiten im Asklepieion bildeten[31]. Vermutlich waren den einzelnen Mitgliedern dieser Kultgenossenschaft Aufgaben im Rahmen des Kultbetriebs zugeschrieben[32]. Bezeichnend für das religiöse Erleben der *therapeutai* ist der gemeinsame Besuch der Sakralorte und die Teilnahme an religiösen Akten wie beispielsweise dem kollektiven Singen ritueller Hymnen auf die Gottheit[33]. Nicht ohne gewissen Stolz stellt Aristides sich selbst im Traum den Kaiser als Verehrer des Asklepios vor, ohne weitere Angaben zu

[26] s. dazu D. A. Russell, Aelius Aristides and the Prosa Hymn, in: ders. (Hrsg.), Antonine Literature (1990) 199 ff.

[27] Zu Schrift und Gestaltung der religiösen Kommunikation seitens der Eliten s. M. Beard, Writing and Religion: Ancient Literacy and the Function of the Written Word in Roman Religion, in: J. H. Humphrey, Literacy in the Roman World, JRA Suppl. 3 (1991) 35–58, treffend wird die Verbindung zwischen Schrift und Machtanspruch im religiösen Handeln beschrieben; a. O. 57: »Writing, or the capacity of writing to preserve the redundant, could allow obscurantism to flourish – and, with it, the sense of an exclusive élite group privy to the arcane secrets of religion. Writing is necessarily connected with power. At the same time as it opens up new intellectual possibilities, new ways of representing human (in our case religious) experience, it raises the problem of closure and control: who has the right to determine or interpret those written representations«.

[28] Die Beweggründe für eine poetische Produktion scheinen eng mit dem Status des Sophisten als eines Geheilten und seiner Erlösung durch die Hilfe der Gottheit verbunden zu sein; bemerkenswert ist der folgende Passus aus den Heiligen Berichten (Aristeid. IV 31=50, 31 K.): »Er (Asklepios) veranlasste mich aber auch zur Lieddichtung. Ein gewisser Anfang damit war in Rom auf Veranlassung des Apoll gemacht worden. Es kam nämlich eine Traumbild zu mir, kündigte mir an, ich müsse den Paian auf den Gott machen, und gab mir zugleich den Anfang dazu, der etwa so lautete: 'Des Saitenspieles Meister Paian will ich preisen'«.

[29] Zur Verbindung von Weihung und Schrift s. Beard a. O. bes. 39 ff. 'visible writing': Weihungen von philosophischen und literarischen Werken in Heiligtümern s. auch P. Veyne, Titulus Praelatis: offrande, solennisation et publicité dans les ex-voto gréco-romains, RA 1983, 281–300.

[30] Zur sozialen Dynamik der engen Beziehungen zwischen den Kultteilnehmern s. die anregende Analyse der 'networks' im Asklepieion von Pergamon von H. Remus, Voluntary Association and Networks. Aelius Aristides at the Asclepieion in Pergamum, in: Kloppenborg – Wilson (Hrsg.) a. O. (s. o. Anm. 19) 146–175; 155: »Tying the friends to one another and to Aristides is their upper-class status, and interests and concerns that attend it such as a common interest in literature, philosophy, and dreams«. Unter den zahlreichen Mit-Inkubanten und Pilgern (*symphoitetes, symmoriai*) lässt sich ein breites Spektrum interpersoneller Beziehungen im Heiligtum verfolgen. Neben flüchtigen Bekannten (*gnorimoi*) bildet die Gruppe der Freunde (*philoi, epitedeioi*) den sozialen Kern des gemeinsamen Lebens; die charismatischen Akte der *pepaideumenoi* verfügen über ein treues Publikum mehrerer 'Freunde und Begleiter' bzw. werden 'im Kreis meiner Freunde' zur richtigen Geltung vollzogen. In Bezug auf den weiteren Personenkreis von Genossen und Gefährten (*hetaroi, synetheis*) lassen sich ausserdem Hinweise auf professionelle und intellektuelle Beziehungen finden.

[31] s. dazu C. Habicht, AvP VIII 3 (1969) 114 f. zur Inschrift Nr. 79: »Die Zeugnisse zeigen klar, dass die pergamenischen Therapeuten des Asklepios einen Kultverein prominenter Personen bildeten«.

[32] M. Wörrle in: Habicht a. O. 171 ff.

[33] Aristeid. 50, 16; 50.

seiner Person für notwendig zu halten[34]; die darauf folgende Reaktion des Kaisers scheint den Sophisten im eigenen Bewusstsein als *therapeutes* zu bestätigen[35]. Den angesehenen Status der *gnorimotatoi therapeutai* bezeugen des weiteren mehrere Statuen der Verehrer des Gottes, die als gegenseitige Ehrerweisungen von Freunden und Bekannten gestiftet und im Inneren des Sakralbezirks aufgestellt wurden[36].

Der 'Ort des Heiligen' als Kommunikationsraum der Eliten

Vor allem jene *pepaideumenoi*, die die Stätte regelmässig zur gesellschaftlichen Begegnung und zum intellektuellen Austausch nutzten, förderten die Einrichtung spezieller Räume und Bauten im Inneren des Asklepieion[37]. Obwohl der einheitliche Bauentwurf auf den Kaiser Hadrian als Initiator des Gesamtprojekts zurückgeführt wird, treten verschiedene Privatleute als Stifter einzelner Gebäude in den Vordergrund[38], wobei diese Initiativen unterschiedliche Modi des Umgangs mit dem 'Ort des Heiligen' aufweisen.

Das Heiligtum (Abb. 11; Taf. 9, 3) umfasst in seiner Grundkonzeption Versammlungsräume verschiedenen Zuschnitts und unterschiedlicher funktionaler Bestimmung. Der zentrale Festplatz (120 x 90 m) wurde mit dreiseitig umlaufenden Hallen für die Pilger und für die religiösen Handlungen deutlich abgegrenzt. Der römischen Osthalle wurden die Kernbauten der Sakralarchitektur zugewiesen. Nach einem streng axialen Entwurf plante man in derselben Reihe vier weitere aufwendige Bauten: die Bibliothek der Flavia Melitine (Abb. 11, 2), die Propylonanlage des Philosophen und Historikers A. Claudius Charax (Abb. 11, 3), den Zeus Asklepios-Tempel des berühmten Konsuls und *therapeutes* L. Cuspius Pactumeius Rufinus (Abb. 11, 4) sowie an der südöstlichen Ecke den sog. Unteren Rundbau (Abb. 11, 5). Aufgrund dieser aufwendigen Baustiftung ist anzunehmen, dass Flavia Melitine eine prominente Stellung in der städtischen Oberschicht einnahm.

Auskunft über die Bestimmung des rechteckigen Saals am Ende der Nordhalle als Bibliothek liefert die von den Pergamenern gesetzte Ehreninschrift für die Stifterin. Die Nutzung als 'Lesesaal' kann jedoch nicht als die primäre Bedeutung des Raums angesehen werden[39]. Im Inneren des Raums 2 (Abb. 11) fand man den Kopf des Kaisers Hadrian und die dazugehörige Statuenbasis mit der Inschrift »Fl. Melitine (weihte die Statue des) Hadrian als Gott«. Die Auffindung beider Stücke vor der Hauptwand des Saals spricht dafür, dass die Kaiserstatue in der zentralen Nische aufgestellt war. Die Überlieferung eines Hadrianeion innerhalb des Asklepieion lässt die Funktion dieses Saals in einer Kultstätte für den Initiator des Panhellenion sehen. Da Hadrian fortgesetzt weitverbreitete Ehrbezeichnungen unter seinem Nachfolger vor allem in Sakralstätten des Ostens erfuhr, scheint die Stiftung der 'Bibliothek' im Rahmen einer postumen Verehrung des vergöttlichten Kaisers entstanden zu sein[40].

[34] Aristeid. 47, 23.

[35] Auch Galen stellte sich dem Kaiser Marc Aurel voll Stolz als *therapeutes* des Asklepios vor: »... und Aristides hat von einem gleichartigen Bekenntnis vor dem Kaiser wenigstens geträumt«, so Habicht a. O. 114.

[36] s. dazu Habicht a. O. 63 ff. (Iulius Maior für den Freund Titus Iulius Perseus); 71 ff. (Freundschaft von Claudius Nicomades mit L. Cuspius Rufinus); 74 f. (Ehrung des Philosophen Tiberius Claudius Paulinus aus Antiocheia in Pisidien). Persönliche Verhältnisse herzlicher Verbundenheit unter den *pepaideumenoi* wurden oft mittels einer offiziellen Bekundung, nämlich durch Statuenweihungen in Heiligtümern zum Ausdruck gebracht, s. dazu die treffenden Erwägungen bei G. Anderson, The pepaideumenos a. O. (s. o. Anm. 15) 153–156 und zur epigraphischen Überlieferung s. C. P. Jones, ClQ 17, 1967, 311 f.; ders., BCH 96, 1972, 265 Anm. 20.

[37] Neueste Gesamtdarstellung des Asklepios-Heiligtums bei W. Radt, Pergamon. Geschichte und Bauten einer antiken Metropole (1999) 220 ff. bes. 229 Abb. 175.

[38] Zur Datierung der Gesamtanlage s. Habicht a. O. 9 f.

[39] Zu den Weihungen von Büchern in Heiligtümern s. o. ausführlich Veyne a. O. (s. o. Anm. 29) 296 mit Anm. 87–89.

[40] Eine Entstehung der Statue des Theos Hadrianos zu Lebzeiten ist nicht nachgewiesen; hingegen weisen epigraphische und archäologische Belege auf eine postume Verehrung dieses Kaisers in der Welt der Panhellenen hin; hier sei lediglich die Serie von antoninischen Panzerstatuen im bekannten Typus der Athener Agora und die ausführliche Inschrift des T. Aelius Alcibiades von Nysa erwähnt, s. dazu H. Meyer, Antinoos (1991) 206 mit älterer Literatur. Nach der Inschrift liess der reiche Bürger von Nysa das Heiligtum der Technitai in Rom anlässlich der Zeremonien »in unsterblicher Erinnerung« an den Kaiser Hadrian mit wertvollen Büchern ausstatten. Aus der offiziellen Ehrung der Technitai für den Stifter geht deutlich hervor, dass während der Regierung des Kaisers Antoninus Hadrian am Jahrestag seiner Geburt offizielle Ehrungen als 'Theos Hadrianos' bekam. Sowohl im Fall des T. Aelius Alcibiades als auch in dem der 'Bibliothek' der Flavia Melitine in Pergamon ist die Stiftung aus demselben feierlichen Anlass hervorgegangen. Zur postumen Entstehung des Porträts Hadrians' aus der Bibliothek s. C. Evers, Les portraits d'Hadrien (1994) 38 f. und zuletzt K. Fittschen, Prinzenbildnisse antoninischer Zeit (1999) 123 Anm. 644. Zu weiteren Quellen des Hadrianeion s. S. Follet - D. Peppas Delmousou, BCH 121, 1997, 305.

Der Entwurf der Propylon-Anlage ist A. Claudius Charax, einem berühmten Intellektuellen dieser Zeit zu verdanken (Abb. 11, 3)[41]. Den Quellen sind einige wichtige Hinweise zur Persönlichkeit des Stifters zu entnehmen. Das überlieferte Bild des Pergameners als ἱερεὺς καὶ φιλόσοφος veranschaulicht die übliche Verschränkung zwischen offiziellen Ämtern und kulturellen Interessen im geistigen Milieu der Zweiten Sophistik. Der Name des Stifters wird in schlichter Form auf der Giebelrückwand des Propylon verkündet: »Cl. Charax (weihte) das Propylon«[42]. Der Verzicht auf jegliche Nennung von Amtstiteln lässt auf eine in den gebildeten Kreisen der Zeit verbreitete Form der Zurückhaltung schliessen. Dies betont S. Settis als Charakteristikum der Weihungen des Herodes Atticus: »il contrasto appariscente fra la raffinata sontuosità, il costo del dono e la voluta modestia dell'epigrafe che designava il donatore«[43].

Die Konzeption des Bauentwurfs ist durch zwei Schwerpunkte gekennzeichnet: den von Hallen umgebenen Propylon-Vorhof und den monumentalen Eingang. In seiner kontextuellen Einbindung betont das monumentalisierte Eingangsareal als Gelenkstück zwischen der 'Heiligen Strasse' und dem eigentlichen Temenos den festlichen Eintritt in das Innere des sakralen Ortes. Beim Durchschreiten des mächtigen Propylon wurde das Erlebnis des Besuchers in seiner Wahrnehmung gesteigert[44].

Die Baustiftung des Claudius Charax liefert einen entscheidenden Beitrag zur Gestaltung zeremonieller Kommunikation innerhalb des Heiligtums. Dass in der ausgedehnten Anlage des Claudius Charax in mehrfacher Hinsicht ein Übergangsbereich zu sehen ist, bezeugen die heiligen Rituale der Reinigung, die Aelius Aristides selbst in den Propyläen des Heiligtums erlebte und in den Heiligen Berichten beschrieben hat[45]. Die Schilderung der Mysten in rituellen Gewändern und der gemeinsamen Kulthandlungen sowie die intensive Anteilnahme des Sophisten am religiösen Erlebnis vermitteln von den Propyläen den Eindruck eines dynamischen Raums.

Unter den grossen Schenkungen des L. Cuspius Pactumeius Rufinus erfährt der Entwurf des Rundtempels in den antiken Quellen besondere Bewunderung[46]. Wegen der kreisrunden Öffnung in der Mitte der Kuppel gilt der von Rufinus errichtete Bau als »eine verkleinerte Wiederholung des Pantheon« (Abb. 11, 4). Den inhaltlichen Zusammenhang zwischen dem aussergewöhnlichen Bauentwurf und der neuen Vorstellung von einem universalen Gott hat Habicht besonders betont[47].

Im Grundriss und in der das All symbolisierenden Kuppel soll sich der universale Charakter des Zeus Asklepios, dem alle übrigen Götter immanent sind, widerspiegeln. Nicht nur die Schöpfung des Zeus Asklepios lässt sich als eine gedankliche Konstruktion aus dem Geist der Zweiten Sophistik erfassen, sondern auch dem für ihn konzipierten Bau des Rundtempels liegen philosophische Ansätze und insbesondere neuplatonische Überlegungen zugrunde. Deutliche Hinweise auf den symbolischen Zusammenhang zwischen geometrischen Körpern (Sphäre, Zylinder, Kubus) und der Weltordnung überliefert die pergamenische Inschrift des Architekten Nikon, Vater des ebenfalls berühmten Arztes Galen, der zum Freundeskreis der *pepaideumenoi* im Asklepieion gehörte[48].

[41] Zum Stifter und seinem Ruhm in anderen Städten s. C. Habicht, IstMitt 9/10, 1959/60, 109 ff.; zum philosophischen und historischen Werk des *pepaideumenos* s. O. Andrei, A. Claudius Charax di Pergamo. Interessi antiquari e antichità cittadine nell'età degli Antonini (1984).

[42] C. Habicht, AvP VIII 3 (1969) 142 f. Nr. 141 Taf. 40.

[43] S. Settis, Il ninfeo di Erode Attico a Olimpia e il problema della composizione della Periegesi di Pausania, AnnPisa 38, 1968, 11. Die von Settis hervorgehobene Schlichtheit entspricht jenem Habitus, den man auch in der Inschrift des panathenäischen Stadion in Athen und bei anderen Texten des Sophisten feststellen kann. Dass die bewusste Art, sich in 'schlichten', jedoch gelehrten Botschaften auszudrücken, ein Grundzug der *pepaideumenoi* ist, erläutert E. L. Bowie, Greek Sophists and Greek Poetry in the Second Sophistic, ANRW II 33, 1 (1989) 209–258; zur ähnlich elitären Haltung bei Aelius Aristides s. C. P. Jones, Phoenix 33, 1978, 232.

[44] So treffend O. Ziegenaus, Das Asklepieion. Die Kultbauten aus römischer Zeit an der Ostseite des heiligen Bezirks, AvP XI 3 (1981) 5; zum Bau ebd. 15–28.

[45] Arsteid. or. 48, 31 K: »Es war mir, als stünde ich in der Vorhalle des Heiligtums, aber auch viele andere Personen waren versammelt, wie wenn die Reinigungszeremonie begangen wird. Sie trugen aber weisse Kleider und was sonst noch zu diesem Aussehen passte«. Dieser rituelle Brauch wird in anderen heiligen Gesetzen erwähnt: Habicht a. O. 180 ff. Zur kultischen Kleiderordnung s. M. Dillon, Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece (1997) 161 ff. Die Farbe 'weiss' gilt als Zeichen der Reinheit und ist unentbehrlicher Bestandteil für Teilnehmer an kultischen Handlungen, s. dazu auch F. Sokolowsky, Lois sacrées de l'Asie (1955) Nr. 14.

[46] Zur Person des Stifters s. o. Anm. 23; C. Habicht, AvP VIII 3 (1969) 24 f. (Konsul im Jahre 142 n Chr).

[47] Habicht a. O. 13; zum Bau s. Ziegenaus a. O. 30–70.

[48] Die Überlegungen zu den Inschriften des Architekten Nikon und zum Rufinus-Tempel stützen sich auf die Untersuchung von E. Thomas, The Architectural History of the Pantheon in Rome from Agrippa to Septimius Severus via

Obwohl kein Beweis dafür vorliegt, dass dieses Bauwerk ihm zugeschrieben werden kann, zeigen die theoretischen Überlegungen des Nikon dennoch die intensive Auseinandersetzung mit ideellen Modellen, die allgemein die Gestaltung dieser Sakralarchitektur prägen.

Der zusammengefasste Aussagegehalt der Nikon-Inschrift »Die Geometrie herrscht über die Musen« spiegelt sich ebenfalls als Prinzip in der Grundrissgestaltung des Kurgebäudes wider[49]. Den Unteren Rundbau (Abb. 11, 5) hat man als Anlage für die Praxis der Inkubation zu verstehen versucht. Von grossem Interesse für die Bestimmung dieses aufwendigen Gebäudes[50] ist die Tatsache, dass von der eigentlichen Therapie und dem Heilverfahren in der Überlieferung kaum die Rede ist. Stattdessen treten in den Inschriften vielmehr die Kultvorschriften für den Besuch der Inkubationsräume in den Vordergrund. Weit über den sanitären Charakter hinaus scheint eine enge Verbindung zwischen Sakralarchitektur und kultischem Geschehen zu bestehen.

Mit Rücksicht auf das sakrale Ambiente liegt es nahe, die Errichtung der Kryptoportikus im Kontext kultischer Aktivitäten zu verstehen. Durch die aufwendige Konstruktion des unterirdischen, von oben beleuchteten Ganges wurde eine unmittelbare Verbindung zwischen dem Unteren Rundbau (Abb. 11, 5) und den ältesten Kultorten des Festplatzes, nämlich der Anlage des Heilbrunnens geschaffen. Auch in diesem Fall ist eine Verwendung separierter Anlagen im Rahmen kultischer Mysterienfeiern zu erwägen. Im gesamten Baugedanken lässt sich generell das Bedürfnis nachvollziehen, die verschiedenen Momente des religiösen Betriebs architektonisch zu verschränken. Neben dem Bestreben, der hallenumsäumten Hofanlage eine imposante Wirkung zu verleihen, bemühte man sich ausserdem, den Prozessionsweg und den Zugang von der Stadt zum Heiligtum entsprechend zu gliedern. Bereits erwähnt wurden die Heilige Strasse und die *via tecta*, deren Planung dem hadrianischen Bauentwurf zuzuordnen ist.

Im Gesamtentwurf des Heiligtums wurden weitere Begegnungsstätten in die Sakralarchitektur integriert. Weitere Schwerpunkte des Bauentwurfs bilden das nördliche Theater und der Symposienraum in der Westhalle. Der von Aelius Aristides ausdrücklich als 'Heiliges Theater' verzeichnete Versammlungsraum (Abb. 11, 9) schliesst sich unmittelbar an die Gesamtanlage durch die ebenfalls von Privatleuten gestiftete Nordhalle (Abb. 11, 1) an[51]. Bezüglich des Erfordernisses geschlossener Veranstaltungen lassen sich Form und Funktion weiterer Räume in der Sakralstätte verstehen. Mit der Planung eines aufwendigen Gelagesaals an der Südecke der Westhalle und mit der nicht weniger kostbaren benachbarten Latrine (Abb. 11, 6–7) wurden Räumlichkeiten für die gemeinsamen Veranstaltungen eines ausgewählten Teilnehmerkreises für Feste und Zeremonien im Heiligtum installiert. Für den Südwestsaal lässt sich die Nutzung als Bankettsaal im Rahmen der Symposien des oben erwähnten pergamenischen Therapeuten-Vereins in Erwägung ziehen[52].

Zu den *mirabilia* der Antike zählte das Asklepieion von Pergamon und ist in der späteren Überlieferung als der 'Rufinus-Hain', Ρυφίνιον ἄλσος, mehrfach erwähnt[53]. In diesem Zusammenhang scheint der Begriff sich also auf das gesamte Heiligtum zu beziehen. Obwohl Hadrian als Initiator des Bauprojekts gilt, betonen die epigraphischen und literarischen Quellen sowohl die entscheidende Rolle der privaten Stifter für die Finanzierung der einzelnen Monumente als auch ihr direktes Engagement für die Gestaltung und den Ablauf der religiösen Handlungen.

Im Hinblick auf die beschriebenen Initiativen privater Stifter mit programmatischem Charakter lassen sich Analogien ableiten, die trotz lokaler oder traditioneller Unterschiede auf alle grösseren griechischen Kultzentren in antoninischer Zeit zutreffen. Das Asklepieion der antoninischen Zeit, dessen verändertes Erscheinungsbild vor allem dem Engagement der *pepaideumenoi* zu verdanken ist, kann als Vorbild gelten für das innovative Verständnis religiöser Kommunikation, das in vielfältiger Art und Weise in der zeitgenös-

Hadrian, Hephaistos 15, 1997, 163 ff.; für den Zusammenhang zwischen Architektur und Symbolgehalt geometrischer Formen müssen die platonischen Theorien und die pythagoreischen Einflüsse des Neoplatonismus des 2. Jhs. n. Chr. eine grosse Rolle gespielt haben: zu den Pythagoreern als »Adepten der Geometrie« s. B. L. Van der Waerden, Die Pythagoreer (1979) 34.

[49] M. Fränkel (Hrsg.), Die Inschriften von Pergamon, AvP VIII 2 (1895) 245 f. Nr. 333.

[50] Zur Baukonzept und Baubestimmung s. Ziegenaus a. O. 76–87.

[51] Aristeid. 48, 30 K: »Es schien dem Philadelphos (...) als befände sich im heiligen Theater eine grosse Menge Menschen, die weiss gekleidet waren und auf göttliches Geheiss sich versammelt hatten«; zur kultischen Kleiderordnung s. o. Anm. 45.

[52] Zu Banketträumen und gemeinsamen Mahlzeiten im sakralen Raum s. u. Anm. 122. 128.

[53] Zu den antiken und spätantiken Quellen s. H. Hepding, Philologus 88, 1933, 241 ff.

sischen Sakralarchitektur altertümlicher Heiligtümer der Provinz Achaia zu beobachten ist.

Euergetische Bauprogramme in griechischen Heiligtümern

Dass griechische Sakralstätten des 2. Jhs. n. Chr. sich für private Euergeten als besonders attraktiver Entfaltungsraum erweisen, bezeugen zahlreiche Baumassnahmen von Privatleuten innerhalb der bedeutendsten Heiligtümer der Provinz Achaia. Vorwiegend in antoninischer Zeit macht sich das Auftreten umfassender baulicher Eingriffe deutlich bemerkbar, die von einzelnen Stiftern auf eigene Kosten durchgeführt wurden. In einigen dieser Fälle lässt die Überlieferung den programmatischen Charakter der privaten Förderung und deren beträchtlichen Umfang erkennen[54].

Im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen stehen das Stiftungswerk des kleinasiatischen Senators Antoninus Pythodorus im Asklepios-Heiligtum von Epidauros und das des Priscus Iuventianus im Poseidon-Heiligtum am korinthischen Isthmus sowie die euergetischen Akte des berühmten Rhetors und Politikers Herodes Atticus im Demeter-Heiligtum von Eleusis.

a) Das euergetische Bauprogramm des Antoninus Pythodorus im Asklepios-Heiligtum von Epidauros

Die von Antoninus Pythodorus[55] veranlassten Um- und Neubauten des ältesten Asklepieion der Antike verdeutlichen am anschaulichsten den intensiven Einsatz der antoninischen Elite bei der Gestaltung des sakralen Raums. Als Angehöriger einer angesehenen und wohlhabenden Familie stammte der römische Senator Sextus Iulius Maior Antoninus Pythodorus aus der karischen Stadt Nysa am Mäander. Mit dem kostspieligen Projekt des sog. 'Gerontikon' um 145 n. Chr. reaktivierte er ein antikes Denkmal im Stadtgebiet und suchte somit ein eigenes Profil als prominenter Euerget der Stadt zu gewinnen[56]. Sein vorbildliches Engagement im Bereich städtischer Kulte wurde dementsprechend in einer Münzprägung mit dem Verweis auf Antoninus als *hiereus* verewigt[57].

Auch für diesen Euerget ist seine kultivierte Bildung von entscheidender Bedeutung. Auf die Zugehörigkeit des Antoninus Pythodorus zum Freundeskreis der *pepaideumenoi*, die sich im Bereich des Heiligtums von Pergamon aufhielten, sowie auf die Kontakte mit bedeutenden *literati* hat Habicht deutlich hingewiesen[58]. Unter dem Einfluss des pergamenischen Vorbilds scheint der Bauentwurf des Antoninus Pythodorus in Epidauros veränderten Bedürfnissen bei der Errichtung neuer Bauten sowie bei der Restaurierung älterer Anlagen Rechnung zu tragen. Zu den von Antoninus Pythodorus unternommenen Stiftungen liefert Pausanias den ausführlichsten Bericht[59]:

»Was aber der Senator Antoninus zu meiner Zeit gebaut hat, ist ein Bad des Asklepios und ein Heiligtum der Götter, die sie Epidotai nennen. Er baute auch einen Tempel für Hygieia und Asklepios und Apollon mit dem Beinamen 'die Aigyptischen'. Und es war da auch eine Halle, nach Kotys genannt, die nach Einsturz ihres Daches schon ganz zerstört war, weil sie aus ungebrannten Ziegeln gebaut war, und so baute er auch diese wieder auf. Die Epidaurier am Heiligtum litten am meisten darunter, dass die Frauen nicht unter einem Dach gebären konnten und die Kranken unter freiem Himmel sterben mussten. Er sorgte auch dafür und baute ein Haus, und hier darf nun ein Mensch sterben und eine Frau gebären. An Bergen erheben sich über dem Hain das Titthion und

[54] Zum Forschungsansatz, den Wettbewerb der einzelnen Heiligtümer im regionalen Kontext zu berücksichtigen s. Rüpke a. O. (s. o. Anm. 18) 15.

[55] Zur Person des Stifters s. C. Habicht, Pausanias und seine „Beschreibung Griechenlands" (1985) 18. 22. 29 und bes. 64 f.; RE X (1917) 665 ff. s. v. Iulius Nr. 335 (Groag); XXIV (1963) 593–96 s. v. Pythodorus Nr. 14 (A. Stein); s. ausserdem PIR IV2 232 f. Nr. 398; H. Halfmann, Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jhs. n. Chr. (1979) 171 Nr. 89.

[56] Zu den Stiftungen in der Heimatstadt Nysa s. J. C. Balty, *Curia ordinis*. Recherches d'architecture et d'urbanisme antiques sur les curies provinciales du monde romain (1991) 447 ff. mit weiterführender Literatur.

[57] Zur Verbindung zwischen Euergetismus und Religion s. R. Gordon, The Veil of Powers: Emperors, Sacrificiers and Benefactors, in: M. Beard – J. North (Hrsg.), Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World (1990) 201–231, bes. 219 ff. und 224 ff.

[58] Die Präsenz des Antoninus Pythodorus lässt sich anhand verschiedener Ehrenbezeugungen im pergamenischen Asklepieion feststellen, s. dazu C. Habicht, AvP VIII 3 (1969) 59 ff. Nr. 23; 63 ff. Nr. 27; bes. S. 66 mit Kommentar zu der Weihung einer Statue für den Freund Iulius Perseus im Asklepieion von Pergamon: »Perseus stand auf vertrautem Fusse mit Apuleius, Maior mit Pausanias, sein Sohn mit Aristides. Beide, der eine als Ritter, der andere als Senator, sind Repräsentaten der wohlhabenden, gebildeten und frommen griechischen Schicht Kleinasiens, die in der antoninischen Zeit eine nicht unbeträchtliche Rolle in der Verwaltung des Reiches gespielt hat«.

[59] Paus. II 27, 6–7; s. dazu M. Torelli, in: D. Musti – M. Torelli (Hrsg.), Pausania, Guida della Grecia. Libro II, La Corinzia e l'Argolide (1986) 305 f.; Habicht, Pausanias a. O. (s. o. Anm. 55) 25 mit Anm. 53; 29 mit Anm. 182.

ein anderer, der Kynortion heisst, mit einem Heiligtum des Apollon Maleatas darauf; das ist alt, aber was sonst um das Heiligtum des Maleatas herum ist, und die Zisterne, in der das Regenwasser gesammelt wird, auch das baute Antoninus den Epidauriern«.

In der gesamten *periegesis* stellt dieser Passus den detailliertesten Bericht über zeitgenössische Baumassnahmen innerhalb griechischer Heiligtümer dar. Das ausgedehnte Projekt nahm sowohl den weitläufigen Kernbereich des berühmten Asklepios-Heiligtums als auch die altehrwürdige Sakralstätte des benachbarten Apollon-Maleatas-Bezirks für Neu- und Umbauten in Anspruch. Die Stiftungen des Antoninus sind zwischen 160 und 170 n. Chr. zu datieren[60].
In knapper Form, gleich wie von einer Inschrift abgeschrieben, überliefert der Text des Pausanias die Reihe der vom Stifter unternommenen Veränderungen der Sakralstätte. Fassen wir die Schwerpunkte des umfangreichen Bauentwurfs zusammen: im Asklepieion das *loutron* des Asklepios, das Heiligtum der Götter Epidotai, der Tempel der Trias Hygieia, Asklepios und Apollon, die als 'ägyptische' bezeichnet werden, die Restaurierung der Kotys-Halle sowie die Unterkünfte für Kranke und für gebärende Frauen. Betrachtet man das Heiligtum des Apollon-Maleatas im Gesamtbild, wie es sich aus den in den letzten Jahrzehnten erneut durchgeführten Forschungen ergibt[61], so kann man die von Pausanias als komplette Wiederherstellung der antiken Anlage betrachtete Massnahme in archäologischer Hinsicht deutlich nachvollziehen. Mit besonderem Akzent wird der humanitäre Charakter der Stiftung in der Quelle hervorgehoben[62].
Da vor allem der Wasserbedarf ein permanentes Versorgungsproblem nicht nur für die Infrastruktur der Städte, sondern auch für die der Heiligtümer darstellte, gilt das besondere Interesse der Stifter der Wasserzufuhr innerhalb der Sakralstätten[63]. Die konkrete Sorge um das allgemeine Wohlergehen der Pilger betonen die literarischen Quellen zur Zweiten Sophistik als topische Konstante der Öffentlichkeitswirkung der *pepaideumenoi* [64].
Neben diesen notwendigen Sanierungsmassnahmen für die erneute Inbetriebnahme der Heilstätte liefern die archäologische Befunde weitere Hinweise auf neu geplante Aktionsräume im Rahmen der traditionellen Sakralarchitektur des epidaurischen Asklepieion. Mit Sicherheit als Baustiftungen des Antoninus Pythodorus anzusprechen sind die Gebäudekomplexe, die im Plan von Kavvadias mit den griechischen Buchstaben 'phi' und 'chi' sowie 'kappa' (im folgenden zitiert als F, X, K) gekennzeichnet wurden (Abb. 12-14). Trotz späterer Veränderungen geben sich die Baulichkeiten des Pythodorus deutlich durch die verwandte Gestaltung und die Verwendung gleicher Mauertechnik zu erkennen[65].

[60] Zur Datierung der Stiftungstätigkeit in Epidauros s. F. Hiller v. Gaertringen, Hermes 64, 1929, 63–68; ders. in: IG IV² Prolegomena 31–35, bes. 34. Als eingehende Behandlung der zahlreichen Skulpturen römischer Zeit sowie als detaillierte Darstellung des römischen Heiligtums ist die Arbeit von S. E. Katakis zur römischen Plastik aus Epidauros (Diss. Athen 1992; in der Reihe der Griechischen Archäologischen Gesellschaft im Druck) zu erwähnen. Für die grosszügig gewährte Einsichtnahme in das Kapitel über die antoninische Phase bin ich dem Verf. zu besonderem Dank verpflichtet.

[61] Zur Geschichte der archäologischen Erforschung des Heiligtums s. Katakis a. O. 595 ff. mit Anm. 1595; seit 1974 werden die Untersuchungen vor Ort von V. K. Lambrinoudakis geleitet, s. vor allem: Staatskult und Geschichte der Stadt Epidauros, Archaiognosia 1, 1980, 39–63; dazu u. a. die letzten Grabungsberichte Prakt 1992 (1995) 44 ff. Taf. 7–16; Prakt 1993 (1996), 37 ff. Taf. 9–21; Prakt 1994 (1997) 62 ff. Taf. 10–18; Prakt 1996 (1998) 125 ff. Da die abschliessende Publikation der neuen Ergebnisse noch aussteht, werden im folgenden auf der Basis der bereits vorliegenden Dokumentation lediglich einige Aspekte hervorgehoben.

[62] Für die besonders bedürftigen Epidaurier richtete der Wohltäter aus Nysa bestimmte Räumlichkeiten als Unterkünfte ein: Paus. II 27, 1; s. dazu Torelli a. O. 300; P. Kavvadias, Το ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπίου ἐν Ἐπιδαύρω (1900) 170.

[63] s. dazu W. Eck, Die Wasserversorgung im römischen Reich: Soziopolitische Bedingungen, Recht und Administration, in: Die Wasserversorgung antiker Städte. Geschichte der Wasserversorgung II (1987) 59 ff. Dass das Phänomen des 'Wohltäters' in Zusammenhang mit der öffentlichen Wasserversorgung eine erhebliche Bedeutung für die Stifter einnimmt, ist aufgrund zahlreicher epigraphischer und literarischer Belege deutlich zu fassen; s. dazu ebd. 56.

[64] Zu dieser Thematik in der literarischen Produktion berühmter *pepaideumenoi* s. V. Boudon, Le rôle de l'eau dans les prescriptions médicales d'Asclepios chez Galien et Aelius Aristides, in: R. Ginouvès (Hrsg.), L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec. Kongreß Paris 1992, BCH Suppl. 28 (1994) 157 ff. Als Beispiele derartiger literarischer Behandlungen seien die Reden »Panegyrikum der Wasser von Pergamon« (or. 53, 1 K) von 177 n. Chr. und »Die des Asklepios« (or. 39 K) um 167 n. Chr. genannt.

[65] Katakis a. O. 620 f. Charakteristisch ist vor allem die Bauweise, in der schichtweise Steine mit Ziegeln alternieren, die mit Mörtel befestigt wurden. Diese Bauart ist an den Baukomplexen X und z. T. an K sowie an den Thermen im nordöstlichen Bereich des Heiligtums festzustellen. Dass es sich bei den Euergesien des Antoninus Pythodorus um ein

Durch eine tiefgreifende Umgestaltung wurde das Areal der Gebäude X und F (Abb. 12-13) architektonisch neu definiert[66]. Im zentralen Hof des hellenistischen Gymnasiumkomplexes wurde mit besonderem Aufwand ein klein dimensionierter Theaterbau installiert (Taf. 9, 4)[67]. Geschickt machte man sich die vorgefundene Bausubstanz zunutze. Für die Errichtung des Innenraums wurden die Interkolumnien des Peristyls mit Wänden in einer charakteristischen Mischtechnik zugemauert (Taf. 9, 5). In typologischer Hinsicht lehnt sich der kleine Theaterbau von Epidauros an eine Reihe in antoninischer Zeit neu errichteter bzw. restaurierter Theater in Griechenland an, die eine ähnliche Konzeption der Grundrissgestaltung aufweisen[68].

Für die funktionale Bestimmung des Gebäudes lässt sich an einen Versammlungsraum für ausgewählte Teilnehmer bzw. geschlossene Gemeinschaften denken. Der Asklepios-Verehrer Aristides berichtet in Bezug auf das bereits erwähnte Theater in Pergamon von religiösen Zeremonien, die in einer rituellen Kleidung begangen wurden. Die von ihm benutzte Bezeichnung 'Heiliges Theater' scheint verstärkt die Verwendung dieser Bautypen für rituelle Rezitationen wie die oben erwähnten Hymnodien herauszustellen. Die Existenz von Türen, welche auf die Möglichkeit zur räumlichen Isolierung hinweisen, gilt als Beleg dafür, dass die Stiftungen nicht nur Orte theatralischer Aktion waren, sondern vor allem auch kleineren Gremien die Gelegenheit zu nichtöffentlichen Versammlungen boten[69]. Dass die Präsenz solcher Aktionsräume in griechischen Heiligtümern antoninischer Zeit in engem Zusammenhang mit den Aktivitäten einer Kultgemeinschaft steht, legt die Betrachtung des besprochenen Theaterareals von Epidauros (Gebäudekomplex F–X, Abb. 12) nahe. Die Anlage des benachbarten Kleintempels liefert deutliche Hinweise auf die funktionelle Bindung des Theaters an die religiöse Tätigkeit eines Thiasos. Als weiterer exemplarischer Fall einer gezielten Wiederverwendung der alten Bausubstanz gilt vor allem der sog. Hygieia-Tempel, der durch den geschickten Umbau des monumentalen Eingangs zum Gymnasium zustande kam. Im Inneren des in ein kleines *sacellum* verwandelten Propylon (Abb. 12 zwischen Gebäude F und X) befand sich noch am ursprünglichen Aufstellungsort eine Statuenbasis (B 1,60 m; H 0,64 m; T 0,49 m) mit der Inschrift *Hygieia*[70]. Die Fundsituation lässt sich gut mit dem von Pythodorus gestifteten Tempel für die ägyptische Trias der Hygieia, des Asklepios und des Apollon in Verbindung bringen. Die Einrichtung des sakralen Baus für drei Gottheiten scheint die zusätzliche dreiteilige Gliederung des Eingangs zum eigentlichen Kultraum zu bestätigen.

Sichere Anhaltspunkte für die Zuweisung dieses Areals an einen religiösen Verein ergeben sich aus einigen eindeutigen Merkmalen des Gebäudes F (Abb. 13). Da die Mitglieder eines Thiasos, wie z. B. die Therapeuten von Pergamon, regelmässige Versammlungen abhielten und gemeinsam Kulthandlungen ausübten sowie Festmähler veranstalteten, waren verschiedene Raumformen und Einrichtungen erforderlich[71]. Beina-

ausgedehntes Programm gehandelt haben muss, bezeugen ferner mehrere Hinweise auf die Herstellung des Baumaterials, das für die Stiftung eigens angefertigt wurde. Sowohl aus den Bauten F und K als auch aus dem Priesterhaus, die in den Inschriften als *skaná* genannt werden, stammen Dachziegel mit dem Stempel *antoninou*, die eindeutig auf den Bauherrn hinweisen: Prakt 1892, 54 f.; Kavvadias a. O. 157; zu neueren Funden von Dachziegeln mit dem Stempel des Stifters im Priesterhaus s. Ergon 1990, 14 Abb. 16.

[66] Zum Gesamtareal und dessen Funden s. zuletzt Katakis a. O. 587–590 mit umfassenden Literaturangaben.

[67] Kavvadias a. O. 150–152; grundlegende Überlegungen zum Bautypus in: R. Ginouvès, Le théâtron à gradins droits et l'odéon d'Argos, Études Péloponnésiennes 6 (1972) mit reichen Literaturhinweisen, bes. s. 112 f. 191 f. 196 f.; s. ausserdem R. Meinel, Das Odeion (1980) 225 ff.

[68] Ebenfalls für eine beschränkte Zahl von Zuschauern entworfen, zeigen die Theaterbauten von Argos, Thasos und vor allem das wiederaufgebaute Agrippeion in Athen vergleichbare Lösungen mit schlichter Bühne, korridorartigen Podien und einer entfunktionalisierten Orchestra: Ginouvès a. O. 186–215; G. Daux, Guide de Thasos (1968) 93 f.; H. Thompson, Hesperia 19, 1950, 31 ff.; s. zusammenfassend Meinel a. O. 57 ff.

[69] Bezüglich des besonderen Charakters solcher Versammlungsräume weist Balty auf die Präsenz von Türen hin, die den freien Zugang zum Gebäude einschränken und regulieren sollen: a. O. 429 ff. 514 (Ephesos); 517 (Aphrodisias); 539 (Amman). Dasselbe gilt für das Theater des Herodes Atticus in Athen. Auch bei dem Bau in Epidauros ist die Möglichkeit, den Zuschauerraum zu verschliessen, durch die noch erhaltenen Einlasslöcher der Türpfosten nachzuweisen. Zum Vergleich sei hier kurz auf das selten besprochene 'Odeion' im Zeus-Heiligtum von Olympia verwiesen, das mit seinem Wohn- und Repräsentationskomplex den Ost-Thermen benachbart ist.

[70] Kavvadias a. O. 148 f. mit Anm. 2.

[71] Obwohl die Funktion des Gebäudes F nicht eindeutig bestimmbar erscheint, zieht auch Katakis a. O. (s. o. Anm. 60) 588 die Möglichkeit eines Vereinssitzes in Erwägung. Zur architektonischen Gestaltung von Vereinshäusern s. jetzt B. Bollmann, Römische Vereinshäuser. Untersuchungen zu den Scholae der römischen Berufs-, Kult- und Au-

he quadratisch (29,35 m x 35,34 m) weist das Gebäude F ein Grundrissschema auf, das für die Aktivitäten eines Thiasos geeignet erscheint. Charakteristisch für die Funktion eines Vereinsgebäudes sind die Gestaltung des zentralen Raums als *atrium tetrastylum*, das für Vereinssitze epigraphisch nachweisbar ist, sowie vor allem die an der Nord- und Ostwand umlaufenden Sitzbänke (Taf. 9, 6)[72]. Für die spezifische Deutung des tetrastylen Hofes als Kultraum einer *schola* spricht nicht nur die besondere Raumdisposition mit Sitzmöglichkeiten, sondern auch seine Ausrichtung: Die axiale Anlage gewährte bereits von draussen einen direkten Blick auf eine genau dem Haupteingang gegenüberliegende Statuenbasis. Die Existenz eines Altars vor dieser Statuenbasis legt die Vermutung nahe, dass es sich bei dem ursprünglichen Kultbild und der entsprechenden Opfer-Stelle um das Kultbild bzw. die Kultbilder des Thiasos handelte[73].

Wichtige Hinweise auf die Aktivitäten eines religiösen Vereins liefert die Gestaltung weiterer Räume im Gebäude F (Abb. 13). Bemerkenswert ist zunächst der grosszügig dimensionierte Saal (Taf. 9, 6), der den gesamten nördlichen Teil des Baus einnimmt. Er wird durch eine mittlere Säulenstellung in zwei Schiffe gegliedert und öffnet sich auf den zentralen Hof. In typologischer Hinsicht lassen sich weitere hypostyle Säle aus Vereinslokalen antoninischer Zeit vergleichen. Neben dem bekannten Vereinssitz der Iobakchen in Athen, der einen ähnlichen rechteckigen Grundriss mit innerer Säulenstellung besitzt, gilt die Lesche der Knidier im delphischen Heiligtum als Prototyp für solche Säle[74]. Dass diese berühmte Anlage klassischer Zeit noch im 2. Jh. n. Chr. für Versammlungen und Dialoge unter den *pepaideumenoi* diente, geht aus einigen literarischen Quellen klar hervor[75]. Für den grossen Saal im Gebäude F ist ebenfalls eine Nutzung als zentraler und offizieller Versammlungsraum für regelmässige Veranstaltungen und gemeinsame Festmähler zu vermuten[76].

Betrachtet man die gesamte bauliche Neugestaltung dieses Areals mit der Errichtung des kleinen Theatersaals (umgebautes Gebäude X) und des benachbarten *sacellum* für die ägyptische Trias (umgebautes Propylon von X), ist das Gebäude F als *hieros oikos*, d. h. als Vereinshaus sinnvoll in den einheitlichen Entwurf dieses Areals zu integrieren[77]. Die Existenz von 'heiligen Häusern', die epigraphisch belegt ist, lässt sich in Zusammenhang mit Riten mystischen Charakters verstehen[78]. Wichtige Anhaltspunkte dafür liefert die aussergewöhnliche Gestaltung bestimmter Räume innerhalb des Baukomplexes F. Mit direktem Anschluss an den zentralen Kultraum wurde ein eigenartiges 'Bad' an der südöstlichen Ecke des Baus angelegt. Dabei handelt es sich um einen kreisförmigen Raum, der mit einem rechteckigen Vorraum verbunden war (Abb. 13). Die Funktion dieser Anlage als *loutron* scheint in

gustalen-Kollegien in Italien (1998); für den Typus ist vor allem die Übernahme von Raumelementen aus der Privatarchitektur bezeichnend.

[72] An den Wänden umlaufende Sitzbänke und die charakteristische Raumform bieten konkrete Anhaltspunkte für eine funktionale Differenzierung des Gebäudes als Vereinshaus: Bollmann a. O. 47 mit eingehender Behandlung dieses Bautypus. Im griechischen Bereich lassen sich treffende Vergleiche mit einigen Vereinshäusern auf Delos heranziehen: s. dazu B. Hudson MacLean, The Place of Cult in Voluntary Associations and Christian Churches on Delos, in: Kloppenborg - Wilson (Hrsg.) a. O. (s. o. Anm. 19) 186 ff. Die Synagoge (Abb. 11, 1) weist auf eine ähnliche Baugestaltung mit inneren Hof und Versammlungsraum mit Sitzbänken hin, während das Haus der Poseidoniastai eine komplexere Anlage mit sakralen Räumen sowie Versammlungs- und Wohnräumen aufweist; für weitere Vereinshäuser in griechischen Heiligtümern der Kaiserzeit vgl. das 'Haus' unmittelbar oberhalb des Stadion in Eleusis, Travlos, Attika (1988) Abb. 206–207; zur Problematik der Vereinshäuser in Olympia s. den Beitrag von U. Sinn in diesem Band.

[73] s. dazu Katakis a. O. (s. o. Anm. 60) 587 f.

[74] Travlos, Athen (1971) 274 Abb. 351; zur Lesche der Knidier in Delphi: J. Pouilloux, Topographie et architecture, FdD II (1960) 120; länglicher, rechteckiger Raum mit dem Eingang auf der Langseite und vermutlich mit einer Portikus.

[75] Plut. de def. or. M 410, s. u. Anm. 122.

[76] Als Vergleichsbeispiele sind der Raum A in der Synagoge sowie der Raum D im Serapeion A auf Delos zu erwähnen: s. dazu Hudson MacLean a. O. 194 Abb. 11, 1; 209 Abb. 11, 6.

[77] Zum römischen Heiligtum als 'cultural centre' mit Thiasoi, Häusern, Küchen, Banketträumen: R. MacMullen, Paganism in the Roman Empire (1981) 35 ff. Insbesondere hinsichtlich des Asklepios-Heiligtums von Epidauros bildet die Inschrift des Pilgers M. Ioulios Apellas (IG IV 955: 2. Jh. n. Chr.) ein sehr bedeutendes Zeugnis des Lebens in der Heilstätte in dieser Zeit; s. dazu G. Luck, Arcana Mundi 1. Magia, miracoli, demonologia (1997) 265f. 439f. und demnächst Verf. a. O. (s. o. Anm. 10).

[78] Zu den 'Heiligen Häusern' innerhalb der Heiligtümer s. mehrere Verweise in: RE XVI 2 (1935) 1209 ff. s. v. Mysterien (O. Kern) 1234. 1283 ff. 1298; zur epigraphischen Dokumentation s. auch F. Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens (1909) 460 f.; für ein Beispiel der Kaiserzeit vgl. BCH 17, 1893, 32 Z. 7 *hieros oikos* für die Mysten (Magnesia, Mitte 2. Jh. n. Chr.). Bezüglich des Wortes *oikos* als Saal ist ausserdem zu erwähnen, dass Aelius Aristides das eleusinische Telesterion als *oikos* bezeichnet (or. 1, 421 D).

engem Zusammenhang mit hydraulischen Vorrichtungen zu stehen, wie das Doppelwasserbecken im Vorraum und ein kleineres Becken im Rundraum vermuten lassen.

In Bezug auf diese interessante Raumkombination im Baukomplex F lassen sich zwei weitere, genau übereinstimmende Wiederholungen im südwestlichen Teil des Gebäudes K (Abb. 14) und im 'Priesterhaus' (Räume P und O) innerhalb des Apollon-Maleatas-Bezirks (Abb. 15) beobachten.

Für den Baukomplex im Apollon-Maleatas-Heiligtum ist die Intepretation des Bauensembles als *hieros oikos* epigraphisch zu belegen[79]. Bezeichnend ist vor allem die Befundsituation des 'Priesterhauses', das mehrere Berührungspunkte mit der Gestaltung von Bau F aufweist. Um einen zentralen Kern sog. *auli* wurden verschiedenartige Räume angeordnet. Aus dem Raum 'theta' stammen einige Statuenbasen und Altäre sowie kleinformatige Götterbilder[80]. Die durch drei Nischen gegliederte Rückwand in Raum I legt eine Bestimmung als Kultraum nahe. In diesem Fall wird vermutet, dass auch hier die ägyptische Trias verehrt bzw. orientalische Kulte eingeführt wurden[81].

Als ausschlaggebender für das Abhalten von Mysterienkulten innerhalb des Apollon-Maleatas-Temenos erweist sich eine jüngst gefundene Inschrift, die ausdrücklich 'Mysteriennächte' erwähnt[82]. Als notwendiges Erfordernis für solche nächtlichen Zeremonien ist die grosse Anzahl von römischen Tonlampen zu erwähnen, die im 'Priesterhaus' und in der Zisterne gefunden wurden[83].

In diesem Zusammenhang fällt besonders die Präsenz des eigenartigen *loutron* auf. Wie im Gebäude F (Abb. 13) tritt auch hier in den Räumen P und O[84] (Abb. 15) dieselbe charakteristische Kombination von Rundraum und Vorraum mit Doppelbassin auf; im Inneren des Rundraums wurden die Spuren eines zentralen Perirrhanterion gefunden. Für die Bestimmung seiner rituellen Funktion ist darüber hinaus die Art und Weise, wie der Zugang zu diesen Räumen reguliert wurde, hervorzuheben. Die besprochene Anlage befindet sich am Ende eines länglichen, gewölbten Korridors[85], der als Verbindung zwischen dem 'Priesterhaus' und der benachbarten unterirdischen Zisterne diente.

Im Gebäude K (Abb. 14) wurde eine ähnliche Anlage im südwestlichen Teil des Baus freigelegt. Obwohl der Komplex nicht komplett ausgegraben ist und ausserdem durch spätere Umbauten verändert wurde, wird diese zentrale, dem Asklepios-Tempel nahe gelegene Anlage als das von Pausanias erwähnte 'Bad des Asklepios' betrachtet. Die herausragende Bedeutung dieses Gebäudes zeigen auch die bedeutenden Funde römischer Skulpturen[86]. Aus dem grossen quadratischen Hof stammen die Götterdarstellungen, die als antoninische Werke derselben Werkstatt bezeichnet werden; sie gelten als Ausstattung der ursprünglichen Baustiftung des Antoninus Pythodorus. Wie bereits für das 'Priesterhaus' im Apollon-Maleatas-Bezirk festgestellt, wurden auch hier, jedoch in einer noch viel grösseren Anzahl, kleinformatige Statuetten mit Götterdarstellungen gefunden. Aufgrund des archäologischen Fundzusammenhangs kann man bei dem von Antoninus gestifteten 'Bad des Asklepios' kein Muster einer typischen thermalen Anlage erkennen wie etwa für den Thermenkomplex in Nordosten des Heiligtums. Die gleiche Kombination von Rund- und Vorraum mit Wasserbecken, die sich im südwestlichen Teil des Gebäudes befindet, lässt für das überlieferte 'Bad des Asklepios' an eine rituelle Bestimmung der Anlage denken. Angesichts seiner unmittelbaren Nähe zum Asklepios-Tempel erfüllte das 'Bad' wahrschein-

[79] Kavvadias a. O. (s. o. Anm. 62) 178–180; zu den neuen archäologischen Untersuchungen s. Prakt 1989, 50 ff.; epigraphische Belege in: IG IV² 393, 400–402. Mehrere Abbildungen in: Ergon 1990, 11 ff. 13–15.

[80] Kavvadias a. O. (s. o. Anm. 62) 179; Katakis a. O. (s. o. Anm. 60) 597: kleinformatige Statuen des Asklepios, der Hygieia, der Aphrodite sowie einige Altäre (IG IV² 391. 404. 555. 556. 532); einige Architekturteile (Halbsäulenpilaster) weisen Ähnlichkeiten mit denen des zentralen Raumes im Gebäude F auf.

[81] Prakt 1989, 53 Taf. 38 a–b mit weiterer Literatur.

[82] Die Inschrift wurde in der Zisterne gefunden; zum Text und zur Datierung in das Jahr 111 n. Chr. s. Prakt 1988, 28 Vers 7 f. Taf. 22.

[83] Vgl. Ergon 1989, 18 Abb. 18; zu einer möglichen Funktion der Zisterne als *bothros* im Rahmen der nächtlichen Mysterienkulten s. Katakis a. O. (s. o. Anm. 60) 587 Anm. 1605; s. ausserdem Prakt 1988, 27 f. Taf. 20–22, zu den Funden ebd. 1989, 49 f. Es ist nicht auszuschliessen, dass die imposante Anlage der unterirdischen Zisterne als *katabasion*, d. h. als Krypta für den Ablauf der 'Mysteriennächte' diente. Die Präsenz solcher Anlagen ist in anderen Fällen in dieser Zeit zu belegen; neben dem bereits erwähnten unterirdischen Korridor im Asklepieion von Pergamon wird im folgenden das Beispiel der Krypta-Anlage im Palaimonion von Isthmia herangezogen; zum Katabasion in Eleusis s. RE XVI 2 (1935) 1209 ff. s. v. Mysterien (O. Kern) bes. 1242; allgemein zur »religion de la crypta« und zur Funktion der *penetralia* im Rahmen der Initiationsriten s. R. Turcan, Les cultes orientaux dans le monde romain (1989) 119. 211 ff.

[84] Für eine gute Abbildung des Raums O vgl. Ergon 1990, 16 Abb. 19.

[85] Ergon a. O. 15 Abb. 18.

[86] s. dazu demnächst Katakis a. O. (s. o. Anm. 60).

lich eine Funktion im Rahmen der vorbereitenden Reinigungsriten epidaurischer 'Asklepios-Verehrer'[87].

b) Das euergetische Bauprogramm des P. Licinius Priscus Iuventianus im Poseidon-Heiligtum von Isthmia: Die Mysterienkulte für Melikertes-Palaimon

Die umfangreichen Stiftungen des P. Licinius Priscus Iuventianus im Poseidon-Heiligtum von Isthmia bilden ein weiteres einschlägiges Beispiel privaten Euergetismus' im sakralen Kontext[88]. Als Angehöriger einer der prominentesten Familien Korinths durchlief Iuventianus einen glänzenden *cursus honorum*. Die von ihm initiierte Neugestaltung der Sakralstätte ist in unmittelbarer Verbindung mit dem prestigeträchtigen, lebenslangen Amt eines Oberpriesters im provinzialen Kaiserkult zu verstehen. Dass sein Engagement in engem Zusammenhang mit der Ausübung religiöser Ämter steht, bezeugt ausserdem das Priesteramt des *archiereus*, das Iuventianus innerhalb des Poseidon-Heiligtums bekleidete[89].

Als Mitglied der kultivierten Oberschicht von Korinth erlebt Iuventianus einen kulturellen Wandel, der aus einem konstruktiven Diskurs zwischen griechischer Vergangenheit und römischer Gegenwart hervorgeht[90]. Das in der römischen Kolonie weitverbreitete Bedürfnis, das religiöse Vermächtnis in ihrem ursprünglichen Kern neu zu aktivieren, zeichnet sich innerhalb des Stadtbilds des 2. Jhs. n. Chr. in der vielfältigen Wiederbelebung traditioneller Mythen und Kulte ab[91]. Unter dieser ideologischen Prämisse ist der Vorschlag, Iuventianus mit der Figur des Oberpriesters des achäischen Koinon, Lucanius zu identifizieren, nachvollziehbar. In einem Passus der »Tafelgespräche« Plutarchs trifft sich ein gebildeter Freundeskreis während der isthmischen Spiele im Haus des erwähnten Oberpriesters[92]. Die Vergegenwärtigung einer gemeinsamen religiösen Vergangenheit innerhalb der Interessen lokaler Eliten geht weit über ihren antiquarischen Charakter hinaus und nimmt eine zentrale Funktion als identitätssicherndes Element für die lokale Gemeinschaft ein.

Eine heute in Verona bewahrte Stele überliefert wort- und detailreich die zahlreichen Euergesien des Iuventianus im Poseidon-Heiligtum[93]:

»Den väterlichen Gottheiten und dem Vaterland Publius Licinius Priscus Iuventianus, Sohn des Publius, aus dem Volksstamm der Aemilier, höchster Priester auf Lebenszeit (5), hat die Unterkünfte für die Athleten eingerichtet, die sich aus aller Welt zu den Isthmischen Spielen versammelt haben. Er hat ihnen auch

[87] Im Zusammenhang mit Mysterienkulten und vor allem mit dem Isiskult ist eine Funktion dieser Raumkombination im Rahmen von überlieferten vorbereitenden Reinigungsriten denkbar. Zur Funktion der 'Taufe' als Initiationsritus innerhalb eines Thiasos s. A.-J. Festugière, Hermétisme et mystique païenne (1967) 100 ff.; vgl. z. B. Tert. de Bapt. 5: »Zu manchen Kulten nämlich lassen sie sich durch ein Bad aufnehmen, zu den Kulten der Isis oder des Mithras; auch tragen sie ihre Götter zu Abwaschungen heraus«. Die Verwendung von Weihwasser und die symbolische Taufe sind für die Riten der Pythagoreer häufiger erwähnt: Ael. HA 4, 17; Diog. Laer. 8, 33.

[88] Zur Person des Stifters s. zuletzt D. J. Geagan, The Isthmian Dossier of P. Licinius Priscus Juventianus, Hesperia 58, 1989, 349 ff.; weitere epigraphische Zeugnisse in: D. R. Jordan, Hesperia 63, 1994, 111 ff. bes. 115 mit Anm. 7.

[89] Zum Oberpriestertum des Kaiserkults s. ausführlich S. J. Friesen, Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavia Imperial Family, EPRO 116 (1993) 76 ff.

[90] Zum Phänomen einer neuen 'Hellenisierung' der römischen Kolonie Korinths im 2. Jh. n. Chr. s. die Überlegungen zu Paus. II 1, 2 und zur Rede an die Korinthier des Sophisten Favorinus (Dion Chr. 37, 25–27) bei Bowie a. O. (s. o. Anm. 2) 219 ff.; ders. a. O. (s. o. Anm. 13) 202 f.; allgemein s. D. Engels, Roman Corinth (1990) 71 ff. Zur Elite der Stadt und zur Konstruktion des Vergangenheitsbildes s. zuletzt M. Piérart, Panthéon et hellénisation dans la colonie romaine de Corinthe: la »redécouverte« du culte de Palaimon à l'Isthme, Kernos 11, 1998, 85 ff. Zum engen Zusammenhang zwischen *paideia* als Medium griechischer Identität und Definition der Macht in dieser Zeit s. übergreifend Flinterman a. O. (s. o. Anm. 16) 54 f.: in einem von der Politik autonomen Bereich konnten die städtischen Eliten ihre eigene Identität neu aktivieren und sich als Führungsschicht legitimieren.

[91] Zu den entscheidenden Umstrukturierungen des Stadtbildes um die Mitte des 2. Jhs. n. Chr. s. C. K. Williams II in: T. E. Gregory (Hrsg.), The Corinthia in the Roman Period, Suppl. JRA 8 (1993) 39 ff.; die Neugestaltung der sog. Gefangenenfassade, des Propylon und der Säulenhallen an der Lechaionstrasse, der neue Bauentwurf für die Peirene-Quelle durch Herodes Atticus. Zu den politischen und euergetischen Aktivitäten der Eliten in Korinth s. A. J. S. Spawforth, Hesperia 63, 1994, 211 ff.; historischer Überblick: J. Wiseman, Corinth and Rome, in: ANRW II 7, 1 (1979) 438 ff.

[92] Plut. Ques. Conv. V 3, 2 (Mor. 676c); s. zuletzt Piérart a. O. mit weiterführender Literatur; dagegen Spawforth a. O. 220 Anm. 37.

[93] Stele A (= IG IV² 203), Museo Maffeiano in Verona; vgl. zuletzt Geagan a. O. Taf. 56 mit Auswertung der betreffenden Literatur; s. dazu T. Ritti, Iscrizioni e rilievi greci nel Museo Maffeiano di Verona (1981) 31 Nr. 6. Zu weiteren Fragmenten einer zweiten Stele (Stele B, Fragmente Isthmia I 261 und Korinth I 2194) vgl. Geagan a. O. 351. Zum Zeitpunkt der Stiftungen s. Geagan a. O. 359 f. (3. Viertel des 2. Jhs. n. Chr.) in Zusammenhang mit dem Amt des Oberpriesters.

auf seine Kosten das Palaimonion mit seiner Ausstattung und den Ort für die Totenspenden (10) und den heiligen Eingang und die Altäre der Vatergottheiten mit dem Bezirk und dem Pronaos und die Räume für die (vorbereitenden) Übungen (der Athleten) und den Tempel des Helios und das Kultbild darin und den Bezirk, (15) und den Bezirk des heiligen Hains und die Tempel der Demeter und der Kore und des Dionysos und der Artemis in ihm, mit den Kultbildern, den Kränzen und den Pronaoi, die sich dort befinden, und (25) die Tempel der Euerteria und der Kore und das Plutoneion und die Treppen und Substruktionen, die wegen des Erdbebens und ihres Alters eingestürzt sind, hergerichtet. Er hat ihnen ausserdem aufgrund seines Amtes als Agoranomos die Säulenhalle in der Nähe des Stadions mit den gewölbten Räumen und ihrer Einrichtung eingeweiht (27). Versprechen des Publius Licinius Priscus: wenn ihr mir die sogenannte Reglia verkauft ... (29)«.

Aufgrund der literarischen und archäologischen Überlieferung ist die umfangreiche Tätigkeit des Iuventianus in Isthmia mit grosser Wahrscheinlichkeit in das 3. Viertel des 2. Jhs. n. Chr. zu datieren. Restaurative Eingriffe in die sakrale Topographie des Heiligtums und Baumassnahmen zur Förderung des panhellenischen Betriebs bzw. der agonistischen Wettbewerbe bilden zwei eng miteinander verbundene Schwerpunkte im euergetischen Programm des Iuventianus. Während für die Schaffung der notwendigen Infrastruktur Restaurierungen am Stadionkomplex und der aufwendige Umbau einer verfallenen Halle als Aufenthaltsräume für die Athleten vorgenommen werden, übernimmt der Stifter zugleich »auf seine Kosten« die Finanzierung der Kultbauten und der dazugehörigen Bezirke im Inneren der Sakralstätte[94]. Nach Aussage der Inschrift bestehen diese Massnahmen in der Weihung neuer Kultstatuen sowie in der Ausführung baulicher Ausstattungselemente.
Die Wiederbelebung der panhellenischen Spiele von Isthmia, die im 2. Jh. n. Chr. erneut zu besonderem Ruf gelangen, lässt sich vor dem Hintergrund der generell in dieser Zeit reaktivierten agonistischen Wettkämpfe und Feste im Rahmen des *archaios periodos* begreifen[95]. Hinter solchen Projekten wie der zu renovierenden 'Stoa Regia' scheinen oft gezielte Interessen der Stifter selbst zu stehen.
In diesem Zusammenhang ist die zunehmende Bedeutung des Heiligtums im Rahmen der antoninischen Agonistik nicht vom Gründungsmythos zu trennen. Nach der traditionellen Überlieferung führte Sisyphos am Bestattungsort des mythischen Melikertes-Palaimon den Kult des jungen Heros ein und gründete zugleich zu dessen Ehren die ersten Spiele von Isthmia[96]. Die isthmischen Spiele wurden somit bereits in ihrem ursprünglichen Charakter als Totenspiele zu Ehren eines verstorbenen Heros verstanden und im 2. Jh. n. Chr. in ihrem sakralen Wert vergegenwärtigt. In dieser Hinsicht ist nicht nur der Ursprung des wiederbelebten Mythos von Bedeutung, sondern vor allem die Rezeption und die Wirkung, die er zur Zeit der Zweiten Sophistik erfahren hat[97].
Sowohl die Sakralarchitektur des Palaimonion-Areals als auch die Überlieferung über den mystischen Charakter dieses Kults werden im folgenden als exemplarisches Beispiel für dir Gestaltung religiöser Kommunikation zur Zeit der Zweiten Sophistik betrachtet. Die häufigen, archäologisch gut nachvollziehbaren Veränderungen, die der Kultort des Heros Palaimon in einem relativ kurzen Zeitraum erfahren hat, legen

[94] s. dazu Geagan a. O. 354. 356. 360; L. Robert, Hellenika 1, 1949, 43–53.

[95] Zur griechischen Agonistik und zu den römischen Spielen in Korinth im 2. Jh. n. Chr. s. Spawforth a. O.; zur Renaissance der sportlichen Wettkämpfe s. ders. in: S. Walker – A. Cameron (Hrsg.), The Greek Renaissance in the Roman Empire, Suppl. BICS 55 (1989) 193 ff.; Wiederbelebung des *archaios periodos* in dieser Zeit in der Provinz Achaia s. H. W. Pleket, Games, Prizes, Athletes and Ideology. Some Aspects of the History of Sport in the Greco-Roman World, Stadion 1, 1975, 49 ff. und den ausführlichen Überblick von P. Herz, Die musische Agonistik und der Kunstbetrieb der Kaiserzeit, in: J. Blänsdorf (Hrsg.), Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum (1990) 175 ff. Zu den Veränderungen in den griechischen Heiligtümern römischer Zeit und zur Entfaltung der griechischen Agonistik während der Kaiserzeit: s. die Beiträge von P. Aupert, E. R. Gebhard und U. Sinn in: W. Coulson – H. Kyrieleis (Hrsg.), Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games, Kolloquium Athen 1988 (1992).

[96] Zur Wiederbelebung und Aktualisierung des Mythos s. die Auswertung der literarischen Quellen und die interessanten Überlegungen bei Piérart a. O. (Anm. 90) 89 ff. Es sind weitere wichtige Quellen der Zweiten Sophistik hinzuzufügen: Hymn. Orph. 75 und IG II² 1368. In der 'Mythologischen Bibliothek' des Apollodor, die als eine systematische Sammlung der mythischen Überlieferung im geistigen Milieu der Zweiten Sophistik gilt, wird ebd. 3, 4, 3 über die Geschichte der Ino und des Melikertes sowie über die Gründung der Isthmischen Spiele durch Sisyphos berichtet; zur Kodierung des mythischen Wissenserbes in der Zweiten Sophistik s. M.-M. Mactoux, Panthéon et discours mythologique. Le cas d'Apollodore, RHistRel 206, 1989, 245-270.

[97] Allgemein zur Funktion des Mythos bei den Römern s. den Beitrag von F. Graf in: ders. (Hrsg.), Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms (1993) 25-43.

die Vermutung nahe, dass die euergetischen Akte konkrete Zeichen für eine aktualisierte Gestaltung 'des Orts des Heiligen' bezwecken. Unmittelbar an den Tempelbezirk des Poseidon angeschlossen lässt sich der Kult jedoch erst in der frühen Kaiserzeit auch archäologisch nachweisen. Die Reste einer ersten Opfergrube (pit A) weisen auf die Entstehungsphase des Palaimonion um die Mitte des 1. Jhs. n. Chr. hin[98].

Aber erst in hadrianischer Zeit werden die Vergangenheitsbezüge auf den mythischen Kern der Sakralstätte in monumentalisierter Erscheinungsform umgesetzt. Durch die Errichtung des Rundbaus (Abb. 16) bekommt der mythische Ursprung der lokalen Geschichte eine monumentalisierte Form: Der auf ein Podium erhobene Monopteros wurde vor dem Tempelbezirk des Poseidon errichtet. Für die Fortführung der mit dem Kult verbundenen Riten wird die neue Opfergrube (Abb. 16, pit B) in den südlichen Teil des Bezirks verlegt. Durch die Errichtung der rechteckigen Temenosmauer und die bauliche Gestaltung des östlichen Eingangsbereichs wird das Gesamtareal des Poseidon-Tempels mit seiner Umgebung architektonisch neu reguliert[99].

In den jüngst erschienenen Untersuchungen werden die Datierungsprobleme und die Interpretation der archäologischen Reste der hadrianischen Phase des Palaimonion eingehend behandelt[100]. Obwohl eine persönliche Beteiligung des Kaisers Hadrian an der Neukonzeption des Palaimon-Kults nicht zu beweisen ist, deuten die Reste der Panzerstatue[101] nach einem bekannten Typus sowie der fragmentarische Antinoos-Kopf im Inneren des Poseidon-Tempels offensichtlich auf die Verehrung dieses Kaisers in Zusammenhang mit Antinoos hin[102]. Obwohl die Bedeutung des frühverstorbenen und vergöttlichten Jünglings im allgemeinen zu sehr auf ihren biographischen Charakter reduziert wird, scheinen die Einführung dieses neu kreierten *daimon* in das hellenische Pantheon und seine religiöse Funktion im Rahmen der Mysterienkulte in enger Verbindung zu stehen[103]. In dieser Hinsicht liefert der Fall des Heiligtums von Isthmia einen bemerkenswerten Hinweis auf die synkretistische Verknüpfung antiker und neuer Heroen am 'Ort des Heiligen'. Erhärtet wird die These eines engen Zusammenhanges religiöser Natur auch durch weitere archäologische Vergleichsbeispiele. Diese eigenartige Verbindung einer Wiederbelebung antiker Kulte mit der Einbettung der Antinoos-Verehrung in die traditionelle Sakralsphäre sowie die Frage nach den Adepten des neuen Kultes werden im letzten Beispiel des eleusinischen Heiligtums weiter untersucht.

Vor dem Hintergrund der hadrianischen Restrukturierung lassen sich die wesentlichen Eingriffe des antoninischen Bauentwurfs sinnvoll interpretieren (Abb. 17). Auf die Inszenierung des mythischen Kontexts und auf die Choreographie der damit verbundenen Rituale weist die Neugestaltung des gesamten Poseidon-Bezirks und des Palaimonion-Areals durch die Stiftung des Iuventianus, deren Schwerpunkte sich in archäologischer Hinsicht deutlich ablesen lassen[104].

In der antoninischen Phase erfährt der gesamte Tempelbezirk eine aussergewöhnliche Erweiterung. Die erste, klein dimensionierte Bezirksmauer wird durch die ausgedehnte Portikusanlage ersetzt. Das imposante Projekt erforderte die Verlegung des Palaimonion auf die südliche Seite der südöstlichen Ecke des Haupttemenos. Dabei bedachte der neue Entwurf den Bestattungs- sowie Kultort des Heros mit besonderer

[98] Diese und folgende Überlegungen über die Entwicklungsphasen des Heiligtums basieren ausschliesslich auf dem bisher bekannt gewordenen archäologischen Material; zu neuesten Forschungsergebnissen s. E. R. Gebhard u. a., Hesperia 67, 1998, 405 ff. Auf die Spiele von Isthmia als bedeutendes soziales Ereignis deutet Luc. Nav. 20 hin. Eine eingehende Untersuchung des Palaimon-Kults von E. R. Gebhard u. a. befindet sich in der Abschlussphase (freundlicher Hinweis von E. R. Gebhard vom 6. Nov. 1998).

[99] Zur hadrianischen Phase s. zuletzt Gebhard a. O. 416. 438 ff.

[100] Eingehend zur Auswertung der neuen archäologischen Funde s. E. R. Gebhard in: T. E. Gregory (Hrsg.), The Corinthia in the Roman period, Symposium Ohio 1991 (1993) 89 ff.

[101] Die Reste der Panzerstatue des Hadrian: M. C. Sturgeon, Sculpture I: 1952–1967, Isthmia IV (1987) 135 f. Nr. 58 Taf. 66 a-c. Dabei handelt es sich um Panzerstatuen Hadrians, die an verschiedenen Orten des östlichen Reichs gefunden wurden. Aufgrund der stringenten Ähnlichkeiten zwischen den ikonographischen Elementen ist eine programmatische Serie von Ehrenbezeugungen für den panhellenischen Kaiser zu vermuten. Fragmente des Unterkörpers wurden auch im Bereich der Unterbühne des von Herodes Atticus renovierten kleinen Theaters in Korinth gefunden: s. dazu M. Wegner, Hadrian, Das Römische Herrscherbild II 3 (1956) 41 ff.; s. allgemein K. Stemmer, Untersuchungen zur Typologie, Chronologie und Ikonographie der Panzerstatuen (1978) 86 f. 110 ff. Eine ausführliche Behandlung der Symbole auf dem hadrianischen Panzer bei C. Dulière, Lupa Romana, Recherches d'iconographie et essai d'interprétation I (1979) 198–209.

[102] Zum fragmentarischen Antinooskopf s. Sturgeon a. O. 132 f. Nr. 57 Taf. 62–65; s. zuletzt Meyer a. O. (s. o. Anm. 40) 44 f. I 21 Taf. 23.

[103] Einführung der Antinoos-Spiele: Spawforth a. O. (s. o. Anm. 91) 213 mit Anm. 7.

[104] s. dazu Gebhard a. O. (s. o. Anm. 98) 442 ff.

Aufmerksamkeit und legte Wert darauf, die monumentale Erscheinung des Kultes und den Raum für die Opfer- und Votivpraxis deutlich zu strukturieren (Abb. 17–18).

Die anspielungsreichen Assoziationen, welche die suggestive Tholos-Form hervorruft, äussern sich darin, dass der Monopteros des neuen Palaimonion auf den zeitgenössischen Münzen erscheint. Die Skulptur des auf dem Delphin liegenden Palaimon bildete einen weiteren Anziehungspunkt: die Aufstellung der Gruppe 'Palaimon auf dem Delphin' verbildlichte jetzt den Kern des mythischen Hintergrunds (Abb. 19)[105]. Im Hinblick auf weitere vom Stifter bewusst eingesetzte Mittel religiöser Kommunikation ist die heute in Madrid aufbewahrte Marmorstatue eines überlebensgrossen Poseidon zu erläutern, der mit der Inschrift *P. Likinios Preiskos hiereus* versehen ist[106]. Während die Zugehörigkeit der Skulptur in Madrid zur Ausstattung des antoninischen Palaimonion durch die Inschrift gesichert ist, lässt sich das gleiche für die nur von Pausanias erwähnte Leukothea lediglich vermuten[107].

Betrachtet man die architektonischen Charakteristika der Anlage im Zusammenhang mit ihrer Funktion als Kult- und Opferplatz für den mythischen Melikertes-Palaimon, tritt noch deutlicher die Konzeption des euergetischen Entwurfs hervor, der das von Iuventianus gestiftete Palaimonion in einen einzigartigen *locus religiose saeptus* verwandelt. Die Abgeschlossenheit der Einzelräume sowie die gegenüber der vorherigen Bauphase verringerten Ausmasse scheinen eine Einschränkung und damit Steuerung der allgemeinen Zugänglichkeit im Sinne einer gewissen Exklusivität zu erzielen. Um eine Schutzzone um den heiligen Kern herum zu schaffen, wurde die Absonderung des Bezirks architektonisch deutlich betont. Diese qualitative Veränderung des Palaimonion lässt sich ohne die Berücksichtigung des Geheimcharakters des Palaimon-Kultes nicht begreifen. Zur Erkenntnis der architektonischen Gegebenheiten gewinnen die in den Quellen fassbaren Merkmale des Kultes im 2. Jh. n. Chr. entscheidend an Bedeutung.

Besonderes Interesse für den Mythos des Melikertes-Palaimon und die Aspekte seines Kultes in Isthmia findet sich vor allem bei den Autoren der Zweiten Sophistik: Neben Pausanias gibt es ausführliche Schilderungen der entsprechenden Zeremonien bei Plutarch, Aelius Aristides und Philostrat[108]. Überliefert sind mehrere Aspekte der rituellen Vorschriften: die nächtlichen Riten, der Begräbnisort des Heros als Entfaltungsraum für die religiöse Kommunikation, die vorgeschriebene Bekleidung der Kultteilnehmer. Alle uns bekannten Quellen stimmen über den mystischen Charakter des Kultes überein. Zentrales Ereignis des Rituals stellt die Einführung der Kultteilnehmer und die Einweihung in Geheimwissen dar. In dieser Hinsicht bildet die kultische Rezitation religiöser Hymnen über die Taten des Heros einen wichtigen Abschnitt der Zeremonien. Diese Initiationsriten verlangten ferner von den Eingeweihten die Opferung eines schwarzen Stiers[109].

Die kultischen Aspekte der Überlieferung lassen sich durch die Auswertung des archäologischen Kontexts sinnvoll ergänzen. Die zahlreichen Kerzenständer, die man im Palaimonion-Bezirk gefunden hat, dienten offenbar dem kultischen Vollzug der nächtlichen Rituale[110]. Die Bedeutung der Beleuchtung für die Choreographie des Rituals erläuterte Otto Kern so: »Durch den plötzlichen Wechsel von Hell und Dunkel wurden die Mysten in eine feierliche Stimmung versetzt«[111]. Im Zusammenhang mit den geheimnisumwo-

[105] Bezüglich der zahlreichen Weihungen von Kultbildern liefert Herodes Atticus das beste Beispiel für diese wiederbelebte Praxis im sakralen Raum; auch in der Literatur ist dieses Thema sehr aktuell geworden: Der Rhetor Maximus von Tyros beschäftigte sich eingehend mit der Frage, »ob man den Göttern Kultstatuen stiften soll« (or. 2 Hobein); schliesslich bildet die identitätsstiftende Bedeutung religiöser Denkmäler für Pausanias die Eckpunkte seiner sakralen Geographie. Zum Thema s. die treffenden Überlegungen bei L. Cracco Ruggini, Imperatori romani e uomini divini (I–VI sec. D.C.), in: Brown u. a., a. O. (s. o. Anm. 15) 9 ff.; zur Bedeutung der Kultbilder s. bes. Anm. 122 »simboli e strumenti di sollecitazione per una autentica religiosità«.

[106] Zur Marmorstatue Madrid, Prado Nr. 13: LIMC VII (1993) s. v. Poseidon 452 Nr. 31 Abb. 31; EAA 5 (1961) 621 f. Abb. 734 s. v. Licinius (L. Becatti) mit älterer Literatur; zum Text der Inschrift s. M. Squarciapino, La scuola di Afrodisia (1943) 12 f. Taf. 8.

[107] Paus. II 2, 1; s. dazu Torelli a. O. (s. o. Anm. 59) 211 ff.; zu den Kunstauswahlkriterien des Pausanias s. U. Kreilinger, Hermes 125, 1997, 470 ff.

[108] Für die hier zitierten Quellen und ihre Auswertung vgl. Piérart a. O. (s. o. Anm. 90) 88–94.

[109] Für Darstellungen auf den Münzen s. Piérart a. O. (s. o. Anm. 90) 94 ff.; E. R. Gebhard in: Gregory a. O. (s. o. Anm. 100) 91 Abb. 5.

[110] Die umfangreiche Gruppe römischer Lampen aus dem Palaimonion-Areal bildet einen eigenen charakteristischen Typus: 'Palaimonion Lamps'; s. dazu O. Broneer, Terracotta Lamps, Isthmia III (1977) 35 ff. Taf. 22–26: dabei geht es um eine aussergewöhliche Serie zahlreicher Lampen, die in Griechenland in dieser Machart und Menge zuvor noch nicht belegt waren.

[111] RE XVI 2 (1935) 1209 ff. s. v. Mysterien (O. Kern); bes. 1243. Ähnliche Wirkungen rief die Inszenierung der nächtlichen Mysterienkulte bereits bei antiken Autoren hervor,

benen Aktivitäten des Palaimon-Kultes lassen sich weitere Elemente der Raumgestaltung erklären. Der gewölbte unterirdische Korridor, der sich unter dem Monopteros bis zur Innenzone des Tempel-Hofs erstreckt, wurde auf den antoninischen Palaimon-Münzen als wichtiger Bestandteil des neuen Sakralbaus wiedergegeben. Diese 1,90 m hohe Krypta soll die Kultteilnehmer vom Kultort des Heros unmittelbar zum weitläufigen Fest-Areal im heiligen Bezirk des Poseidon leiten. Diese Verbindung des Palaimonion-Areals zur sakralen Umgebung des Haupttempels erscheint zur effektvollen Gestaltung der Riten konzipiert. Die aussergewöhnliche Zugangsbeschränkung und ihre effektive Verbindung zum Palaimon-Kult hat Pausanias erst in der genauen Erläuterung der Krypta-Anlage hervorgehoben: »Es ist dort (im Palaimonion) auch ein anderes Heiligtum, Adyton genannt, mit einem unterirdischen Zugang, wo Palaimon verborgen sein soll«[112].

Der Aspekt der Geheimhaltung und der Einweihung in Geheimlehren, der sich aus der literarischen Überlieferung ergibt, scheint sich also in der eingeschränkten Zugänglichkeit und Absonderung des heiligen Orts widerzuspiegeln. In diesem Zusammenhang soll der Versuch unternommen werden, die Strategien des Stifters auf ihre gesellschaftliche Funktion zu überprüfen. Die euergetischen Akte stellten offenbar einen deutlichen Anspruch des Stifters auf eine gewisse Kontrolle über die Organisation der Stiftung dar. Wichtige Hinweise auf die Ausübung einer Kontrollfunktion seitens des Stifters ergeben sich aus der religiösen Rolle, die Iuventianus im Rahmen der neu gestalteten sakralen Kommunikation übernimmt. Drei Statuenbasen, die man im Bereich des Palaimonion gefunden hat, nennen Iuventianus *hiereus*, Sisyphos und einen nicht bekannten Blastos *mantis*[113]:

Ἰουβεντιανὸς	Σείσυφος	Βλαστὸς
ἱερεύς		μάντις

In dem von ihm ausgewählten Repräsentationsmodus betont der Euerget die symbolische Verbindung mit der mythischen Tradition des Kultorts, indem er sich neben dem Herrscher der Stadt Korinth und Gründer der Agone im Isthmia, Sisyphos darstellen lässt. Als Priester übernimmt Iuventianus die Hauptrolle. Eine Funktion im Rahmen des Kultgeschehens kann der dritten Person (Blastos) zugewiesen werden, wie die Kennzeichnung *mantis* zu verdeutlichen scheint. In der Tat scheinen mehrere Skulpturen aus dem Palaimonion-Areal die Vermutung einer repräsentativen Skulpturenausstattung zu bestätigen. In mehreren kurzen Vorberichten wird die Meinung geäussert, dass es sich dabei um Porträtstatuen der 2. Hälfte des 2. Jhs. n. Chr. handelt.

In dieser Hinsicht ist u. a. die Erwähnung der Darstellung eines Priesters und vor allem der Präsenz der kaiserlichen Familie (!) von erheblicher Bedeutung[114]. Da diese Gruppe noch nicht veröffentlicht wurde, wird hier lediglich die Hypothese aufgestellt, dass es sich bei den Bildnissen um ein repräsentatives Statuenensemble handelt, das auf den euergetischen Einsatz des P. Licinius Priscus Iuventianus zurückgehen könnte.

Trotz der Unvollständigkeit der Dokumentation steht der Aussagewert der drei bisher bekannten Statuenbasen ausser Zweifel. Die Texte deuten auf die Rolle der Dargestellten als Kultteilnehmer hin. Stellt sich die Frage nach dem Kontext dieses Statuenensembles,

wie z. B. bei Dion Chr. 12, 33–34: »Es ist ungefähr so, wie wenn jemand, ein Grieche oder ein Ausländer, zur Einweihung in den Mysterienkult an einen heimlichen, abgeschiedenen Ort von übernatürlicher Schönheit und Grösse gebracht würde. Dort sieht er viele mystische Erscheinungen und hört viele mystische Stimmen. Abwechselnd wird es hell und dunkel um ihn her, und zahllose andere Dinge geschehen, bis die Weihepriester schliesslich, wie es bei dem sogenannten *thronismos* üblich ist, die Novizen auf einen Stuhl setzen und im Kreis um sie herumtanzen«; zitiert nach Dion Chrysostomos, Sämtliche Reden, eingeleitet, übersetzt und erläutert von W. Elliger (1967) 231 f.

[112] Paus. II 2, 1.

[113] J. H. Kent, The Inscriptions 1926–1950, Corinth VIII 3 (1966) 89 Nr. 201 Taf. 17; O. Broneer, Hesperia 27, 1958, 22 f. Über die Person des *mantis* Blastos wurde bisher nichts präziseres bekannt. Deshalb ist die Überlieferung aus dem Asklepios-Heiligtum von Epidauros - IG IV 2, 693 - eines T. Ael. Blastos von Bedeutung. Darüber hinaus überliefert die Inschrift IG II 2, 2059 in den Ephebenkatalogen von Athen des Jahres 147/148 Z. 71 f. einen Blastos, der als *epengraphos* der Ephebie erwähnt wird.

[114] Es war mir leider nicht möglich, dieses Material zu sichten bzw. Auskünfte zu bekommen. Die einzigen Hinweise sind den folgenden Berichten entnommen: E. R. Gebhard in: ARepLond 1994–1995, 11: »Examination of marble sculpture fragments excavated by Broneer included three slightly over life sized statues, perhaps officials, members of the imperial family, or deities, and one figure that may represent a priest«; hingegen weisen die früheren Berichte, dies., ARepLond 1992–1993, 14, auf ein grösseres Ensemble hin: »the marble sculpture not included in Isthmia IV amounted to almost 300 fragments. They yielded joins to three statues previously known and provided evidence for five new ones, bringing in total to eight over-life-sized Roman portrait statues of the 2nd Ct AD, possibly the 2nd half. The entire group very likely stood in the Antonine Palaimonion, and from the scale and clothing it represented important persons, such as emperors, officials, priests or early Corinthian kings«.

ergibt sich die Möglichkeit, die neu aktivierte Verehrung des Melikertes-Palaimon und die Tätigkeit eines religiösen Vereins enger miteinander zu verknüpfen. Die Bedeutung der Palaimon-Mysterien im Rahmen eines Thiasos wird durch die Präsenz des isthmischen Heros in den »Orphischen Hymnen« bezeugt[115]. Dabei handelt es sich um eine Gruppe orphisch-pythagoreisch geprägter Texte, die als Liturgie einer Kultgenossenschaft im 2. Jh. n. Chr. entstanden sind und dann in den gebildeten Kreisen zirkulierten[116].
Eine weitere präzise Verbindung zwischen der Palaimon-Verehrung und der kultischen Aktivität eines Thiasos ist in den bekannten Statuten der Iobakcheninschrift (161–171 n. Chr.) in Athen epigraphisch überliefert. In der Ehrbezeugung des Vereins für Herodes Atticus werden die Vorschriften und Pflichten für die Teilnehmer genau aufgelistet[117]. Hieraus scheinen sich einige Hinweise auf den eigenartigen Charakter der Zeremonien und auf die Rolle der Kultteilnehmer zu ergeben:

»Der Priester soll die üblichen Leistungen für den Opferraum und die Jahresfeier würdig vollziehen und den Willkommenstrunk für den Opferraum, und zwar einen, geben und die Lobrede auf den Gott halten ... Wenn das Portionenfest begangen wird, sollen davon nehmen der Priester, der Gegenpriester, der Archibakchos, der Kassierer, der Priester des Bukolos, Dionysos, Kore, Palaimon, Aphrodite, Proteurhythmos. Ihre Namen sollen allen gemeinsam ausgelost werden«
(Z. 116–124)[118].

In dem zitierten Passus zeichnet sich nicht nur die Präsenz des Palaimon innerhalb des dionysischen Thiasos ab, sondern auch der dramatische Charakter der entsprechenden Liturgie. Neben den gewöhnlichen Ämtern übernehmen die Mitglieder des Thiasos während der Riten die Rollen der einzelnen Gottheiten.
Trifft der Vergleich der Iobakchen-Zeremonie mit dem oben erläuterten Ensemble der isthmischen Gruppe zu, wäre die Aussage der Inschriften in bezug auf die Inszenierung des Rituals zu deuten. Ein zentraler Augenblick der Mysterienfeiern konnte durch die Inschriften und Porträtstatuen visuell festgehalten werden und damit die beschränkte Aufführungsdauer der Zeremonie überwinden.

c) Die Lesche des Herodes und die Antinoos-Verehrung im eleusinischen Heiligtum

Zu der Reihe der mächtigen Euergeten des 2. Jhs. n. Chr. gehört ohne Zweifel Herodes Atticus von Marathon[119]. Der berühmte Rhetor und Politiker zeigt sich der religiösen und sozialen Bedeutung des Sakralorts vollauf bewusst, wie die reiche schriftliche Überlieferung und eine Reihe imposanter Denkmäler bezeugen. Im Vergleich zu den oben betrachteten Beispielen werden die euergetischen Akte des Sophisten meistens als exzentrische Erscheinungen oder als antiquarische Tendenz des Stifters bezeichnet. Allgemein wird der Euergetismus des Herodes Atticus zu sehr auf die biographische Überlieferung bezogen. Sein Wirken im sakralen Raum zeigt mit den bisher beobachteten Erfahrungen deutlich gemeinsame Züge: ein neues Interesse an antiken Kulten, das sich in restaurativen und euergetischen Eingriffen am 'Ort des Heiligen' manifestiert. Hier offenbart sich ein breites Spektrum von Kommunikations- und Repräsentationsformen: Weihungen von ehrwürdigen Kultbildern, Ehrenbezeugungen im Gedenken an früh verstorbene Heroen, Familienweihungen.

[115] In Hymn. Orph. 75 wird Palaimon als *syntrophos* des Dionysos und in enger Verbindung mit dessen Mysterienfeier beschrieben: »Allen Mysten auf der Erde und auf dem Meer soll er ein Retter sein, vor allem aber den Schiffen im Sturm, denen er der einzige Heiland darstellt«, so Kern a. O. (s. o. Anm. 78) 1295.

[116] Kern sieht die Orphischen Hymnen im engen Zusammenhang mit dem im 2. Jh. n. Chr. umgebauten Demeter-Heiligtum von Pergamon; sie sollen für die kultischen Handlungen eines Thiasos in einem *hieros oikos* im Bereich des Heiligtums gedient haben: Für die Identifikation des Vereinsbaus wird das Gebäude H vorgeschlagen: ders., Hermes 46, 1911, 431 ff.; zur Funktion der Hymnen im Rahmen der Liturgie als begleitende Gesänge für die *dromena* s. Kern a. O (s. o. Anm. 78) 1266.

[117] Eine ausführliche Behandlung mit Übersetzung und Kommentar in: E. Maas, Orpheus (1895). Zur Entdeckung und zum Vereinshaus der Iobakchen s. W. Doerpfeld, AM 19, 1894, 143 ff.; Travlos, Athen (1971) 274 Abb. 351; zur Datierung im Zeitraum zwischen 161–171 s. W. Ameling, Herodes Atticus II. Inschriftenkatalog (1983) 114 f.

[118] Maas a. O. 26–28, bes. 53: »Bei den Iobakchen sind die fünf Götter durch fünf entsprechend ausstaffierte, durch Los aus der Gesamtheit entnommene Vereinsmitglieder vergegenwärtigt«; s. dazu Kern a. O. (s. o. Anm. 78) 1292 ff.; zu den *dromena* ebd. 1301 ff. mit weiteren Beispielen; Quellensammlung in: N. M. H. van der Burg, Aporreta dromena orgia (1940) 63 ff.

[119] Zur Person des Stifters und seinen Schenkungen s. zuletzt J. Tobin, Herodes Atticus and the City of Athens. Patronage and Conflict under the Antonines (1997); zur umfangreichen epigraphischen Dokumentation s. W. Ameling, Herodes Atticus. I Biographie. II Inschriftenkatalog (1983). Nach wie vor grundlegend zum Gesamtbild des Sophisten, Intellektuellen und Mäzens ist die Monographie von P. Graindor, Un milliardaire antique. Hérodes Atticus et sa famille (1930).

Die vielfältige Beziehung des Sophisten zur sakralen Sphäre lässt sich an einigen Beispielen erläutern. Im Rahmen einer regen Stiftungstätigkeit innerhalb der bedeutenden Heiligtümer blieb ein poetisches Fragment aus Eleusis bisher fast unbeachtet (Taf. 10, 2). Die linke Hälfte einer Platte, die man im Heiligtum fand, enthält den folgenden Text:

[ ]
[ ]
[ ] οδω καὶ τῇδε[ ]
λέσχῃ τερπέσθην κα[ὶ]
5 ἔνθ' ἀνέμων σκέπας ἦ [ν]
πήξαν τ' ἀσπασίως [ ]
ἀλλ' ὁ μὲν ἐν πατρῇ [ ]
τῷ δ' ἔρων πρηκτηρ [ ]
ἀμφὶ δέ μιν πόλεμ [ος]
10 εἰρωτῶν ὃς ἔτλη π [ ]
Ἡρώδης Βῆρον κρ [ ]
πολλῶν καὶ μεγά[λων]

(A) »in this meeting-place too (by the palace of fear Demeter)
I enjoyed talking a(nd)
where was a shelter from the winds
and they built pleasing
but he in his native land
but for his friend a doer of deeds
and about him war ('s cloud and dread din of battle)
asking, who dared P(arthian?)
Herodes (verb) Verus
for many great (kindnesses making some return)«

(B) »... und (auch) hier ergötzten sich im Gespräch - - freudig - - -. Doch der eine (blieb) in der Heimat - , wo Schutz vor den Winden war - - -, und befestigten (zurück) - - -, dem andern aber - - - der Taten Vollbringer, und um ihn (tobt) der Krieg - - -«[120].

Die explizite Erwähnung von Ἡρώδης Βῆρον (V. 11) identifiziert die beiden im Gedicht genannten Persönlichkeiten als Herodes Atticus und den Kaiser Lucius Verus. Trotz der fragmentarischen Erhaltung des Steines lassen sich einige Merkmale der beschriebenen Situation dennoch erkennen. Angesprochen wird ein Ort im Inneren des Heiligtums, in dem beide Protagonisten sich gewöhnlich mit Freude in Gespräche vertieften. Die in Stein verfassten Verse (Hexameter bzw. Distichen) nehmen ihren Ausgangspunkt in einer sehr persönlichen, intim erlebten Begebenheit. Der vertrauliche Ton des Gedichts steht in Kontrast zu der zu erwartenden offiziellen Anrede eines Kaisers im öffentlichen Raum eines Heiligtums: Wie L. Bowie treffend bemerkt, scheint sich hier jene zwiespältige Haltung zwischen gleichrangiger Auseinandersetzung und respektvoller Huldigung widerzuspiegeln, die für das Verhältnis der berühmten Sophisten zu den Kaisern charakteristisch war[121]. Mit ihrer gewählten Sprache scheint die Inschrift den gelehrten Habitus des *pepaideumenos* zu unterstreichen und zugleich den exklusiven Moment durch die Aufstellung der Inschrift zu verewigen.

Der Frage nach dem kontextuellen Zusammenhang der Inschrift und dessen Bedeutung wurde jedoch nicht nachgegangen. Einige wichtige Anhaltspunkte im Text wie der Ausdruck τῇδε (V. 1) oder die Erwähnung eines vor den Winden geschützten Ortes ἔνθ' ἄνεμων σκέπας (V. 3) weisen auf eine bestimmte Räumlichkeit im Inneren des Heiligtums hin. Am wahrscheinlichsten kann eine Portikus oder ein Versammlungsraum als der geeignete Ort des Gedichts angenommen werden. Die Interpretation des Worts λέσχη ist als unmittelbarer Hinweis auf eine konkrete Baulichkeit im Sinne eines überdachten Orts, eines Saals oder eines Bankettraums, durchaus möglich. Angesichts des gelehrten Tones des hier evozierten *locus amoenus* würde der Ausdruck τῇδε λέσχῃ gut mit der Bedeutung der *lesche* als Saal für gelehrte Gespräche und gemeinsame Bankette übereinstimmen[122]. In

[120] Tobin a. O. 200 ff. bes. 205; Ameling a. O. II 177 f. Nr. 186. Die von Peek verfasste Übersetzung (Text B) dieser Inschrift ist mit der genaueren Interpretation von Bowie (A) zu vergleichen: Gelehrte Merkmale des Textes hervorgehoben von Bowie, Greek Sophists a. O. (s. o. Anm. 25) 233; s. auch den ausführlichen Kommentar in: W. Peek, Attische Inschriften. Nachträge und Verbesserungen zu IG I2. II2, AM 67, 1942, 154 ff. Taf. 22; zu weiteren Übereinstimmungen mit anderen herodischen Texten ebd. 156; zur Datierung in den Zeitraum zwischen dem Aufbruch des L. Verus in den Partherkrieg im Jahre 162 n. Chr. und vor seiner Rückkehr im Jahre 165 n. Chr. s. Ameling a. O. II 178.

[121] Darauf verweist Bowie, Greek Sophists a. O. (s. o. Anm. 25) 234: »that ambiguity between equality and deference«.

[122] s. LSJ 1040 s. v. λεσχη; zur Bedeutung der *lesche* s. grundlegend die ausführlichste Sichtung der antiken Überlieferung mit Berücksichtigung der archäologischen Dokumentation bei M. Nafissi, La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta (1991) 318–327. 331–341: Aus den Quellen geht deutlich hervor, dass es sich bei diesen Bauten um geschlossene und überdachte Versammlungsräume mit Sitzbänken entlang einer Wand handelte, die für Konversation, Reden sowie mythische Erzählungen bestimmt waren. Weitere Funktionen betrafen dann die als

diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass einige *pepaideumenoi* noch im 2. Jh. n. Chr. in der berühmten *lesche* des delphischen Apollonheiligtums ihre gelehrten Dialoge führten[123].

Hierfür scheint auch die Form der Inschrift zu sprechen, die auf einer Platte (H 0,77 m; B 0,33 m; T 0,13 m) angebracht war (Taf. 10, 2). In inhaltlicher und funktioneller Hinsicht scheint das Gedicht von Eleusis ohne den passenden architektonischen Rahmen kaum denkbar.

Als konkreter Vorschlag für die Identifikation des ursprünglichen Aufstellungsorts sei die römische Anlage gegenüber den grossen Propyläen des eleusinischen Heiligtums erwähnt (Abb. 20). Die Gestaltung der weitläufigen Halle, die den Vorplatz des Propylon architektonisch umrahmt, bietet sich mit ihrer Verbindung einzelner Räume am ehesten an. Die Präsenz von Banketträumen und vor allem eines aufwendigen Repräsentationsraums lässt sich in formaler und inhaltlicher Hinsicht ohne weiteres aus der Inschrift mit der rekonstruierbaren Situation in Einklang bringen (Abb. 21)[124].

In der Konzeption des Stiftungsentwurfs lässt sich die enge Verbindung mit der Gesamtgestaltung des eleusinischen Vorplatzes (Abb. 20) ablesen. Mit der Betonung eines Vergangenheitskonzepts hebt Dietrich Willers die Schwerpunkte der Platzgestaltung treffend hervor. Das vermeintlich einheitliche monumentale Ensemble, das etwa im 3. Viertel des 2. Jhs. n. Chr. zum Abschluss kam, ist in verschiedenen Bauphasen und durch sukzessive Neubauten entstanden[125].

Als Endpunkt der Heiligen Strasse aus Athen bildet der neu monumentalisierte Eingangsbereich einen weiteren Schwerpunkt im Rahmen der Festzüge und Prozessionen[126]. Die einzigartigen Bauprojekte der Wiederaufnahme der Mnesikles-Propyläen sowie des Hadriansbogens in Athen vermitteln den Eindruck eines dynamischen Raums. Durch tiefgreifende Baumassnahmen wurde der Vorplatz zum zentralen Begegnungs- und Repräsentationsraum innerhalb der Sakralstätte. Dass die gesamte Anlage des eleusinischen Vorplatzes als *locus celeberrimus* anzusehen ist, bezeugt vor allem die dortige Aufstellung kaiserlicher Bildnisse[127].

Der euergetische Akt des Sophisten ist auf sein intensives Engagement für die eleusinischen Mysterienkulte zu beziehen. Innerhalb der sakralen Topographie des eleusinischen Vorplatzes stellt die Portikusanlage mit Banketträumen einen entscheidenden Beitrag zur Gestaltung zeremonieller Kommunikation dar. In Bezug auf die überlieferten Bankette, die am Ende der eleusinischen Mysterien abgehalten wurden, erklärt sich die Baustiftung des Herodes als Festarchitektur mit zeremoniellen Vorrichtungen für die traditionelle Feier der Mysterien[128]. Betrachtet man den weitläufig angelegten Saal als zentralen Repräsentations- und

Bankettraum *estiatoreion* und als *heroon-lesche*. Zur sozialen Konnotation der Raumgestaltung, ebd. 326.

[123] Plut. de def. or. Mor. 410; die ehrwürdige Definition *hieroi andres*, mit der Plutarch am Anfang von *De defectu oraculorum* zwei *pepaideumenoi* hochachtungsvoll kennzeichnet, gilt als bezeichnendes Element für die Verbindung zwischen *paideía* und religiöser Aura, die die kultivierten Besucher heiliger Stätten dieser Zeit prägt.

[124] Zur Gestaltung der römischen Portikusanlage in Eleusis s. zuletzt D. Willers, Der Vorplatz des Heiligtums von Eleusis. Überlegungen zur Neugestaltung im 2. Jh. n. Chr., in: M. Flashar – H.-J. Gehrke – E. Heinrich, Retrospektive. Konzepte von Vergangenheit in der griechisch-römischen Antike (1996) 179 ff. mit eingehender Behandlung der verschiedenen Bauphasen des Vorplatzes; zum architektonischen Entwurf der Propyläen nach dem Vorbild des Mnesikles s. zuletzt D. Ziró, Η κυρία είσοδος τού ιερού της Ελευσίνος (1991) 115 ff. Abb. 47. 51–52.

[125] Die problematische Abfolge der Bautätigkeiten im Bereich des Vorplatzes ist noch nicht vollkommen geklärt; in inhaltlicher und formeller Hinsicht konnte Willers a. O. entgegen früheren Interpretationen mehrere feste Anhaltspunkte nachweisen. Für die Errichtung der Grossen Propyläen bildet der Kostobokeneinfall von 170/171 n. Chr. einen *terminus post quem*; die Ehrenbögen, die Kopien des bekannten Athener Vorbildes sind, sollen in den späten Regierungsjahren des Mark Aurel entstanden sein; das Brunnenhaus muss vor der Errichtung des östlichen Ehrenbogens vollendet worden sein.

[126] Zum eleusinischen Kult während der Kaiserzeit s. L. J. Alderink, Eleusinian Mysteries in Roman Imperial Times, in: ANRW II 18, 2 (1989) 1457 ff. und zuletzt K. Clinton, Eleusis from Augustus to the Antonines: Progress and Problems, in: XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina, Roma 18-24 settembre 1997 II (1999) 93ff. mit der weiterführenden Literatur. Zur Bedeutung von Prozessionen s. Burkert a. O. (s. o. Anm. 21) 426 ff.; zum eleusinischen Festzug s. F. Graf, *Pompai* in Greece, in: R. Hägg, The Role of Religion in the Early Greek Polis, Kolloquium Athen 1992 (1996) 55 ff. bes. 61 ff. Für Eleusis als Sitz des Panhellenion vgl. zuletzt C. P. Jones, The Panhellenion, Chiron 26, 1996, 29ff. mit der ausführlichen Literatur zum bisherigen Forschungsstand.

[127] Zur gesamten Problematik der sieben Statuenbasen der antoninischen Kaiserfamilie sowie zur Art ihrer Aufstellung s. eingehend Fittschen a. O. (s. o. Anm. 40) 122 ff.; zur Entstehung zwischen 170 und 182 n. Chr. ebd. 124.

[128] Zum Opfermahl nach der Mysteriennacht s. W. Burkert, Antike Mysterien (1987) 92 ff.; E. Mylonas, Eleusis and the Eleusinian Mysteries (1961) 279. Der Besuch des Heiligtums wurde oft mit einer Mahlzeit abgeschlossen: W. Burkert, Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (1972) 321 f.; für die Asklepieia vgl. Graf a. O. (s. o. Anm. 22) 194.

Versammlungsraum, kann ausserdem eine funktionelle Bestimmung der Gesamtanlage im Rahmen der Veranstaltungen eines religiösen Thiasos vermutet werden[129].

Unter den vielen verstreuten Zeugnissen über das Wirken des Herodes Atticus in Eleusis sind weitere Euergesien in speziellem Zusammenhang mit dem Areal des Vorplatzes im folgenden zu beobachten.

Die intensive Anteilnahme an der eleusinischen Liturgie wird durch eine Serie von Statuenbasen bezeugt, die Herodes Atticus für seine Familienmitglieder im Demeter-Heiligtum aufstellen liess. Die Weihung eines 'Kindes vom Herd her' παῖς ἀφ' ἑστίας, bezeugt einen bedeutenden Akt der eleusinischen Rituals und gilt zugleich als besondere Auszeichung[130]. Die Funktion als 'Kind vom Herd her' während der grossen Mysterienfeier mag für die jüngeren Mitglieder der Attici von Marathon ein eigenes Privileg gewesen sein, das jedenfalls für Bradua und sehr wahrscheinlich auch für Elpinike epigraphisch nachzuweisen ist[131]. Die Ausübung dieses religiösen Aktes wurde im Falle des Bradua mit dem prestigeträchtigen Titel 'Sohn Griechenlands' verbunden[132]. Die Verleihung des gleichen Titels an Herodes Atticus legt die Vermutung nahe, dass auch er während seiner Jugend die Rolle als παῖς ἀφ' ἑστίας in der eleusinischen Liturgie übernommen hatte[133].

Eine im Areal der Grossen Propyläen gefundene Statuenbasis erwähnt die Tochter des Herodes Atticus, Athenais; die in einem Distichon verfasste Inschrift soll die Erinnerung an die Rolle der Kultteilnehmerin im Rahmen des religiösen Ablaufs festhalten[134]:

»Die weitberühmte Tochter ihres Vaters, Athenais, weihte die Mysterienpriesterin ihren eigenen Göttinnen als Initiantin«.

Inhaltlich verkündet der Text die Weihung des Mädchens als μύστις. Darüber hinaus muss man sich vorstellen, dass das nicht erhaltene Bildnis zusätzlich den Initiationscharakter zum Ausdruck brachte[135]. In formaler Hinsicht spielt die Ausdrucksform des Textes auf den mystischen Charakter des Rituals an, indem die Verse dem religiösen Verbot entsprechen, den Namen der Hierophanis nicht auszusprechen. Dabei ist anzumerken, dass nicht die hier angesprochene Initiation als der geheimnisvollste Akt der höchsten Mystenweihe, die *epopteia*, zu verstehen ist, sondern die *myesis*, d. h. das Vollziehen von rituellen Reinigungszeremonien. Infolgedessen verkündete das öffentliche Bildnis die zunächst notwendigen Aufnahmeriten der μύησις, die für die folgende Rolle als παῖς ἀφ' ἑστίας unentbehrlich waren. Da diese Vorriten weder im Telesterion noch in Inneren des sakralen Bezirks erfolgten[136], kommt der erst in antoninischer Zeit errichteten Brunnenanlage eine wichtige Funktion zu (Abb. 20): Die bisher wenig beachtete monumentalisierte Quelle scheint weniger dekoratives Nymphäum als vielmehr eine symbolische Vorrichtung zu sein, die für das rituelle Waschen der eleusinischen Mysten diente. In dieser Hinsicht stimmt der Fundort der Statuenbasis an den grossen Propyläen mit den rituellen Vorrichtungen der ersten Initiation durch die Reinigungsriten überein.

Eine weitere Weihung des Sophisten im eleusinischen Heiligtum bietet die letzte Variante zur Entfaltung sophistischer Attitüde im sakralen Raum. Der Ausgangspunkt ist die Basis einer Asklepiosstatue, die das folgenden Distichon trägt:

»Herodes weihte Demeter eine Statue des Initianten Asklepios
in Dankbarkeit für die geheilte Krankheit«[137].

[129] s. demnächst Verf.

[130] s. dazu Burkert a. O. (s. o. Anm. 21) 430 mit Anm. 27; zur sozialen Bedeutung dieser Rolle im Ritual der Mysterien s. K. Clinton, The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries (1974) 98 ff.

[131] Vgl. Clinton a. O. 86, 108. Bradua: Ameling a. O. (s. o. Anm. 117) II 110 Nr. 91; Elpinike: Ameling a. O. II 139 Nr. 134.

[132] IG II² 3608, s. Ameling a. O. II 110 Nr. 91 Z 5 f.

[133] IG II² 3604b; Erwägung von L. Robert zitiert nach Ameling a. O. II 94 ff. Nr. 69.

[134] IG II² 3553; zum Fundort vor den Grossen Propyläen s. F. Lenormant, Recherches archéologiques à Éleusis (1862) 27 Nr. 9; BdI 32, 1860, 181; Übers. nach Ameling a. O. (s. o. Anm. 117) II 142 Nr. 138; sie lebte zwischen 143 und vor 161: M.-T. Raepsaet-Charlier, Prosopographie des femmes de l'ordre sénatorial (Ier-IIème siècles) (1987) 70 f. Nr. 55 mit ausführlicher Literatur.

[135] Für mögliche Darstellungen vom 'Kind vom Herd her' als Kultteilnehmer im Heiligtum von Eleusis wird hier auf drei Porträts des 2. und 3. Jhs. n. Chr. verwiesen: Clinton a. O. 105 f. Abb. 11–14.

[136] s. dazu F. Noack, Eleusis, Die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums I (1927) 229 mit Literaturangaben; zum 'Knaben vom Herd' s. zuletzt E. Simon, AA 1998, 374 ff.

[137] Marmorbasis B 0,90 m; H 0,30 m; D 0,43 m. Erste Veröffentlichung in: AEphem 1894 171 Nr. 13; s. dazu Graindor a. O. (s. o. Anm. 119) 226 Anm. 3; Ameling a. O. II 211 Nr. 191; Tobin a. O. (s. o. Anm. 119) 202.

Hinter dem euergetischen Akt verbergen sich der Status als Geheilter und die religiöse Haltung des Stifters. Die poetische Form verleiht dem persönlichen Anlass die gelehrte Patina. Die Erfahrung der Krankheit als Symptom physischer und psychischer Störung ist für die emblematischen Figuren in der Zeit der Zweiten Sophistik, wie z. B. Aelius Aristides, Movens für extreme Verhaltensweisen und Handlungen, die innerhalb der sakralen Sphäre wieder Akzeptanz finden. Auch bei Herodes Atticus fehlt es nicht an solchen Zeugnissen verstörten Verhaltens[138]. Vertreter dieses »age of anxiety« wie Aelius Aristides und Herodes Atticus fanden in dem Wirkungsraum des heiligen Orts eine Institution, die auch im Falle ungewöhnlicher Verhaltensformen eine legitimierende Funktion hatte[139].

Die Motivation dieser Stiftung scheint jedoch nicht ausschliesslich auf individuellen Gründen zu beruhen. Interessante Parallelen ergeben sich aus der Suche nach der von dem Sophisten gestifteten Statue. Auffällig ist, dass die Statue des Heilgottes nicht in einem Asklepieion aufgestellt war, sondern nach der klaren Aussage der Inschrift an Demeter adressiert wurde. Daraus darf man wohl schliessen, dass die Stiftung des Herodes Atticus innerhalb des berühmten Heiligtums in Eleusis erfolgte.

Diese auf den ersten Blick merkwürdig erscheinende Assoziation wird eigentlich nur im unmittelbaren Bezug auf die traditionelle Geschichte des eleusinischen Kultes verständlich. Nach der Einführung seines Kultes in Athen nahm der Gott persönlich an den eleusinischen Mysterien teil; die Erinnerung an dieses Ereignis wurde in der eleusinischen Liturgie festgehalten. Inhaltlich ist der euergetische Akt des Sophisten demnach als gelehrter Rückgriff auf die ursprünglichen Wurzeln des Kults zu bewerten[140].

Dieses Beispiel bleibt jedoch nicht das einzige Zeugnis für einen bewussten Rückgriff auf die Tradition. Eine fast vollständig erhaltene Statue des Antinoos in der Darstellung als Asklepios stammt direkt aus dem Heiligtum von Eleusis (Taf. 10, 1)[141]. Ihre Fragmente wurden in einer Grube auf dem Areal des Vorplatzes neben den Propyläen gefunden. Das ikonographische Schema und das Attribut des Omphalos auf der Basis sollen an die Einweihung des jugendlichen Heilgottes in die Mysterien erinnern. Die porträthaften Züge weisen eindeutig auf eine Identifikation mit dem von Hadrian verehrten Jüngling hin, und die Statue lässt sich daher einer ganzen Reihe vergleichbarer göttlicher Angleichungen des Antinoos zuordnen.

Nach der bisherigen Forschungsmeinung wurde die Verbreitung des Asklepioskultes in Eleusis durch Hadrian gefördert. Antinoos, der zusammen mit dem Kaiser 128 n. Chr. an den Mysterien teilnahm, wäre aus diesem Grund als Asklepios dargestellt und seine Statue vor den grossen Propyläen aufgestellt worden[142].

Einiges spricht jedoch für die Annahme, dass das Bildnis des Antinoos-Asklepios mit der epigraphisch überlieferten Stiftung des Herodes Atticus, eines Asklepios als *mystes*, zu identifizieren ist. Ausser der Inschrift und dem Fundort sowie der charakteristischen Ausführung der Skulptur ist auch die spezifische Bedeutung des Antinoos-Kultes für die aktuelle Fragestellung wichtig.

Obwohl das Porträt nach dem letzten Forschungsstand für hadrianisch gehalten wird, wurde schon früher die Ansicht einer späteren Datierung geäussert[143]. Ausschlaggebend erscheinen die Vergleiche mit weiteren Skulpturen aus dem unmittelbaren Umkreis des Herodes Atticus: Aus der Gegenüberstellung mit dem Polydeukion-Kopf (Taf. 10, 3)[144] aus den

[138] Hypochondria als ein Aspekt einer *askésis*-Kultur: Gleason a. O. (s. o. Anm. 15) 84 ff. und Anm. 13; zum Fall des Herodes Atticus s. Luc. dem. 24.

[139] Zu Aelius Aristides und der Funktion des Heiligtums als sozialem Ort, an dem diese Formen ungewöhnlichen menschlichen Verhaltens in einem gewissen Mass toleriert werden können: G. Rosen, Madness in Society. Chapters in the Historical Sociology of Mental Illness (1968) 109–121.

[140] Zum besonderen Ruf der Epidaurien in Eleusis in Erinnerung an die Initiation des Asklepios in den Quellen der Zweiten Sophistik s. Philostr. VA 4, 18. Die Präsenz von Asklepios in der eleusinischen Kultstätte ist ein weiteres epigraphisches Zeugnis von erheblicher Bedeutung. Das im Areal vor den grossen Propyläen gefundene Fragment aus pentelischem Marmor überliefert eine Kanephore des Asklepios; s. dazu F. Lenormant, Recherches archéologiques à Éleusis exécutées dans le cours de l'année 1860 (1862) 260 ff.; BdI, 1860, 182.

[141] Museum Eleusis 5092 H 1,83 m; Breite der antiken Plinthe ca. 0,52 m; die Plinthe in einer modernen Basis eingefasst, s. die Abbildung in Travlos, Attika (1988) 185; zum Fundort s. F. Lenormant, RA 28, 1874, 217 ff. Taf. 17: »dans la fosse taurobolique établie au IVe. siècle sur le flanc des propylées du péribole extérieur«.

[142] s. K. Clinton in: S. Walker – A. Cameron (Hrsg.), The Greek Renaissance in the Roman Empire, BICS Suppl. 55 (1989) 58; ders. in: ANRW II 18. 2 (1989) 1499–1539.

[143] s. dazu Meyer a. O. (s. o. Anm. 40) 39 ff. I 17 Taf. 16, 2–4; 17.

[144] Zum qualitätvollen Polydeukionporträt von Isthmia s. zuletzt die eingehende Behandlung bei S. Lattimore, Isthmia VI, Sculpture II, Marble Sculpture, 1967–1980 (1996) 5–9 Nr. 1 Taf. 1–3 mit Diskussion der unterschiedlichen Datierungsthesen; zur Datierung des Polydeukionporträts in der Mitte des 2. Jhs. n. Chr. s. zuletzt Fittschen a. O. (s. o. Anm. 40) 78.

Thermen im Poseidon-Heiligtum von Isthmia ergeben sich augenfällige Übereinstimmungen mit der Antinoosstatue von Eleusis (Taf. 10, 4). Trotz der etwas präziseren Wiedergabe der Haarsträhnen beim Antinoos lassen sich deutliche Parallelen in Qualität und Ausführung feststellen.

Charakteristische Ähnlichkeiten zeigen sich in der flachen Bildung des Oberlids und in der kleinteiligen Ritzung der Brauen. Übereinstimmungen lassen sich auch in weiteren kleinen Details wie der Irisumritzung in Form eines Dreiviertelkreises und in der Wiedergabe der Pupille als bohnenförmige Markierung beobachten. Was in beiden Porträts aber besonders gut vergleichbar ist, ist der starre, etwas verfremdete Ausdruck des Gesichts. Diese Wirkung wird durch die unorganische Gestaltung der Wangenpartien und die Kopfhaltung hervorgerufen. Angesichts der harten Faltenwiedergabe des Himation sind schliesslich weitere Parallelen zu Gewandstatuen aus anderen griechischen Werkstätten antoninischer Zeit zu beobachten.

Trifft die hier vorgeschlagene Identifikation des Antinoos-Asklepios mit der Weihung des Sophisten zu, lässt sich ein weiteres Element zur Gestaltung des sakralen Raums zur Zeit der Zweiten Sophistik deutlicher fassen. Die Hinweise auf die Antinoos-Verehrung in antoninischer Zeit sind in kultureller und religionsgeschichtlicher Hinsicht von grosser Bedeutung[145]. Neben der Wiederbelebung antiker Kulte innerhalb der traditionellen Sakralstätten wird die religiöse Verehrung von zeitgenössischen Menschen als neue Form von Ritualen angeführt. Hinter diesem Phänomen stehen deutlich ablesbar neuplatonische sowie neupythagoreische Einflüsse, aus denen sich die in dieser Zeit viel diskutierte Theorie der Dämonen entwickelt[146].

Bestes Beispiel dafür, dass es sich bei der Verehrung von früh verstorbenen Jünglingen nicht nur um einen diffusen literarischen Topos handelt, sondern vielmehr um eine verbreitete Form symbolischer Kommunikation in den gelehrten Kreisen der *pepaideumenoi*, ist die Verbreitung des Polydeukion-Kultes, der sowohl im vermeintlich privaten Bereich als auch in Sakralstätten mehrfach zu belegen ist[147]. Neben dem hier betrachteten Fall von Eleusis liesse sich auch für Antinoos die Liste der Beispiele erweitern[148].

Die symbolische Umdeutung traditioneller Konventionen scheint den religiösen Bedürfnissen der *pepaideumenoi* zu entsprechen. Durch Umdeutung und Aktualisierung gewann die Tradition gewissermassen eine Bereicherung. Die Interpretation solcher Heroisierungen als Teilaspekt einer 'Gebildeten-Religion' führt zu einer Akzentuierung des mystischen Charakters solcher Rituale. Es kann vermutet werden, dass hinter

[145] Zur Verbindung zwischen Antinoos und den kultischen Aktivitäten eines Kultvereins lässt sich das Beispiel der Inschrift aus Lanuvium der *cultores Dianae et Antinoi* von Lanuvium nennen, s. dazu Meyer a. O. (s. o. Anm. 40) 207 f. 252 f. mit weiterführender Literatur. Eine besondere Verehrung des Antinoos als Ephebe lässt sich in der betreffenden Überlieferung antoninischer Zeit nachweisen. In Ephebenkatalogen bezeugen einige Inschriften mehrmals einen *hiereus Antinoou* (IG II 2, 2059 Z. 11f. 147/8 n. Chr.) und in einem Fall den *hiereus Antinoou ephebou* (IG II 2 2065 Z. 27 150/1 n. Chr.).

[146] Zur Rezeption des Antinoos als Heilfigur bereits im 2. Jh. n. Chr. weist Richard Sennet auf den ausschlaggebenden, wenig beachteten Passus von Kelsos aus der Zeit zwischen 177 und 180 n. Chr. hin: »Die Ehre, die (Christen) Jesus erweisen, unterscheidet sich nicht von der, die Hadrians Liebling gezollt wird«; zitiert nach R. Sennet, Fleisch und Stein (1997) 162 mit Anm. 1. Quellen zum Antinoos-Kult gesammelt bei Meyer a. O. (s. o. Anm. 40) 194 ff. Allgemein zur Bedeutung der *daimones* s. zusammenfassend die ausführliche Einleitung und Quellensammlung in: G. Luck, Arcana mundi 1. Magia, miracoli, demonologia (1997) 295 ff.; systematische Abhandlung der Dämonologie in der mittelplatonischen Philosophie in: J. Dillon, The Middle Platonists (1977); über die Funktion von Heroen-Kulten im griechischen Raum s. grundlegend Burkert a. O. (s. o. Anm. 21) 312 ff.; zu den Ritualen s. E. Kearns, Between God and Man: Status and Function of Heroes and their Sanctuaries, in: A. Schachter (Hrsg.), Le sanctuaire Grec. Kolloquium Genève, 20.–25. Aug. 1990, Entretiens Fondation Hardt 37 (1992) 65-99.

[147] Zur Bedeutung des Polydeukion-Kultes sowie zur Verehrung frühverstorbener Jünglinge s. demnächst Verf., Die Lebenswelt eines Sophisten. Untersuchungen zu den Bauten und Stiftungen des Herodes Atticus (Philipp von Zabern Verlag, im Druck). Der symbolische Gehalt der Kulte und rituellen Bräuche ist im Kontext der Zweiten Sophistik umso mehr von grundlegender Bedeutung, als seine intime Kenntnis die Formierung einer exklusiven Geheimgesellschaft unterstützt. In diesem Zusammenhang ist vor allem die Verehrung des Polydeukion als »Heros, Behüter der Bäder« zu erwähnen, s. Verf. a. O. Teil C.

[148] Neue, noch nicht veröffentlichte Entdeckungen aus der Villa des Herodes Atticus von Loukou beweisen eindeutig eine kultische Antinoos-Verehrung des Sophisten Herodes Atticus (dankenswerter Hinweis von U. Kreilinger); s. auch Tobin a. O. (s. o. Anm. 119) 352 Nr. 7: "seated nude figure identified possibly as a charioteer. Head resembles portraits of Antinoos". Zum Okkultismus und zur Theosophie s. allgemein R. Turcan, Les cultes orientaux dans le monde romain (1989) 264 ff. Für eine weitere ähnliche Bildnisstatue, die sich an das Antinoos-Porträt anlehnt und auch wahrscheinlich in einem Heiligtum aufgestellt wurde, vgl. die von Fittschen zuletzt besprochene Statue aus Kriekuki in der Nähe von Mantineia, Fittschen a. O. (s. o. Anm. 40) 80 Nr. 1 Taf. 130 a–d.

dieser neuen Art von religiösen Verehrungen auch bestimmte Geheimlehren und esoterisches Wissen tradiert wurden. Wenn man einige Aussagen von H. Dörrie über den Platonismus in der Kultur des 2. Jhs. n. Chr. zugunsten des kulturellen Milieus der Zweiten Sophistik paraphrasiert, handelt es sich bei letzterer nicht um eine Religion für Gebildete, sondern der Besitz der *paideia* ist vielmehr Voraussetzung für die Zugehörigkeit zu dieser 'Religion': »Ganz knapp: Alles Lernen, alles Erkennen ist Initiation«[149].

Schlussbetrachtungen: pepaideumenoi in einem »age of anxiety«

Die oben betrachteten Heiligtümer bieten exemplarischen Einblick in die von der Literatur oft übersehene Neugestaltung der sakralen Landschaft Griechenlands in antoninischer Zeit. Sowohl die epigraphischen Dossiers als auch die archäologischen Quellen liefern deutliche Hinweise auf umfangreiche Initiativen innerhalb der sakralen Sphäre. Die in den Quellen erläuterten Eingriffe der jeweiligen Euergeten lassen sich auch im archäologischen Befund erstaunlich gut nachvollziehen. Gemessen an den überlieferten Stiftungen wurde hier der Blick gezielt auf wenige grundsätzliche Massnahmen umfassender Bauprogramme gelenkt, die in der Regel innerhalb eines kurzen Zeitraums durchgeführt wurden. Alle hier erläuterten Stiftungen lassen sich chronologisch in die mittel- bis spätantoninische Zeit einordnen.

Für die entsprechende Fragestellung nach der Neugestaltung griechischer Heiligtümer seien hier einige thematische Schwerpunkte zusammengefasst. Die von den Stiftern unternommenen Projekte lassen sich keineswegs auf einen restaurativen Charakter beschränken, sondern sie sind in ihrer Wechselbeziehung mit der Gestaltung einer zeremoniellen Kommunikation zu verstehen. Betrachtet man sowohl die Errichtung einzelner Monumente als auch die Förderung ausgewählter ritueller Handlungen in ihrem komplementären Zusammenhang, so ist der euergetische Akt als dezidierte Interaktion des Stifters mit dem 'Ort des Heiligen' zu interpretieren.

Entscheidender Faktor für die neu aktivierte Kommunikation innerhalb der Sakralstätte scheint die Präsenz von geschlossenen Gemeinschaften religiösen Charakters zu sein[150]. Gesicherte Anhaltspunkte für die Neugestaltung (Melikertes-Palaimon) und Wiederbelebung (Epidauros, Eleusis) von Mysterienkulten sowie Zeugnisse synkretistischer (Einführung orientalischer Kulte in Epidauros) und esoterischer Tendenzen (Antinoos-Verehrung) ergeben sich aus dem gesamten Komplex der Überlieferung.

In Hinblick auf die soziale Dimension dieser Kommunikationsformen lassen sich an dieser Stelle nur einige mögliche Interpretationsansätze für weitere Untersuchungen formulieren. Die Einführung und Praxis von Geheimritualen scheinen den Legitimationsbedürfnissen einer neuen Wissenselite im Verlauf des 2. Jhs. n. Chr. zu entsprechen. In dem von Dodd als »age of anxiety«[151] umschriebenen Epochenübergang wurde dieser Wandel erstmals in seinen psychologischen Wurzeln erfasst: als verzweifelte Suche des Menschen nach neuen Symbolen in einer Zeit materieller sowie moralischer Unsicherheit. Einen zentralen Punkt der religiösen Dimension stellte für Dodds bezeichnenderweise die Welt der *daimones* dar[152]. In sozialer Hinsicht scheinen jedoch die hier gezeigten Gemeinsamkeiten der neu gestalteten Sakralstätten auf eine Institutionalisierung von Geheimnis hinzudeuten.

Für die effektive Umsetzung solcher Strategien lassen sich die folgenden Analogien feststellen. Bei der Setzung neuer räumlicher Schwerpunkte ist die Tendenz zu erkennen, die kultische Aktivität in kleineren, im Heiligtum verteilten Einheiten zu organisieren. Diese Gestaltungsform scheint der neuen Qualität der Veranstaltungen zu entsprechen. In bezug auf den Palaimon-Kult hebt Plutarch den eine breite Öffentlichkeit ausschliessenden Charakter dieses Ritus hervor:

»Denn das dort schon bestehende Fest zum Andenken an Melikertes wurde bei Nacht begangen und hatte mehr den Charakter einer geheimen Weihe als einer Schau und eines Volksfestes«[153].

Im Gegensatz zu dem öffentlichen Charakter grosser Veranstaltungen (*panegyris* oder *thea*) unterstreicht er ausdrücklich den exklusiven Aspekt der Initiation (*telete*).

[149] H. Dörrie, Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit, in: ders., Platonica Minora (1976) 166 ff. bes. 206 ff. mit Anm. 147.

[150] Zum Verhältnis zwischen sozialen Organisationsformen in den antiken Mysterien und dem Einsatz aktiver Kerngruppen s. die Überlegungen bei Burkert a. O. (s. o. Anm. 21) 46 ff. mit Betonung der gesellschaftlichen Komponente der Kultgemeinde: »es geht nicht um eine möglichst umfassende Gesamtheit von Dionysos-Verehrern, sondern um einen exklusiven Club« (ebd. 49).

[151] E. R. Dodds, Pagan and Christian in an Age of Anxiety (1965) in der italienischen Ausgabe »Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia« (1970) zitiert.

[152] Dodds a. O. 37 ff.: »L'uomo e il mondo demonico«.

[153] Plut. Thes. 25, 5; zitiert nach Plutarch, Grosse Griechen und Römer, Übers. von K. Ziegler (1954).

Hinsichtlich der Inszenierungen am 'Ort des Heiligen' wird Öffentlichkeit auf bestimmte kollektiv bedeutsame Handlungen beschränkt. Die Struktur der untersuchten Gebäude legt durchweg eine halböffentliche Nutzung durch ausgewählte Personengruppen nahe. Bei Planung und Organisation der Bauten wurde auf die Möglichkeit geachtet, die Art der Teilnehmer zu selektieren und ihre Anzahl zu begrenzen. In Hinblick auf die Modalitäten der religiösen Kommunikation konnte der Euerget eine gewisse Kontrolle über die Beteiligten und die mediale Vermittlung der Inhalte ausüben.

Aus dieser Perspektive lässt sich der besondere Charakter einiger Bauentwürfe des Antoninus Pythodorus in Epidauros und des Herodes Atticus in Eleusis besser verstehen. Die charakteristische Installation von *hieroi oikoi* in Epidauros und Festsälen in Pergamon und Eleusis scheinen den speziellen Erfordernissen einer geschlossenen Wissenselite zu entsprechen. Im Falle des Palaimonion-Areals in der antoninischen Phase zeichnet sich deutlich die räumliche Konzeption eines Schutzraums ab. Im Falle des Gebäudekomplexes F–X im Asklepieion von Epidauros bezog der einheitliche Bauentwurf sogar ein ausgedehntes Areal mit ein und eröffnete der Anlage ein breites Spektrum ritueller Kommunikationsformen.

Dass die religiöse Dimension, die sich in den Beschäftigungen einer intellektuellen Elite über ihre primäre Bedeutung hinaus erweitert, eine zentrale Stellung in den Formen des kulturellen Gedächtnisses der Gesellschaft einnimmt, zeigt die Wiederbelebung traditioneller Medien. Als die für *pepaideumenoi* charakteristischen Paraphernalia sind beispielsweise die Stiftung von Kultbildern (ausgesuchte Skulpturenausstattungen im Palaimonion, Gruppen von Götterdarstellungen in Epidauros) und die Aktivierung traditioneller Liturgien (rituelle Kleidung, Reinigungsriten, Schweigepflichten) anzusehen.

In diesem Zusammenhang wird verständlich, inwiefern die *paideia* im Zurückgreifen auf die ideelle Vergangenheit eine entscheidende Rolle spielte[154]. Den engen Zusammenhang von rhetorischer Ausübung und religiöser Haltung in der Kulturwelt der Zweiten Sophistik betont Anderson treffend: »it was up to the individual whether to reconcile religion and rhetoric: he was certainly well equipped to exploit the area of overlap between them«[155]. Das zugrundeliegende Interesse an den traditionellen Formen von Religiosität und zugleich die Bildung eines kulturell geprägten Synkretismus bestimmen somit offensichtlich den religiösen Habitus eines *pepaideumenos*.

[154] s. o. Anm. 16; s. ausserdem zur *paideia* als Medium griechischer Identität Flinterman a. O. (s. o. Anm. 16) 54 f. sowie mit besonderem Akzent Zanker a. O. (s. o. Anm. 15) 239: »Waren Bildung und intellektuelle Tätigkeit für die gesellschaftliche Elite ein Mittel zur Distinktion im Wettstreit um Rang und Einfluss, so wurden sie für das wohlhabende Bürgertum zu Symbolen gesellschaftlicher Zugehörigkeit«.

[155] Zur 'rhetoric and religion' s. Anderson, The Pepaideumenos in Action a. O. (s. o. Anm. 15) 123 mit Anm. 280.

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abb. 11 Pergamon. Plan des Asklepios-Heiligtums in der römischen Endbaustufe. Nach W. Radt, Pergamon (1999) 229 Abb. 175.

Abb. 12 Epidauros. Asklepios-Heiligtum, Gebäudekomplex F–X (römische Phase): Gebäude F – *hieròs oikos* (links); Gebäude X – sog. Odeon (rechts); Propylon zum Gymnasium als *sacellum* der ägyptischen Trias. Nachzeichnung aus Kavvadias durch D. Dinelli.

Abb. 13 Epidauros. Asklepios-Heiligtum: Gebäude F – *hieròs oikos*. Nach G. Roux, L'architecture de l'Argolide aux IVe et IIIe siècles avant J.-C. (1961) Abb. 92.

Abb. 14 Epidauros. Asklepios-Heiligtum: Gebäude K – '*Bad des Asklepios*'. Nachzeichnung aus Kavvadias durch D. Dinelli.

Abb. 15 Epidauros. Apollon-Maleatas-Heiligtum: 'Priesterhaus' – *skaná*. Nach Prakt 1990, 46 Abb. 1

Abb. 16 Isthmia. Poseidon-Bezirk und Palaimonion-Areal, hadrianische Phase. Nach E. R. Gebhard, Hesperia 67, 1998, Abb. 7.

Abb. 17 Isthmia. Poseidon-Bezirk und Palaimonion-Areal, antoninische Phase. Nach E. R. Gebhard, Hesperia 67, 1998, Abb. 8.

Abb. 18 Isthmia. Rekonstruktion des antoninischen Palaimonions von Osten: Opfergrube C, Propylon, Bezirk und Monopteros-Tempel des Palaimon. Rekonstruktion von A. G. Grulich aus O. Broneer, Isthmia II. Topography and Architecture (1973) II.

Abb. 19 Isthmia. Rekonstruktion des Monopteros-Tempels des Palaimon: Aufriss (links) und Grundriss (rechts); im Inneren die Kultstatue des Palaimon auf dem Delphin. Rekonstruktion von Piet de Jong aus O. Broneer, Isthmia II. Topography and Architecture (1973) Taf. 73.

Abb. 20 Eleusis, Demeter-Heiligtum: Plan des Vorplatzes vor den Grossen Propyläen. Nach D. Ziro, Η κυρία είσοδος τού ιερού της Ελευσίνος (1991) Abb. 47.

Abb. 21 Eleusis, Demeter-Heiligtum: 'Lesche des Herodes': Hallenanlage mit Repräsentationssaal und Banketträumen. Nach D. Ziro, Η κυρία είσοδος τού ιερού της Ελευσίνος (1991) Abb. 52.

TAFELVERZEICHNIS

Taf. 9, 3 Pergamon. Modell des Asklepieion. Photo: Pergamon Repro 83/3, Istanbul.

Taf. 9, 4 Epidauros. Gebäude X in der römischen Bauphase – sog. 'Odeon'. Photo: Bildarchiv Foto Marburg 66.848.

Taf. 9, 5 Epidauros. Mauerwerk des Gebäudes X. Photo: Verf.

Taf. 9, 6 Epidauros. Gebäude F. Photo: Bildarchiv Foto Marburg Nr. 66.853.

Taf. 10, 1 Antinoos-Asklepios. Museum Eleusis 5092. Photo: Fratelli Alinari Nr. 24793.

Taf. 10, 2 Inschrift aus Eleusis. Photo: nach AEphem 1972, Taf. 72.

Taf. 10, 3 Isthmia. Porträt des Polydeukion aus den römischen Thermen. Photo: nach Isthmia VI (1996) Taf. 1.

Taf. 10, 4 Antinoos-Asklepios, Kopfdetail. Museum Eleusis Nr. 509. Photo: nach S. Settis (Hrsg.), Memoria dell'antico nell'arte italiana III (1986) Abb. 429.