

II Forschungsgeschichte und eigene Ansätze

»At the best of times few things in archaeology are more elusive than the definition of functions determined socially rather than inherent in the objects themselves. Potentially, a single type or form may have served a variety of purposes dependent on the social contexts of its use. This is more rather than less likely with low status artefacts like terracottas, since they would have circulated and been disposed of in a wider variety of contexts than images of precious materials made by expert craftsmen for an élite.«³⁶

Ein Blick auf Ansätze und Methoden der Terrakotten-Forschung zu antiken Figurinen im ägäischen Raum, im eisenzeitlichen Griechenland und im Vorderen Orient zeigt, dass anfangs Stilanalysen der Tonfigurinen das wichtigste Klassifizierungs- und Datierungskriterium bildeten³⁷. Seit einiger Zeit hat jedoch ihre technische Herstellung über den Umweg der Stilkritik und der Frage nach Werkstätten³⁸ und Regionalstilen³⁹ Beachtung in der archäologischen Forschung gefunden. So wurden unlängst auch naturwissenschaftliche Methoden zur Untersuchung von Herkunft und Herstellungstechnik berücksichtigt⁴⁰, um die Übernahme bestimmter Terrakottentypen oder externe Einflüsse in der tönernen Kleinplastik einer Region nachzuweisen. Methodisch versuchte man seit jeher, mittels der Analyse von Ikonographie und Stil geographische Verbreitungskarten gleicher und unterschiedlicher Typen zu erstellen und Figurinen diverser Epochen und Regionen kulturhistorisch zu interpretieren⁴¹. Letzteres basierte auf der Annahme, dass eine formal-ikonographische Analyse den sozialgeschichtlichen Bedeutungsgehalt dieser Gattung ausloten helfen könne⁴². Eine explizite Beschreibung der Vorgehensweise oder gar eine kontextuelle Grundlage, auf der kulturhistorische Thesen überprüfbar gewesen wären⁴³, fehlte aber oftmals. Erst in den vergangenen Jahrzehnten geriet der archäologische Kontext der jeweils untersuchten Terrakotten stärker ins Blickfeld: Neuere Studien gewährten der Betrachtung von Fundumständen und vergesellschafteten Objekten einen breiteren Raum bei der Frage nach der Verwendung und Bedeutung von Figurinen⁴⁴.

In der Regel liegt der interpretatorische Fokus auf menschengestaltigen Terrakotten – hier lassen sich fünf Kategorien ausmachen, denen die Deutungsvorschläge mehrheitlich zugeordnet werden können⁴⁵: Häufig rangiert an erster Stelle ein Erklärungsschema, welches in den Figurinen einen materiellen Ausdruck von Religiösität sieht. Mit Hilfe der Stichwörter >Kultbild<, >Votiv< und >Adorant< kann hier

36 Moorey 2003, 67 f.

37 Vgl. Graepler 1997, 19 zu Ansätzen der klassisch-archäologischen Terrakotten-Forschung, paradigmatisch für derartige Ansätze ist z. B. Winter 1903.

38 s. grundsätzlich Nicholls 1952 für griechische Modelterrakotten archaischer Zeit.

39 s. z. B. für gallische Terrakotten Lange 1993.

40 So z. B. für mykenische Figurinen Pilafidis-Williams 1998, 166–169.

41 s. z. B. noch Ucko 1968.

42 Im Falle der von Peter Ucko untersuchten neolithischen Figurinen aus Kreta und der frühdynastischen ägyptischen Statuetten ging es lediglich darum, die These von einer weitverbreiteten Muttergottheit, die die Terrakotten angeblich darstellen, zurückzuweisen, s. Ucko 1968, 443; Ucko 1996, 301.

43 Leider immer noch zu beobachten bei Gallou 2005, 44–56. Graepler 1997, 21 konstatiert dieses Manko dezidiert für die

klassisch-archäologische Terrakotten-Forschung: »Die typen-geographische Betrachtungsweise führt beim gegenwärtigen Kenntnisstand allzu leicht in den Bereich purer Spekulation. An ihre Stelle muß die Konzentration auf den lokalen Kontext treten, da erst dann, wenn eine Vielzahl lokaler Situationen bekannt ist, die kritische Verallgemeinerung dieser Einzelergebnisse im Sinne überregionaler Gesamtaussagen Aussicht auf Erfolg besitzt.«

44 Für neolithische Figurinen im iranischen Hajji Firuz Tepe vgl. die vorbildliche Studie von Voigt 1983 bzw. in Franchthi vgl. Talalay 1993; im Balkan Chapman 2000; für Figurinen der gleichen Zeitstellung in Griechenland s. Nanoglou 2005; Nanoglou 2006; Nanoglou 2015; Orfanidi 1998; Orfanidi 2009; zudem für frühbronzezeitliche Figurinen in der Ägäis s. Mina 2008; Marthari u. a. 2017; und für das östliche Mittelmeer inklusive Zyperns s. zuletzt Mina u. a. 2016, 3–43.

45 Knapp und präzise für die vorderasiatische Terrakotten-Forschung formuliert bei Moorey 2003, 6.

weiter differenziert werden. Bei ersterem werden die Figurinen als Kultbilder oder Darstellungen übernatürlicher Wesen aufgefasst, die als Symbole oder Objekte der Verehrung dienen⁴⁶. Eine Ansprache als Motiv impliziert, dass sie als Bitt- oder Dankesgaben an transzendente Mächte fungieren⁴⁷. Lehnt man die Interpretation als Abbild eines übernatürlichen Wesens ab, wird häufig eine Deutung als Adorantenstatuette favorisiert; eine Terrakotte tritt demzufolge durch ihre materialisierte und beständige Form quasi als Stellvertreter der stiftenden Person in einen fortwährenden Dialog mit einer oder mehreren verehrten Kräften⁴⁸.

Dem verwandt ist das zweite Erklärungsmodell, das Terrakotten als Träger magischer Vorstellungen und privater, bzw. häuslicher ritueller Handlungen interpretiert⁴⁹. Dabei wird Magie⁵⁰ als Bestandteil und nicht als Gegenpol zu der religiösen Grundauffassung verstanden, die ein mehr oder minder großer Personenkreis teilt. Die Figurinen verkörperten das Medium, welches – um ein spezifisches Ereignis hervorzurufen, zu verhindern oder umzukehren – in vielen Fällen manipuliert oder zerstört werden müsse⁵¹. Sie bildeten daher strukturell das Schlüsselement in allgemeinmenschlichen Ritualen, welche von Erwartungshaltungen und Wünschen an die Fruchtbarkeit für Menschen, Tiere oder Ernten bis hin zum vorbeugenden Schutz der Gesundheit, des Besitztums oder vor Naturkatastrophen geprägt seien⁵².

Noch in der Sphäre ritueller Handlungen angesiedelt ist eine Interpretation der Figurinen als Bilder des Ahnenkultes, also als Repräsentation verstorbener Vorfahren⁵³. Da in einigen Fällen durch Beischriften ihre Verwendung als Lehrhilfe⁵⁴ oder didaktischer Gegenstand bezeugt ist, setzen sie dem vierten Modell zufolge bestimmte Rollen, Sachverhalte oder Überzeugungen bildlich um. Diesem Erklärungsansatz nahestehend ist fünftens ihre Deutung als Spielzeug⁵⁵, da eine derartige Verwendung ebenfalls Rollenbilder und gesellschaftliche Überzeugungen in verkürzter Form vergegenständlichen und erfahrbar machen kann⁵⁶. Bereits anhand dieser kurzen Kategorisierung lässt sich feststellen, dass das Interesse

46 Die Interpretation als Kultbild trifft letztlich auch auf diejenigen Deutungsvorschläge zu, die in Frauenfigurinen das Abbild einer weitverbreiteten Ur-Muttergottheit sehen wollen, s. dagegen Meskell 1995, 84; Talalay 2000; Talalay 2012; Talalay 2017.

47 Vgl. methodisch unreflektiert Alroth 1989, die bei ihrer Betrachtung antiker griechischer Terrakotten nicht spezifiziert, was ein Motiv ist und warum menschengestaltige Figurinen, ihrer Ansicht nach oft Miniaturausgaben bestehender Kultbilder, als Motive dienen können. s. Scheer 2000, bes. 4–34. 54–66. 89–93. 130–136. 301–305 zu einer hervorragenden Diskussion griechischer Kultbilder in historischer Zeit anhand der verfügbaren Schrift- und Bildquellen.

48 Dabei muss das Abbild nicht unbedingt den Dedikanten wiedergeben, sondern kann auch einen Stellvertreter in Form einer fürbittenden Gottheit zeigen, s. beispielsweise Makowski 2005, 28, der weibliche Figurinen im frühbronzezeitlichen Anatolien teilweise als Vorläufer der späteren Fürbitten-Göttinnen interpretiert; für die altbabylonische Zeit s. Assante 2006, 194; für eine funktional ähnliche Deutung minoischer und mykenischer Terrakotten mit erhobenen Armen, allerdings als Priesterinnen, s. Ruppenstein 2011; zur Deutung der scheibengedrehten minoischen Figuren bzw. sog. Göttinnen mit erhobenen Armen als Adoranten s. Gaignerot-Driessen 2014.

49 So z. B. im Fall der altbabylonischen Tonplaketten aus Moden von Assante 2006, 194 gedeutet.

50 In dieser Kategorie gilt das Augenmerk eher als in den anderen vier neben den menschengestaltigen Figurinen auch zoomorphen Terrakotten. Mit >magisch< werden in der Regel alle, sich nicht unbedingt rational erschließenden Handlungen bezeichnet, die im Gegensatz zum öffentlichen Ritual im persönlich-privaten Rahmen eine höhere Macht zur Beeinflussung

eines gewünschten oder gefürchteten Zustandes bewegen sollen. Vgl. jedoch zu einer anderen Definition von altägyptischer Magie als Ritual von Spezialisten zum Wohle einzelner, bei der auch im Gegensatz zum >Kult< den Göttern gedroht werden konnte, Assmann 1990, 13 Anm. 25.

51 s. dazu Assmann 1990, 8 f. Figurinen können auch eine Art Amulettcharakter einnehmen, die als materielle Manifestation oder Verstärkung einer magischen Handlung dient. s. z. B. Makowski 2005, 29 zur amulettähnlichen Funktion frühbronzezeitlicher Figurinen in Anatolien oder als materialisierte Vermittler veränderter sozialer Rollen s. neuerdings Atacuman 2017.

52 Für vorderasiatische Terrakotten s. Green 1983; Nakamura 2004; Nakamura 2005; Rittig 1977, 12 f. 18. Die entsprechenden keilschriftlichen Textbelege hat Wiggermann 1992 gesammelt.

53 s. z. B. Marcus 1996 für zapotekische Ahnenkulte in Oaxaca/Mexiko. Für mykenische Terrakotta-Throne ohne applizierte Figurine wurde von Gallou 2005, 55 f. vorgeschlagen, sie als Sitz anikonischer Gottheiten oder Vorfahren zu interpretieren, s. dagegen jedoch Anm. 148; auch für die großen, scheibengedrehten und monochromen Figuren aus dem Kultzentrum Mykenes ist von Sarah Morris eine Deutung als Ahnenbilder erwogen worden, s. Morris 1992, 209 f.

54 Zu vorderasiatischen Lebermodellen oder Orakelterrakotten s. z. B. Leiderer 1990.

55 s. z. B. für palästinische Terrakotten Hübner 1992, 92–97.

56 s. Moorey 2003, 8 f. zur Kritik, Figurinen nicht per se als Spielzeug zu interpretieren, denn selbst wenn sie teilweise als solches verwendet wurden, spiegeln sie doch Rollenbilder und Vorstellungen wider, die sich dem modernen Betrachter nicht intuitiv erschließen.

überwiegend dem tönernen Menschenbild galt und dafür vielfältige Interpretationen vorliegen, dass aber insbesondere die zahlreichen Tierfigurinen mit weitaus weniger Deutungsvorschlägen bedacht wurden.

Die Interpretation der mykenischen Figurinen unterscheidet sich zwar im Detail, nicht aber in der Struktur von den genannten Ansätzen. Ihre Funktion ist auch heute noch umstritten – bislang wurden verschiedenste Deutungen vorgeschlagen, deren Bandbreite vom profanen Kinderspielzeug im Siedlungs- oder Grabkontext⁵⁷ über Schutzgottheiten (Kourotrophoi bzw. Psychopompoi) im sepulkralen Bereich bis hin zu Votiv- oder Adorantenfigurinen⁵⁸ reicht. Wurde eine Verwendung als Kultparaphernalien favorisiert, diente das Auftreten von Figurinen in einigen Fällen sogar als Argument, einen sakralen Raum zu definieren bzw. ihn im Siedlungskontext von profanen Wohn- und Arbeitsbereichen abzugrenzen⁵⁹.

Bereits zu Beginn der Erforschung mykenischer Sachkultur wurden zwei Interpretationsansätze entwickelt, die in modifizierter Form heute noch nachwirken: Anhand der Tirynther Figurinen schlug Heinrich Schliemann ursprünglich 1878 und dezidiert im Jahre 1886 vor⁶⁰, die von ihm in Tiryns und Mykene gefundenen Terrakotten als frühe Hera-Abbilder anzusprechen. Indem er spätere, eisenzeitliche Nachrichten zu einem Hera-Kult in Tiryns mit den mykenischen Figurinen verband, postulierte er explizit eine Kultkontinuität von der Bronze- zur Eisenzeit. Der Grundstein für Forschungen zum kulturellen und besonders religiösen Weiterleben bronzzeitlicher Vorstellungen in der frühen Eisenzeit war hiermit gelegt. Im Gegensatz dazu sah Axel W. Persson 1931 in den aus den Dendra-Gräbern stammenden Terrakotten Abbilder einer Dienerschaft für das Leben nach dem Tode im Sinne ägyptischer Ushabtis⁶¹. Er stand damit am Anfang einer Forschungsrichtung, welche die mykenische Sachkultur eher vor dem Hintergrund der vorderasiatischen und ägyptischen Hochkulturen der Bronzezeit sieht, als nach kulturellen Kontinuitäten und somit Erklärungsmustern im späteren eisenzeitlichen Griechenland zu suchen.

Bis in die siebziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts erfolgte die Interpretation mykenischer Figurinen meist im Hinblick auf Grabbefunde – einflussreich in der mykenischen Terrakotta-Forschung war seit 1966 beispielsweise Georgios Mylonas' These⁶², dass die Figurinen besonders Kindern als Psychopompoi und Kourotrophoi bei der Bestattung mitgegeben wurden. Eine andere, systemische Deutung der Figurinen legte Robin Hägg 1968 erstmals anhand von Siedlungsfunden vor⁶³: Er unterscheidet verschiedene soziale Ebenen mykenischer Religionsausübung und schreibt die Benutzung der Terrakotten einem populären Kult zu, wohingegen die Palastelite mit Prozessionen und in Freskenbildern einen offiziellen (d. h. Staats-) Kult praktizierte bzw. darstellen ließ.

Vor allem die veränderte Fundlage führte seit den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts verstärkt zu kontextuellen Untersuchungen⁶⁴: Aufgrund der Entdeckung des palastzeitlichen Kultzentrums in Mykene⁶⁵ sowie der nachpalatialen, scheibengedrehten Figuren in der Tirynther Unterburg⁶⁶ und der Publikation des Doppelschreines in Phylakopi auf Melos⁶⁷ galt das Augenmerk nicht mehr vorwiegend Figurinen aus Gräbern. Siedlungsfunde rückten jetzt in den Vordergrund der Diskussion und – dank der genannten exzeptionellen Befunde – besonders die Frage nach der Definition eines mykenischen

57 Blegen 1937a, 256; unentschieden Gates 1992; kontra Tzonou-Herbst 2002, 77–79. 200–205.

58 French 1961, 28; Picard 1948, 246–248.

59 s. dazu beispielsweise die Ansprache der Mauerkammer West 7 in der Unterburg als palastzeitliche Kultkammer aufgrund einer Konzentration von Figurinen im ihr östlich vorgelagerten Zwingerbereich durch Kilian 1990c, 196; s. dagegen Kapitel V.4.4.1.5.

60 s. Anm. 2.

61 Persson 1931, 89.

62 Mylonas 1966, 114–116. Zur Assoziation von Figurinen und Kinderbestattungen s. schon Blegen 1937a, 255–367.

63 Hägg 1968; Hägg 1981a.

64 Zu Interpretationen bis ca. 1970 vgl. French 1971, 107 f.

65 Mylonas 1972, 30; Moore – Tylour 1999.

66 Kilian 1978, 460–466; Kilian 1990; Kilian 1992.

67 Renfrew 1985.

Heiligtums aus dem jeweiligen Kontext heraus. Eine intensive Auseinandersetzung mit den Fundkontexten der Terrakotten und der mit ihnen vergesellschafteten Artefakte setzte ein, um über Assoziationen verschiedener Objekte und mit Hilfe wiederkehrender Fundmuster ihre Funktion zu erschließen⁶⁸. Obwohl schon Elizabeth French begonnen hatte, Siedlungsmaterial im Hinblick auf die Verwendung von Terrakotta-Figurinen auszuwerten⁶⁹, ist es besonders das Verdienst von Ioulia Tzonou-Herbst⁷⁰, die Aufmerksamkeit auf die diversen Fundumstände dieser Gattung gerichtet zu haben: Sie ging in ihrer Dissertation dem Zyklus von der Herstellung über die Nutzung bis zur Entsorgung der Figurinen nach und versuchte anhand der tönernen Kleinplastik aus Mykene, über wiederholt auftretende Fundkombinationen und -punkte Aussagen zur Funktion einzelner Typen in spezifischen Kontexten zu treffen.

Dieser Ansatz soll in der vorliegenden Arbeit fortgeführt werden⁷¹. Der Fundplatz Tiryns bietet für Fragestellungen zur diachronen Verwendung, zum Stellenwert und zur Einbettung der Figurinen in der mykenischen Lebenswelt ideale Voraussetzungen: Durch die seit mehr als 140 Jahren in der Zitadelle und im Umland des Burgberges durchgeführten Forschungen lässt sich ein detailliertes Bild der Siedlungsentwicklung dieser mykenischen Metropole zeichnen. Die modernen Dokumentationsmethoden der Ausgrabungen seit 1976 erlauben außerdem eine genaue Verortung einzelner Funde und ihre kontextuelle Auswertung. Nicht zuletzt das Interesse des verstorbenen Ausgräbers Klaus Kilian an den in seinen Grabungen zutage gekommenen Terrakotta-Figurinen führte dazu⁷², dass Tiryns bei Fragen zur Verwendung dieser Gattung und zum Stellenwert der Terrakotten in der mykenischen Religion als Referenz diente, ohne dass die Figurinen bereits vollständig und in ihrem Fundkontext publiziert worden wären⁷³.

Neben Deutungsversuchen stand in der mykenischen Figurinenforschung besonders die typologische und chronologische Gliederung der Funde im Vordergrund. Eine typologische Ansprache wurde

68 Beispielsweise Pilafidis-Williams 1998.

69 Da Figurinen seit Beginn der Ausgrabungen mykenischer Sachkultur bekannt waren und augenscheinlich in einige wenige und standardisierte Typen einteilbar waren, wurde ihnen und ihren genauen Fundpunkten lange Zeit keine besondere Aufmerksamkeit zuteil, konstatierte bereits French 1961, 11.

70 Tzonou-Herbst 2002, s. auch Tzonou-Herbst 2009.

71 Dabei kann mittlerweile auf eine Anzahl von Studien zu Figurinenfunden im Siedlungs- und Grabkontext an einzelnen Fundplätzen zurückgegriffen werden, s. besonders Alram-Stern 2006 (Aigeira); Demakopoulou 1982 (Amyklaion-Sparta); French 1985 (Phylakopi); French 2006 (Lefkandi); French 2008b (Agios Stephanos); Konsolaki-Giannopoulou 2003c; Konsolaki-Giannopoulou 2016a (Agios Konstantinos); Demakopoulou – Divari-Valakou 2001; Demakopoulou – Divari-Valakou 2009; Ostense 1998, Ostense 2007 (Midea); Peppa-Papaioannou 1985 (Kynortion-Hügel beim Apollon Maleatas-Heiligtum in Epidaurus); Pilafidis-Williams 1998, Pilafidis-Williams 2009 (Aphaia-Ägina); Tzonou-Herbst 2002 (Mykene); Petrovic 2009; Schallin 2015; Weiberg 2009 (Berbati); Winbladh 2000, Winbladh 2003; Winbladh 2009 (Chania); zu Figurinen im Grabkontext s. beispielsweise Blegen 1937a, 355–367; Blegen 1937b, 21 Abb. 114; 26 Abb. 132, 133; 27 Abb. 136; 32 Abb. 155; 33 Abb. 156; 51 Abb. 220; 52 Abb. 228, 231; 54 Abb. 234; 64 Abb. 272; 65 Abb. 274; 65 Abb. 278; 70 Abb. 297; 73 Abb. 308; 77 Abb. 330; 87 Abb. 369; 96 Abb. 404; 112 Abb. 457; 116 Abb. 473; 119 Abb. 479; 123 Abb. 491; 126 Abb. 507, 138 Abb. 557, 140 Abb. 565; 148 Abb. 612–151 Abb. 619; van Leuven 1994 (Prosymna); Deshayes 1966, 201–203 Taf. 29, 7; 48, 7; 54, 1–4; 62, 5, 6; 65, 6, 7; 77, 2, 3; 78, 5; 79, 10; 82, 1–6; 85, 1–4; 87, 4; 89, 7, 10; 90, 6; 92, 2; 96, 10; 97, 1, 4 (Deiras-Nekropole, Argos); Persson 1931, 88 f. (Dendra); Tsountas 1888; 138 (5. Grab: mehr als 19 weibliche Figurinen), 142 (11. Grab: eine Figurine), 150 (40. Grab: eine scheibengedrehte Figur; 41. Grab: drei weibliche Figurinen), 167–171 (generell zu den Figurinen) Taf. 9 Nr. 14, 16;

s. genauer zu den von Tsountas untersuchten Kammergräbern in Mykene Xenaki-Sakellariou 1985, 113 Taf. 28, 2494 (Grab 40; scheibengedrehte Figur), 114 Taf. 29, 2493 (Grab 41), Taf. 63–67 oben (aus den Grabungen der Jahre 1887–1888 ohne genaue Fundangabe), 190 Taf. 81, 3032 (Grab 65), 203 Taf. 90, 3070 (Grab 70), 222 Taf. 104 (Grab 79), 223 Taf. 105, 3100, 3102, 3103, 3105 und Abb. 106 (Grab 80), 253 Taf. 123 oben (Grab 89), 261 f. Taf. 128, 3193, 3201 (Grab 91), Taf. 131 (Ausgrabungen 1895 ohne Fundangabe), 275 Taf. 135 (Grab 98); Smith u. a. 2017, 26 Abb. 2, 19 (Grab 1, Objektgruppe 2); 30 Abb. 2, 23 Nr. 42 (Grab 1, Objektgruppe 7); 90 f. Abb. 3, 66 Nr. 125 Taf. 35 E, b (Grab 5, Seitenkammer); 171 f. (Agia Sotira im Tal von Nemea); Papadopoulou – Kontorli-Papadopoulou 2014, 19 Taf. 12, 119 (Grab 1b, Papadimitriou); 21, 28 Abb. 3, 57 Taf. 19, 30 (Grab 6, Papadimitriou); 30 f. 34 Abb. 3, 73 Taf. 24, 118 (ohne Kontext, Grab 7, Papadimitriou); Taf. 33, 476 (Grab 1, Themelis); Taf. 41, 487 (Grab 4, Themelis) 30 f. Abb. 3, 73; 36, 63 f. Abb. 3, 153 Taf. 47, 477, 478, 480, 482; 48, 486 (Grab 5, Themelis); 64 f. 66 Abb. 3, 160, 161 Taf. 49, 483, 485 (Grab 6, Themelis); Taf. 66, 481 (Grab 18, Themelis); 84, 96 Abb. 3, 247–250; 97 Abb. 3, 251 oben Taf. 78, 471–475 (Grab 19, Themelis); 99, 105 Abb. 3, 282 Taf. 84, 484 (Grab 20, Themelis); 108 Taf. 92, 479 (unbekanntes Grab, Themelis); 109, 112 Abb. 3, 306 Taf. 97, 570 (Grab 2, Kakavogianni); 149 f. 163 Taf. 3, 118, 471, 472, 483 (Brauron); Tzavella-Evjen 2014 (Theben, Kolonaki-Hügel); Konsolaki-Giannopoulou 2016b (Troizenia).

72 s. insbesondere Kilian 1981b; Kilian 1990; Kilian 1992.

73 Bislang sind Figurinen aus den Syringes, s. Weber-Hiden 1991, und der Epichosis, s. Voigtländer 2003, komplett, aus den Kilian'schen Unterburg-Grabungen vereinzelt publiziert und die anthropomorphen Terrakotten aus dem Stadtgebiet Südwest sowie teilweise aus den Unterburg-Grabungen der Jahre 1965–1972 in einer Dissertation, Weber-Hiden 1988, vorgelegt worden.

1937 erstmals von Carl W. Blegen vorgelegt, wobei er für seine Überlegungen besonders das Terrakotta-Material aus der Kammergrabnekropole von Prosymna nutzte⁷⁴. Die bis heute gültige Einteilung der anthropomorphen Figurinen in den Phi-, Psi- und Tau-Typus aufgrund ihrer formalen Ähnlichkeit mit den entsprechenden Buchstaben des griechischen Alphabets geht hingegen auf Arne Furumark zurück⁷⁵, wobei diese Typologie von Elizabeth French stark erweitert und modifiziert wurde⁷⁶. French legte erstmals auch eine typologische Gliederung für die Tierfigurinen vor und sammelte alle bis dato bekannten, fest datierten Kontexte, um die verschiedenen Typen chronologisch zu verankern. Ihre Forschungen bilden bis heute die Grundlage für die typologische und chronologische Einordnung mykenischer Figurinen. Eine weiterführende Diskussion, ob die Auswahl der Typen und Motive auch Aussagekraft im Hinblick auf die inhaltliche Interpretation der Figurinen besitzt⁷⁷, fand nur in Ansätzen statt. Dies ist vor allem darauf zurückzuführen, dass bislang kein Konsens herrscht, wie die Gattung grundsätzlich zu deuten sei, und einer ikonologischen Untersuchung – beispielsweise der anthropomorphen Terrakotten – enge Grenzen gesetzt sind, weil exakte ikonographische Vergleiche aus anderen Medien fehlen⁷⁸.

II.1 Historische Rahmenbedingungen

Unter dem Gesichtspunkt, welche übergreifenden Fragen an die Materialvorlage der Tirynther Figurinen zu knüpfen sind und inwieweit sie zu neuen oder weiterreichenden Deutungen verhelfen könnten, werden bisherige Interpretationen mykenischer Terrakotten beleuchtet und der methodische Ansatz der vorliegenden Arbeit vorgestellt. Im Vordergrund steht dabei, ob Figurinen als Hinweis auf religiöse Praktiken gewertet werden können, wie dies überwiegend angenommen wurde. Vorausgesetzt wird, dass materielle Korrelate religiösen Verhaltens mit archäologischen Mitteln identifiziert werden können. Allerdings ist grundsätzlich zu erwägen, inwieweit säkulare versus sakrale Bereiche in der damaligen Lebenswelt voneinander abgegrenzt waren oder ob die Auffassung von einer Trennung zwischen profanen und kultischen Aktivitäten nicht eher ein Phänomen des modernen westlichen Weltverständnisses ist⁷⁹.

Bevor die Untersuchung auf das Tirynther Material fokussiert wird, sind noch einige Bemerkungen zur Herkunft der mykenischen Figurinen und zur Wahl der Motive notwendig. Dabei geht es mir nur teilweise um eine zeitliche Konkordanz verschiedener Gesellschaften im Ostmittellerraum, die Figurinen verwenden. Vielmehr sollen strukturelle Ähnlichkeiten und Unterschiede in der Motivwahl und dem Funktionskontext der Terrakotten herausgestellt werden. Derartige Analogien dienen jedoch nicht als übertragbare Erklärungsansätze, sondern sollen nur die Rahmenbedingungen für verschiedene Interpretationsmöglichkeiten eingrenzen.

Auf dem griechischen Festland fehlen Vorläufer für Terrakotta-Figurinen in der materiellen Kultur des Mittelhelladikums⁸⁰, wohingegen auf Kreta anthropomorphe und zoomorphe Statuetten aus Ton

74 Blegen 1937a, 355–367.

75 Furumark 1972b, 86 f. Abb. 1, 88 f. 130.

76 French 1971; French 1981a.

77 Es ist zwar zu Deutungen einzelner Motive gekommen, s. z. B. Gallou 2005, 44–46 zu Schiffs- und Wagenmodellen aus Terrakotta in Grabkontexten, die als Transportmittel in die Unterwelt gedient hätten. Gegen eine solch unreflektierte Interpretation spricht, dass es im Vergleich zur großen Anzahl mykenischer Bestattungen sehr wenige Belege für diese Form der Beigabe gibt und dass beide Motive auch und u. U. sogar vermehrt in Siedlungsschichten gefunden wurden; s. zu einer ähnlichen Befundlage auf Kreta Soles 2012, 197 f.

78 So sind weder in der figürlich bemalten Gefäßkeramik

und der Freskomalerei auf Wänden und Fußböden noch in der Glyptik oder Elfenbeinkunst im Detail vergleichbare Darstellungen der Frisur und Tracht sowie Gestik weiblicher Figurinentypen zu finden, zu Ausnahmen s. Kapitel V.4.4.2.5.

79 s. dazu Zipf 2003, 11 mit weiterer Literatur.

80 s. schon French 1961, 16: »Particularly with regard to figure representation in any medium the Middle Helladic civilization is of itself remarkably austere and it is not until the period of Cycladic and then Cretan influence that birds and figures begin to be shown. [...] It therefore seems to be extremely unlikely that the origin of the Late Helladic figurines is to be found in any internal impulse.« French 1961, 17.

und Bronze eine lange Tradition seit dem Frühminoikum aufweisen⁸¹. Im Mittelminoikum und bis zum Ende der Neupalastzeit waren sie dort weit verbreitet und in verschiedenen Befundkategorien belegt⁸²; besonders zahlreich fanden sie sich in Höhenheiligtümern⁸³. Während der Schachtgräberzeit⁸⁴, d. h. dem Beginn der Spätbronzezeit auf dem Festland, kann auf der Peloponnes und in Südgriechenland ein starker kretischer Einfluss festgestellt werden, der sich besonders in der Verbreitung von Luxusgütern niederschlägt und die Herausbildung mykenischer Eliten begünstigte⁸⁵. Wenig später erscheinen im Zuge des minoischen Einflusses die ersten anthropomorphen Terrakotta-Figurinen in Lakonien, Messenien und der Argolis, die noch starke stilistische Anklänge an kretische Statuetten zeigen⁸⁶.

Im Gegensatz zur Terrakottaplastik des alt- und neupalastzeitlichen Kretas dominieren auf dem Festland, insbesondere zu Beginn, fast ausschließlich Frauendarstellungen das Fundspektrum⁸⁷. Auffällig ist auch die Wahl des Materials: Während auf Kreta Figurinen sowohl in Ton als auch in Bronze umgesetzt wurden, sind bislang keine genuin mykenischen Bronzestatuetten vom Festland bekannt⁸⁸.

81 Auch auf dem Festland finden sich im Frühhelladikum Terrakotten, s. z. B. Marangou 1992; Mina 2008, wobei unter den zoomorphen besonders Rinderfigurinen vertreten sind, vgl. Pullen 1992, 52 Anm. 57 zu FH II-zeitlichen Tierfigurinen aus Lithares, Anm. 58 zu Tierfigurinen aus Eutresis und Anm. 59 zu Tierfigurinen aus Korinth; s. außerdem zu frühhelladischen Tierfigurinen in Tiryns Müller 1938, 61 f. und Taf. 5. 25, 1. 2 sowie Kilian 1982, 423 Abb. 43; 424 Abb. 46. Anders als auf Kreta lässt sich auf dem Festland keine kontinuierliche Tradition der Terrakottaplastik bis in die Spätbronzezeit feststellen, da Figurinen während des Mittelhelladikums fehlen. Zu kretischen Terrakotta-Figurinen der Vor-, Alt- und Neupalastzeit vgl. Gesell 1985, 7–34.

82 Gesell 1987, 124 bes. mit Anm. 6 zum MM II-zeitlichen Schrein in Mallia mit Tierfigurinen; Gesell 1987, 126 zu Phaistos Raum 10 in der Neupalastzeit mit Figurinen; s. auch Gesell 1985, 7 f. zu frühminoischen Figurinen (welche eher Figurinenvasen entsprechen) in Siedlungen (z. B. Myrtos Phournou Koriphi); zu den kykladisch beeinflussten frühminoischen Figurinen Branigan 1972; Gesell 1985, 12 zum altpalastzeitlichen Phaistos: Fragmente von Tierfigurinen auf mittlerer Terrasse des oberen Westhofes, im Agia Photini-Quartier und in Chalara; Gesell 1985, 13 zum »Vat Room«, dem altpalastzeitlichen Ritualbefund/Heiligtumskomplex unter dem Zentralhof in Knossos mit einer menschlichen Figurine (welche sehr selten in Stadtheiligtümern dieser Zeit belegt sind). Auch das MM I A-zeitliche Haus in Chamaizi war mit Figurinen ausgestattet; unklar war bei diesem Architekturbefund lange, ob er ein Höhenheiligtum oder ein Haus repräsentiert (Gesell tendiert zu letzterer Interpretation); s. aber Lenuzza 2011. Für die Altpalastzeit sind nach Gesells Definition keine Kultfiguren und nur wenig Votivfigurinen in den Siedlungen nachzuweisen, Gesell 1985, 15, wohingegen in den Siedlungen der Neupalastzeit eine leichte Zunahme von Figurinenfunden festzustellen ist, s. Gesell 1985, 34 zu Figurinen in Stadtheiligtümern und Häusern während der Neupalastzeit.

83 Vgl. zusammenfassend Peatfield 1990; zum Ende der Höhenheiligtümer auf Kreta s. Peatfield 1994.

84 Zum Schachtgräber-Phänomen s. u. a. Graziadio 1991; Voutsaki 1999; Whittaker 2002, 152.

85 Vgl. Hägg 1984, 120 f. zum Apollon Maleatas-Heiligtum mit frühmykenischen Resten, das er eingeschränkt als minoisch inspiriertes Höhenheiligtum interpretiert; hier fehlen aber die auf Kreta typischen Ton- und Bronze-Adoratenfigurinen, Modelle von Körperteilen und Opfertische – der Kultplatz erweist sich also im Charakter als grundsätzlich mykenisch. Die Übernahme minoischer Elemente in der Sphäre des Kultes ist

demnach selektiv und besonders in Gräbern sind Hägg zufolge minoische Artefakte nur als Prestigeobjekte zu verstehen, vgl. auch Hägg 1985, 213 f.; Kilian 1992, 11 f. Gemäß Whittaker 2002, 153 seien im frühen mykenischen Freiluft-Heiligtum auf dem Kynortion-Hügel beim Apollon Maleatas-Heiligtum in Epidauros zwar Ähnlichkeiten mit minoischen Höhenheiligtümern vorhanden, da aber die typisch minoische Terrakottaplastik und die charakteristischen Opfertische fehlen, weist Helène Whittaker darauf hin, dass zu Beginn der mykenischen Zeit minoische Rituale durch die sich formierende Elite nur partiell imitiert werden, wobei sie in diesem Zusammenhang aber nicht die Rolle der mykenischen Figurinen und ihrer Übernahme aus Kreta diskutiert.

86 French 1961, 20–22; French 1971, 103–106; Tzonou-Herbst 2002, 84–88. Auch Tzonou-Herbst tendiert dazu, mykenische Figurinen von minoischen Prototypen abzuleiten, ohne Gründe für die Übernahme anzugeben. Laut French 1961, 20 weisen minoische Figurinen gewöhnlich einen rosafarbenen Ton mit einem weißen wässrigen Überzug (engl. whitewash) auf, worauf anschließend weitere Details aufgemalt wurden, die Oberflächen minoischer Figurinen sind jedoch größtenteils ver- bzw. abgerieben. Daneben ist auch eine zweite Gruppe minoischer Figurinen aus lederfarbenem (engl. tan) Ton und mit schwarzer Malfarbe belegt, s. French 1961, 21. (s. aber Rethemiotakis 1998, 19–48 zu einer breiteren Farbskala bei den Tönen minoischer Figurinen, Rethemiotakis 1998, 129 zum Überzug bei altpalastzeitlichen, 131 bei neupalastzeitlichen Terrakotten). Diese Technik entstand anscheinend zum Zeitpunkt, als »dunkel auf hell« bemalte Keramik einsetzte. Nur die ältesten mykenischen Figurinen ähneln nach French dieser zweiten kretischen Gruppe, was sich anhand der frühesten Tirynthener Figurinen jedoch nicht belegen lässt, s. Kapitel III.1.1.1.

87 Zur Geschlechtsbestimmung der anthropomorphen Figurinen und der Frage, warum Frauenbilder möglicherweise auch in der Bildwelt einer patriarchalisch gegliederten Gesellschaft dominieren konnten, s. Kapitel II.7.

88 Zu einem Neufund, dem Kopf einer männlichen Bronzestatue aus einer SH III A2–B-zeitlichen Planierungsschicht nördlich der Kyklopischen Terrasse in Iklaina, s. Cosmopoulos 2014, 46 Taf. 37 β1. Eine absolute Ausnahme bildet die Bleifigurine LXI 41/43 Xa a14.80 G4 aus Tiryns, s. Kilian 1979, 392 Abb. 14 links oben; 394, die jedoch nicht mit den geläufigen anthropomorphen Typen der minoischen Bronzetreutik zu vergleichen ist, s. zur Letzteren Verlinden 1984 und die Blei-Figurinen eines männlichen Adoranten sowie einer Frau im Volantrock, die in

Offensichtlich und allgemein akzeptiert ist, dass der Umgang mit dem dreidimensionalen Bild des Menschen, bzw. seiner Miniatur, auf dem Festland zu Beginn der Spätbronzezeit nicht auf traditionelle Bildschemata zurückzuführen ist⁸⁹. Bislang zu wenig beachtet wurde aber, dass die Übernahme spezifischer Typen für mykenische Figurinen aus dem Motivspektrum der damals verwendeten Terrakotten im minoischen Kreta und den angrenzenden vorderasiatischen materiellen Kulturen einen Hinweis darauf geben kann, aus welcher Lebenssphäre die dargestellten Motive entlehnt wurden. Aus diesem Grund wird im Folgenden immer wieder auch auf die minoische Kleinkunst aus Ton verwiesen. Fallweise werden außerdem mykenische Typen mit bronzezeitlichen Terrakotta-Formen des östlichen Mittelmeerraumes verglichen, um den Interaktionsraum genuin mykenischer Figuralplastik in zyprischen und levantinischen Fundkontexten schärfer zu konturieren. Vor diesem Hintergrund lässt sich dann auch eine typisch mykenische Formsprache in den Terrakotten und sogar die Schaffung neuer Bildtypen besser herausarbeiten⁹⁰.

Voraussetzung hierfür ist die Kenntnis darüber, welche Motive bzw. Formen und welche Verwendungszwecke im zeitgenössischen Kreta belegt sind. Häufigster Fundort kretischer Figuralplastik während der Mittel- und beginnenden Spätbronzezeit sind, wie bereits erwähnt, die Höhenheiligtümer⁹¹. Dort gefundene Tierfigurinen werden meist als Votive, menschengestaltige Terrakotten beiderlei Geschlechtes aufgrund ihrer unterschiedlichen Gestik und Frisuren, des Trachtzubehörs sowie des Schmucks als Adoranten interpretiert⁹². Anatomische Modelle, sogenannte Votivglieder⁹³, oder Nashornkäfer-Terrakotten, die ebenfalls typisch im Fundgut minoischer Höhenheiligtümer sind und der gängigen Deutung folgend den materiellen Beleg von Heils- und Fruchtbarkeitsriten darstellen, wurden bislang auf dem helladischen Festland nicht nachgewiesen.

Ein Blick auf die historische Entwicklung der kretischen Höhenheiligtümer seit dem Ende des Mittelminoikums ist aufschlussreich: Seit der Neupalastzeit lässt sich das Phänomen fassen, dass die Höhenheiligtümer enge Bindungen zum jeweils nächstgelegenen Palast aufweisen und wohl durch dessen Elite vereinnahmt werden⁹⁴. Offensichtlich wird zu diesem Zeitpunkt das Höhenheiligtum also zum Schauplatz eines Palastkultes oder zumindest zum Repräsentationsort von rituellen Handlungen, die stark von der Palastelite geprägt werden. Gegen Ende der Neupalastzeit besteht als Höhenheiligtum nur noch der Fundplatz Jouchtas, welcher auf den Palast von Knossos bezogen ist⁹⁵. So erklärt sich auch, weshalb alle anderen Höhenheiligtümer nicht mehr in der Monopalastzeit belegt sind – die lokalen Eliten treten in den Schatten der Zentralmacht Knossos⁹⁶. Daraus ergibt sich aber die frappierende Schlussfolgerung – was

einem Tholosgrab im lakonischen Kampos gefunden wurden, Marinatos – Hirmer 1986, 181 Abb. Nr. 248. 249. Zu den beiden minoisierenden Bleifigurinen aus Kampos in Lakonien s. bes. Sapouna-Sakellarakis 1995, 8. 83 f. Nr. 144. 145; Sapouna-Sakellarakis 1995, 99. 137 betont, dass es nur wenige minoische Bleifigurinen gäbe. Da Blei einfacher als Bronze zu gießen ist, leitet sie daraus ab, dass Nr. 144. 145 lokale (mykenische) Nachahmungen minoischer Figurinen seien, da die Verarbeitung dieses Materials für die festländischen Toreuten in der SH III-Zeit mit weniger großen technischen Schwierigkeiten verbunden gewesen sei. Ihre Zuweisung an eine südgriechisch-festländische Herstellung basiert jedoch letztlich auf der Annahme, dass der Bleiguss auf eine degenerierte – und damit mykenische – Handwerkskunst des Festlandes weise.

89 s. z. B. Voutsaki 1999, 114: »We should keep in mind that the MH culture was virtually aniconic.«

90 Der folgende Exkurs soll nicht als eine unreflektierte Anwendung diffusionistischer Ideen verstanden werden – das Kontrastieren verschiedener Befunde im östlichen Mittelmeerraum kann aber helfen, die Verwendung von mykenischen Figurinen auf dem spätbronzezeitlichen griechischen Festland aus-

zuloten, was in der Terrakottenforschung bislang selten deutlich herausgestellt worden ist.

91 s. Morris 1993, 53: »[t]hey [d. h. unbemalte Terrakotta-Figurinen von Menschen, Tieren und anatomischen Gliedern – Anm. Verf.] are a class of objects made for ritual disposal, that is, found almost exclusively on peak sanctuaries and not used in tombs and settlements. It may be inferred therefore that their value lay primarily in their ritual efficacy.«

92 Peatfield 1990, 121.

93 s. zu neueren Interpretationen solcher Terrakottamodelle Sphakianakis 2012, 208–210. s. zu der Sonderform der Terrakottatorsoi, die bislang aus den Höhenheiligtümern von Petsophas und vor allem Vrysinas publiziert wurden, Sphakianakis 2012; Tzachili 2012.

94 Peatfield 1990, 127. Vgl. auch Heitz 2008, 20 zur Herausbildung institutionalisierter religiöser Autoritäten aus dem Kreis der minoischen Elite während der Neupalastzeit.

95 Peatfield 1990, 131; Nowicki 2007, 17 f.

96 An dieser Stelle kann nicht diskutiert werden, ob es sich bei der Palastelite in Knossos noch um einen minoischen, oder bereits vom Festland beeinflussten oder installierten Personen-

bisher nicht Ausgangspunkt der Betrachtungen zur Adaption der kretischen Terrakottaplastik war –, dass mykenische Figurinen auf dem Festland zu dem Zeitpunkt⁹⁷ aufzutreten beginnen, als das Gros der minoischen Höhenheiligtümer im Niedergang begriffen ist. Im Gegensatz zum Fundmuster minoischer Figurinen⁹⁸ stammen die frühesten bekannten Terrakotten auf dem Festland mehrheitlich aus elitären Grabkontexten⁹⁹. Gleichzeitig lässt sich auf Kreta ein relativ abruptes Ende der Herstellung der in der Neupalastzeit florierenden Elfenbeinplastik feststellen¹⁰⁰; die Insel zeigt während der Monopalastzeit insgesamt eine vergleichsweise »verarmte Bildkultur«¹⁰¹.

Diese verkürzte Darstellung lässt einen wichtigen Aspekt deutlich hervortreten: Eine Übernahme und *interpretatio mycenaea* der tönernen Kleinplastik in Südgriechenland kann, trotz ihres geringen Materialwertes, nicht einfach auf weitverbreitete volkstümliche Gepflogenheiten zurückgeführt werden, deren Ursprung im Mittelhelladikum verankert gewesen sei und die dann ihren Ausdruck in der Adaption eines populären kretischen Mediums gefunden hätten¹⁰². Es handelt sich bei diesem Prozess keinesfalls um eine komplette und quasi passive Übernahme, sondern um eine aktive Selektion aus dem Spektrum der zeitgenössischen Terrakottaplastik Kretas und des östlichen Mittelmeerraumes¹⁰³.

Beispielhaft zeigt sich dies auch bei dem Typ der Kourotrophos, einer Frauenfigurine mit Kind auf oder zwischen den Armen, die als früheste Kompositfigurine auf dem Festland auftritt¹⁰⁴: Während das Motiv in der Kleinkunst des zeitgenössischen Kretas nicht zu finden ist¹⁰⁵, besitzt es auf Zypern eine lange Tradition in der lokalen Terrakottaplastik¹⁰⁶. Andererseits deutet der archäologische Befund zum Zeitpunkt, als die Figurinen auf dem Festland erstmals auftreten, nur auf sehr sporadische Kontakte zwischen Zypern und dem helladischen Raum¹⁰⁷.

kreis handelt, s. zur zweiten These allerdings die m. E. überzeugenden Argumente von Driessen 2000.

97 Dies sind die Zeitabschnitte Spätminoisch (im Folgenden abgekürzt SM; Mittelminoisch als MM) II bzw. SH II B.

98 French 1961, 20; Tzonou-Herbst 2002, 88. Tzonou-Herbst 2002, 87 verweist sogar auf Nilsson 1968, 300 Anm. 50, der bereits postuliert, dass die Beigabe von Figurinen in kretischen Gräbern als Hinweis auf mykenischen Einfluss gewertet werden sollte. Im Hinblick auf minoische Bronzefigurinen lässt sich der gleiche Trend beobachten, s. Sapouna-Sakellarakis 1995, 138: Auch wenn Bronzefigurinen in minoischen Palästen und Villen gefunden wurden, kam doch das Gros in Höhenheiligtümern oder Höhlen zutage; in Gräbern sind sie sehr selten vertreten. Neben den Figurinen aus der Tholos von Kampos in Lakonien, s. Anm. 88, lässt sich nur auf eine Figur aus Katsambas verweisen, die wahrscheinlich aus einem Tholosgrab stammt, sowie auf eine frühe Statuette aus Fourni bei Archanes. Möglicherweise reflektieren die Figurinen aus Lakonien und auch jene aus dem knossischen Hafen Katsambas bereits mykenische »Sitten«.

99 Dies wurde schon von Klaus Kilian, Kilian 1992, 13, herausgestellt, aber nicht im Hinblick auf den Stellenwert mykenischer Figurinen in späteren rituellen Praktiken interpretiert. Zu elitären Bestattungen mit Figurinenbeigabe s. beispielsweise die Tholos bei Peristeria und die Befunde in Pylos, vgl. Kapitel III.1.1.1. Frühe Siedlungsfunde von Terrakotten in Messenien stammen allerdings aus Nichoria, s. Hughes-Brock 1992, 629–631 und hinsichtlich der Nachbarregion die Untersuchungen im lakonischen Menelaion, Catling 1976/1977; Catling 2009a, 272–285; Catling 2009b, 323 Abb. 327 (teilweise); 324 Abb. 328; 327 Abb. 331 (teilweise).

100 s. dazu Hemingway 2000.

101 Dies lässt sich nicht nur im Hinblick auf die Elfenbeinkunst, sondern auch auf die Bronzetoreutik konstatieren. Der

Wegfall derartiger Elitenkunst ist wahrscheinlich auf den Zusammenbruch der neupalastzeitlichen kretischen Gesellschaft zurückzuführen und ein Indikator unter vielen, dass es in der Umbruchszeit von SM I B–SM II zu großen gesellschaftlichen Umwälzungen kommt.

102 Kontra Hägg 1981a, 38 f.; Hägg 1985, 204. 213 f., der die Wurzeln volkstümlicher Kulte im Mittelhelladikum sieht und zugleich die Verwendung von handgeformten Figurinen generell dieser Sphäre zuschreibt; bereits differenzierter Hägg 1995, 389.

103 Im Hinblick auf die architektonischen Anleihen der festländischen Architektur konstatiert Wright 2006, 37 darin sogar ein typisches Merkmal, das mykenische kulturelle Hinterlassenschaften kennzeichnet: »That the Mycenaean culture adapted techniques and technology to their own ends is hardly surprising, since that seems to be one of the outstanding characteristics of Mycenaean culture.« s. auch Palaima 1995, 127 Anm. 28 und Heitz 2008, 25 f.

104 s. Kapitel III.1.1.1. Zu spätneolithischen und frühbronzezeitlichen Belegen des Kourotrophos-Motivs bei Terrakotta- und Steinstatuetten des ägäischen Raumes s. Rutter 2003, 33 f. mit Abb. 1, 35 Abb. 4.

105 Olsen 1998, 381. 388–390; vgl. Budin 2011, 270–276 mit einer Einschränkung.

106 Frauenterrakotten mit Kind auf dem Arm entsprechen im mittel- und spätbronzezeitlichen Zypern einem gängigen Bildschema, s. Begg 1991, 62 Typ II.3. Auf Zypern wurde auch (soweit bislang bekannt) die einzige in das östliche Mittelmeer exportierte mykenische Kourotrophos-Figurine gefunden, s. Olsen 1998, 387. Zu dieser Figurine des sogenannten Proto-Psi-Typus s. Nicolaou 1964, 47 f. Nr. 1 A27 Taf. 1. Zu den lokalen spätbronzezeitlichen Typen s. Knox 2016.

107 s. hierzu die ausführliche Studie von Stephanie Budin (2011), bes. 299–310.

Soweit sich dies aus den bislang publizierten Kontexten erschließen lässt, scheinen Tierfigurinen nicht mit den frühesten anthropomorphen Terrakotten auf dem mykenischen Festland vergesellschaftet gewesen zu sein¹⁰⁸. Unbemalte oder monochrom bemalte zoomorphe Figurinen finden sich auf Kreta in den Höhenheiligtümern nur bis zu deren Ende in der SM II – SM III A-Zeit¹⁰⁹. Auf dem Festland lässt sich während der Phase SH III A₁ allerdings keine Übernahme unbemalter Tierfigurinen feststellen. Sie treten hier von Anfang an bemalt auf, was als weiterer Hinweis für die schnelle und sehr eigenständige Adaption kretischer Prototypen in der vor- und frühpalatialen Zeit des griechischen Festlandes gewertet werden kann.

Haus- oder Hüttenmodelle¹¹⁰, wie sie auf Kreta, wenn auch selten, belegt sind, finden in der Terrakotplastik des Festlandes keinen Niederschlag. Aus den frühen Schichten des Menelaion bei Sparta sind zwar einige Fragmente bekannt¹¹¹, die Hector Catling als Architekturmodell identifizieren konnte, bei denen aber nicht ausgeschlossen ist, dass sie einen äußerst seltenen minoischen Import darstellen. Während zu Beginn die ersten mykenischen Frauenfigurinen als Einzelstücke auftreten¹¹², sind spätestens seit der Phase SH III A₁ besonders in den Siedlungsbefunden Terrakotten von Menschen, Tieren, Miniaturmöbeln und Gruppenfigurinen miteinander vergesellschaftet¹¹³.

Nun sind auf dem Festland auch Thronmodelle¹¹⁴ (s. Abbildung 5) mit applizierter Sitzfigur oder ohne eine solche belegt¹¹⁵, die in der Terrakotta-Kleinplastik des neupalastzeitlichen Kreta keine Vorläufer

108 Den einzigen Beleg mittelhelladischer Tierfiguren stellen zwei fast identische Rinderrhyta aus dem Grab E72 im Westfriedhof von Eleusis dar, s. Mylonas 1975b, Taf. 37 β. 38 α. β. 39: Das hohlgeformte und scheibengedrehte Rhyton Nr. 301 stammt eindeutig vom Boden des mittelhelladischen Grabes; ein minoischer Einfluss auf die beiden Rinderrhyta Nr. 301 und 302 ist wahrscheinlich. Allerdings ist auch in dem Raum III des Frühhelladisch II-zeitlichen Hauses L in Eutresis ein Stierhyton gefunden worden. An der Rückwand des Raumes III lag ein Herd, während im Raum eine Bank aus kleinen Steinen sowie eine Reliefherdplatte angetroffen wurden; zwischen dem Reliefherd und der Steinbank ließ sich eine mit FH-Keramikscherben von offenen kleinen Gefäßen und dem frühhelladischen Stierhyton verfüllte Grube nachweisen, s. Goldman 1931, 15–19; zum Stierhyton Goldman 1931, Taf. 7, 1. Für den Hinweis danke ich Walter Gauß herzlich. Eine eigenständige festländische Tradition in der Herstellung hohlgeformter Tierplastik lässt sich trotz dieser Funde während der früh- und mittelhelladischen Zeit jedoch nicht feststellen.

109 s. zu den altpalastzeitlichen (MM I A–MM III-zeitlichen) unbemalten Tierfigurinen aus dem Jouchtas-Höhenheiligtum Karetso 1981, bes. 150 Abb. 21, 22; vgl. generell Zeimbeki 2004.

110 Hägg 1990, 95–107 zu kretischen Hüttenmodellen; s. auch Schattner 1990, 14–16, Hausmodelle vom bronzezeitlichen Festland sind ihm unbekannt; vgl. Bretschneider 1991, 24–26. 194 Kat.-Nr. 12 zu drei mittelminoischen Architekturmodellen aus dem Tholosgrab von Kamilari bei Phaistos. Auch er verzeichnet keine Beispiele von Architekturmodellen auf dem spätbronzezeitlichen Festland; s. die ausführliche Analyse der kretischen Architekturmodelle von Mersereau 1993, bes. 4 zum festländischen Fund aus dem Menelaion; s. außerdem Petrakis 2006. Zu einem neuen, runden und damit dem frühesten Hütten- bzw. Schreinmodell aus dem MM III A-zeitlichen Höhenheiligtum von Gournos Krousonas s. Rethemiotakis 2009.

111 Catling 1989, 171–175 und Taf. 35; Catling 2009a, 276 Abb. 23, 24; 277 f. 280 TC 1; Catling 2009b, Taf. 117. Die Fragmente gehören wahrscheinlich zu einem Hausmodell mit zugehörigem Hornaufsatz (von Catling als »horns of consecration«

identifiziert). Sie kamen im dem SH III A₁-zeitlichen Schutt unter dem Mansion 2 zutage und wurden zusammen mit zwei Figurinen, einer Proto-Phi- und einer kretisch naturalistischen Terrakotte, gefunden; s. Catling 1976/1977, 31 Abb. 13, 14. Catling (2009a, 278) ist der Ansicht, dass die Funde schon aus der Zeit des SH II B (also zeitgleich mit dem Mansion 1) stammen. Neben der kretischen Figurine gibt es auch Hinweise, dass das Hausmodell einen minoischen Import darstellt, aufgrund des Erhaltungszustandes und der Ware lässt sich dies jedoch nicht eindeutig klären. Catling tendiert dazu, in den beiden Figurinen und dem potenziellen Hausmodell ein Gründungsoffer für das Mansion 2 zu sehen.

112 French 1961, 22. Laut French setzt die massenhafte Produktion von Terrakotta-Figurinen auf dem Festland erst seit der SH III A₂-Zeit ein; aufgrund der im Vergleich zur folgenden Phase spärlichen SH III A₁-zeitlichen Siedlungskontexte (s. auch Podzuweit 2007, 17) ist aber nicht auszuschließen, dass schon gegen Ende der SH III A₁-Zeit zumindest in der Argolis eine umfangreiche Herstellung von Terrakotta-Kleinplastik einsetzte.

113 s. z. B. die Figurinen aus dem Atreus-Bothros, French 1964, 255 f. s. außerdem Tsoungiza: Die Grube in der Grabungseinheit EU9 auf der Ostseite des Hügels enthielt mehr als 30 komplette oder fast komplette Gefäßprofile, darunter viel unbemalte Feinkeramik, hauptsächlich Kylikes, sowie die unteren zwei Drittel einer scheibengedrehten Figur und neben anderen Figurinen auch zwei auf Thronen applizierte Sitzfigurinen. Die Keramik aus der Grube ist anfangs in SH III A₁- bis frühe SH III A₂-Zeit datiert worden, s. Wright u. a. 1990, 636 f. und Taf. 95 e. Dabney u. a. 2004, 199 mit Anm. 4; 204 datieren den Grubeneinhalt mittlerweile in die frühe SH III A₂-Zeit.

114 m. E. ist bei den Terrakotta-Sitzmöbeln aufgrund der Rückenlehne die Bezeichnung »Thron« durchaus angebracht, da es sich hierbei um ein »herrschaftliches Thron« und nicht um ein »einfaches Sitzen« auf einem Klapphocker handelt, zur Definition »Thron« s. auch Jahn 1990, 3; Younger 1995, 191 (Überschrift zu Katalog III F).

115 French 1971, 167; Vettters 2011a; Vlassopoulou-Karydi 2008; Wacha 2001.

besitzen¹¹⁶, aber in der Levante auf eine lange Tradition zurückblicken¹¹⁷. Allerdings handelt es sich bei den mykenischen Sitzfiguren sehr wahrscheinlich um weibliche Statuetten¹¹⁸, wohingegen die Terrakotta-plastik des Vorderen Orients mehrheitlich thronende Männer zeigt¹¹⁹. Auf Kreta wiederum ist das Motiv des Sitzens in der minoischen neupalastzeitlichen Freskomalerei und Glyptik fast ausschließlich Frauendarstellungen vorbehalten¹²⁰, hier allerdings, wenn überhaupt auf einem Möbel, dann ohne Rückenlehne.

Andererseits treten auf der Peloponnes und dem südgriechischen Festland spätestens seit der SH III A₁-Zeit¹²¹, wenn auch weitaus seltener als die Menschen- und Tierfigurinen, Modelle von Wagen- gespannen¹²² (s. Abbildung 6) auf, für die sich keinerlei Parallelfunde von Terrakotten aus dem minoischen Kreta benennen lassen. Das Motiv scheint vielmehr aus dem Vorderen Orient entlehnt¹²³, anders als dort sind die mykenischen Modelle jedoch bemalt. Hier zeigt sich eine Verquickung von vorderasiatischem Bildschema mit spezifisch ägäischem Bildelement: Ein solches Amalgam ist typisch für die

116 Bei den kretischen Terrakotta-Figurinen aus dem Höhenheiligtum von Petsophas und aus Agia Triada, die Younger 1995, 190 Nr. 260. 261 in seinem Katalog III E aufführt, handelt es sich um Statuetten, die auf einem Sitz ohne Rückenlehne wiedergegeben sind; s. auch Vettters 2011a, 320–322.

117 Weber-Hiden 2000, 143–148 und Abb. 79–81. Allerdings überzeugen ihre Beispiele, die eine Ableitung des Motivs aus dem Vorderen Orient belegen sollen, nicht, da sie größtenteils aus der Eisenzeit stammen. Zu Belegen für Throne im frühbronzezeitlichen Süd-Mesopotamien s. Cholidis 1992, 118–122.

118 Wenn Kilian 1980a, 27 feststellt: »das Geschlecht der thronenden Figuren ist oft durch Angabe der Brüste und der knöchellangen Gewänder zu bestimmen«, dann bezieht er sich auf vergleichbare Darstellungen von Frauen in langen Gewändern, wie sie in der Fresko- und Glyptikkunst abgebildet sind. Als weiteres Argument, das Geschlecht der applizierten Figurinen auf den Thronen als weiblich zu identifizieren, kann gelten, dass sie in der Regel den gängigen Typen der Phi- und Psi-Figurinen folgen.

119 Zu thronenden Männern in Syrien s. Badre 1980, 61 f. Sie setzt deren Auftreten (ihrer Gruppe MB) ca. zwischen 1900–1450 v. u. Z an, zum Typ MB s. Badre 1980, Taf. 66, 63–72 (Terrakotten unbekannter Herkunft); vgl. auch Pruss 1996, 147–179.

120 Rehak 1995a, 96 f. 104; s. insbesondere das minoisch inspirierte Wandfresko mit der Darstellung einer überlebensgroßen sitzenden Frauengestalt im Raum 3a der Xeste 3 in Akrotiri auf Thera, Dumas 1992, Taf. 122; Niemeier 1989, 173 f. Abb. 4 zu Siegeln und Siegelabdrücken mit sitzenden weiblichen Gestalten (eindeutig auf einem Thron sitzende Frauen finden sich auf Abb. 4. 12–14); Vlassopoulou-Karydi 2008, 42 Abb. 7 verweist auf die MM III-zeitlichen sitzenden Figurinen ohne spezifische Geschlechtsmerkmale des Tonmodells aus der Tholos von Kamilari in der Messara-Ebene, sieht aber eher einen Einfluss des Ostmittelmerraumes auf die Genese der mykenischen Thronmodelle mit applizierter Figurine (Vlassopoulou-Karydi 2008, 44), ohne jedoch detaillierte Vergleiche anzuführen.

121 Während French 1961, 22 noch konstatiert, dass »Mycenaean potters had already begun to adapt in their usual stylizing technique the types of figurine they had adopted from Crete and this received a new impetus in a wave of popularity during the LH III A₂ period which can tentatively be assigned to Eastern influence. The presence among this group of figurines of numerous models of chariot groups (so popular in the East as the subject of vase paintings [m. E. ist diese Äußerung missverständlich – mykenische amphoroide Kratere mit Wagendarstellungen werden in der Levante importiert, weil sie ein indigenes

Elitenmotiv bildlich umsetzen, sind dort jedoch nicht als lokale Bildmotive in der Gefäßkeramik belegt; s. zur Kaste der Streitwagenfahrer im Stadtstaat von Ugarit oder im amurritischen Königreich und der Rezeption mykenischer Wagendarstellungen durch diese elitären Schichten Jung 2006c, 175 – Anm. Verf.] and also a subject for local figurines) gives support to this theory and there are a number of other striking parallels between the more unusual Mycenaean groups of this period and figurines from the Levant.« liefert sie bereits 1964 anhand des Figurinenmaterials aus dem Atreus-Bothros in Mykene den Beleg, dass das Einsetzen der Wagengespanne bereits in der Phase SH III A₁ anzusetzen ist, s. French 1964, 256: »The presence of many examples of Chariot Groups is a most interesting and unexpected feature.«

122 s. Crouwel 1981, 148 zu spätbronzezeitlichen Wagenmodellen aus Griechenland, deren Ursprung er in der Levante, Syrien und Palästina sieht, obwohl er auch auf das MM I A-zeitliche Wagenmodell aus Paläkaastro, s. Crouwel 1981, 161 T 52 Taf. 49 T 52, verweist, das jedoch keine Ähnlichkeit mit den späteren von Gespannpferden gezogenen mykenischen Wagen besitzt. Auch die Einspanner, die auf den Stelen der Schachtgräber des Gräberrundes A in Mykene abgebildet sind, s. Mylonas 1973, 33 Kat.-Nr. A 490 (von Graziadio 1988 in SH I datiert), lassen sich auf vorderasiatische Prototypen zurückführen, Crouwel 1981, 148. Diesem Typ gehört auch das Pferdegespann auf dem Goldring aus Agia Triada an; zur Wagendarstellung auf dem Siegelabdruck HT 117 aus der Gruppe der sog. Knossian Replica Rings s. Hallager 1996, 209 Abb. 77. Der Siegelabdruck gehört zu der Gruppe der sogenannten Knossian Replica Rings, s. dazu Hallager 1996, 207–213; Panagiotopoulos 2014, 48–51. 53. Zur auf dem Festland gefundenen Glyptik mit Darstellungen von Wagen vgl. den Streitwagen auf dem goldenen Siegelring aus dem Schachtgrab IV des Gräberrundes A in einer Hirschjagd-Szene, s. Sakellariou 1964, 26 Nr. 15, und das Zweigespann auf dem Karneolamygdaloid aus der SH II-zeitlichen Tholos von Vapheio, s. Sakellariou 1964, 263 Nr. 230.

123 Zu syrischen Reiterfigurinen und Wagengespannen aus der gesamten Bronzezeit s. Badre 1980, 63 f., aus Hama (frühbronzezeitlich, Orontesregion) 185 f. Kat.-Nr. 104–109 Taf. 5, 104–109, bes. Wagengespann Kat.-Nr. 109; aus Tell Mardikh/Ebla (Orontesregion) 233 Kat.-Nr. 271. 273 Taf. 16, 271. 273; aus Byblos (Mittelmeerküste) 116 Kat.-Nr. 41 Taf. 54, 41; unbekannter Herkunft: 405–407 Kat.-Nr. 73–82 Taf. 67, 73–82; s. auch Pruss 1996, 136–146 zu Reiterfigurinen; zu mittelbronzezeitlichen Wagenmodellen aus Syrien s. Liebowitz 1988, 19–21 Taf. 31–34.

mykenische Rezeption der verschiedenen Ikonographien des Ostmittellmeerraumes, wobei die neu-geschaffene Bilderwelt des Festlandes eine eigene Formsprache entwickelt¹²⁴.

Grundsätzlich ist die Darstellung von Wagengespannen in der mykenischen Bildwelt von Beginn an eng mit elitärer Selbstrepräsentation und mit großem Prestige¹²⁵ verbunden beziehungsweise kann als neue Bildchiffre für aufkeimende Eliten verstanden werden¹²⁶.

Was nahöstliche Importe auf das Festland betrifft, so bleibt die Zahl der Figurinen, die in der Levante oder Ägypten hergestellt wurden, äußerst gering¹²⁷; außerdem sind diese nicht aus Ton¹²⁸, sondern anderen Materialien gefertigt: Interessanterweise stellen die einzigen vorderasiatisch-levantinischen Bronze-Figurinen, die auf dem mykenischen Festland und den Kykladen ans Licht kamen, ausschließlich den Typ des sogenannten *smiting god* dar¹²⁹. Figurinen-Importe aus Ägypten sind bislang nur in Form zweier kleiner Fayence-Affen bekannt¹³⁰, deren Deutung als eigenständige Figurinen aber umstritten ist¹³¹. Schwieriger gestaltet sich die Zuweisung einiger Elfenbeinstatuetten¹³², die auf dem Festland gefunden

124 Vgl. im Hinblick auf architektonische Innovationen auch Anm. 103.

125 Vgl. insbesondere die Glyptik, in der auf den minoischen Goldringen das Motiv mehrfach belegt ist: Beispielsweise die Wagendarstellung auf dem Goldring aus dem Schatz von Aidonia, s. Demakopoulou 1996, 70 Nr. B1; Pini 2004, 392 Nr. 244; und die Szene einer Hirsch- und Löwenjagd vom Wagen auf dem Goldring aus dem Gräberbund A, Schachtgrab IV in Mykene, ANM Inv.-Nr. 240, s. Sakellariou 1964, 26 f. Nr. 15.

126 Zur Elitenrepräsentation in der Schachtgräberzeit s. Acheson 1999. Die Wahl des Gespanns als Ausdruck elitärer Selbstdarstellung ist m. E. seit der Neupalastzeit auf Kreta zu beobachten, s. z. B. zur Wagendarstellung auf einem Siegelabdruck der Knossian Replica Ring-Gruppe aus Agia Triada Hallager 1996, 209 Abb. 77 HT 117; vom selben Ring stammen auch zwei SM I A-zeitliche Siegelabdrücke aus Raum Δ 18 β in Akrotiri auf Thera, s. Pini 2004, 574 f. Nr. 391 (zur Fundsituation s. Pini 2004, 567. 568 Abb. 1 a. b.); zu den Replica Rings Hallager 1996, 207–213; s. auch Alexiou 1964; zuletzt Weilhartner im Druck. Das Motiv wird dann bald im minoisch beeinflussten Kea kopiert, s. zu Fresken mit Wagendarstellung aus dem Westhaus in Agia Irini Morgan 1998, 204 f. Auch die sich formierende Elite des Festlandes, d. h. beispielsweise der Personenkreis, der in den Schachtgräbern von Mykene bestattet ist, bedient sich der Darstellung des Gespanns. Zur weiteren Rezeption und insbesondere der Akzeptanz mykenischer Darstellungen von Wagenfahrten im Vorderen Orient s. Morris 1989, bes. 248–295; Morris 2006, 105 f.; zur Verbreitung des Wagenfahrt-Motivs in unterschiedlichen Medien während der mykenischen Palastzeit s. Thaler – Vettters 2018.

127 Nach der Neupalastzeit, vor allem während SM III A, lässt sich auf Kreta eine Zunahme der orientalischen und ägyptischen Importe beobachten. Im darauffolgenden Abschnitt auf dem Festland, d. h. während der SH III B-Zeit, sind die mykenischen Regionen des Festlandes Hauptrezipienten nahöstlicher Importe, s. Cline 1994, 9. 49 f.

128 Darüber hinaus sind die tönernen vorderasiatischen Frauenfigurinen aus der Mittel- und Spätbronzezeit im Gegensatz zu den mykenischen Frauen-Terrakotten nackt und seit der Spätbronzezeit mit dem Gestus der Hände unter den Brüsten dargestellt, s. Pruss 2002, 540, sowie häufig in Modeln hergestellt statt von Hand geformt.

129 Petrovic 2001. Ägyptische Figurinen des Bes (und einmal der Toëris) sind nur in der Nekropole von Perati gefunden wor-

den und stammen aus SH III C-zeitlichen Kontexten, s. Cline 1994, 132 Kat.-Nr. 1–4.

130 Sie stammen aus Mykene und Tiryns, Cline 1994, 132 Kat.-Nr. 5. 6; zu der von Christos Tsountas in Mykene entdeckten Statuette s. Iakovidis 2006a, 4.

131 Lorenz Rahmstorf plädiert dafür, die beiden Affen jeweils als Griff eines Salbtiegels zu interpretieren, s. Rahmstorf 2008b, 233 f.

132 Rundplastische Elfenbeinarbeiten sind im mykenischen Repertoire grundsätzlich selten und in den meisten Fällen Unikate, s. Krzyszkowska 2007b, 3. Die Elfenbeinfigurinen in Mykene sind vorwiegend in Kontexten der SH III B-Zeit belegt. Die meisten der von Olga Krzyszkowska untersuchten Elfenbein- und Knochenfunde aus dem Kultzentrum wurden in dem Raum II am Südende des Megarons und dem Lagerraum Raum 32 hinter dem Raum mit den Fresken gefunden, womit für die Herstellung der Objekte nur ein *terminus ante quem* gegeben ist; zur Datierung der Zerstörung des Kultzentrums am Ende der Phase VII, d. h. ca. 1230 v. u. Z., vgl. Krzyszkowska 2007b, V. Das Gros der von Krzyszkowska aufgenommenen Elfenbeine stammt aus Phase VII (Zerstörung im dritten Viertel des 13. Jhs. v. u. Z. – SH III B Mitte: Dies sind der Raum II als Teil des Erdgeschosses des Megarons auf der oberen Terrasse, der Raum 19 bzw. der sogenannte Tempel, sowie Raum 31, Raum 32 und Raum 36) und Phase VIII (Zerstörung am Ende der Palastzeit – dazu zählen der Raum 18 und im Südhaus der Annex Raum 7). Wenige verlagerte Stücke wurden in SH III C-zeitlichen Schichten (den Phasen IX, X, XI) gefunden, aber nur ein kleiner Elfenbeinstreifen kam in der Terrassenfüllung unter dem Kultzentrum (= Phase VI) zutage, s. Krzyszkowska 2007b, 6. Die Elfenbeinfunde aus Raum II und Raum 32 sind einander sehr ähnlich; beide Räume beinhalten werkstattfrische Stücke ohne Gebrauchsspuren; einige ähnliche, teilweise bearbeitete Fragmente kommen aus dem Areal 36. Des Weiteren sind ein paar Streufunde auch in Raum 31 und seiner Umgebung dokumentiert. Die eben genannten Elfenbeinartefakte werden von Olga Krzyszkowska als Werkstatt-Material charakterisiert, welches sie von den fertigen Artefakten unterscheidet, die offensichtlich zum Zeitpunkt der Katastrophe in Benutzung waren. Zu Letzteren zählen u. a. der männliche Kopf, der Löwe, ein elfenbeiner Schwertknauf aus Raum 31 und die Elfenbeinobjekte in Raum 19. Nach dem Zusammenbruch der Paläste gibt es kaum Anzeichen für ein Fortbestehen der Elfenbeinschnitzerei, vgl. Krzyszkowska 2007b, 4; auch während der Palastzeit war der

wurden. Sie sind erst in Fundschichten der voll entwickelten Palastzeit¹³³ belegt und zeigen starke Anklänge an syro-palästinische¹³⁴ oder neupalastzeitliche minoische¹³⁵ Elfenbearbeiten. Da sie aber den mykenischen Ton-Figurinen stilistisch sehr fremd sind – so zeigt keine der aus palastzeitlichen Kontexten stammenden, rundplastischen weiblichen Elfenbeinstatuetten z. B. die bei den jüngeren mykenischen Frauenfigurinen typische Kopfbedeckung, den Polos¹³⁶, und auch die Wiedergabe des Gewandes impliziert bei den palastzeitlichen Terrakotta-Figurinen in der Regel bedeckte Brüste, während die Elfenbeinstatuetten meist barbusig und in minoisch anmutender Tracht mit Volantrock dargestellt sind¹³⁷ – und erst zu einem Zeitpunkt in Kontexten auf dem Festland auftreten, als die Typisierung und Standardisierung der anthropomorphen Terrakotten bereits vollzogen war, können formale Bildanleihen für die mykenische Terrakotta-Kleinplastik aus diesem Medium ausgeschlossen werden. Allein Terrakotten-Importe aus Kreta lassen sich zu Beginn sowie über die gesamte mykenische Zeit, wenn auch spärlich, nachweisen¹³⁸.

Elfenbeinhandel wahrscheinlich unter Kontrolle des ägyptischen Pharaos bzw. der syrischen Könige, was bedeutet, dass mit dem Wegfall der Handelsbeziehungen auch eine Versorgung mit diesem Rohstoff versiegte. Zum Männerkopf aus Raum 31 (Raum der Fresken) des Kultzentrums in Mykene s. auch Poursat 1977a, 52 Nr. 7; 53 Taf. 3, 1–3 und Krzyszkowska 2007b, 16–20; zum Elfenbeinlöwen aus dem gleichen Raum, s. Poursat 1977a, 69 Nr. 17; 71 Taf. 3, 4; sowie zur rundplastischen Trias in Mykene vgl. Poursat 1977b, 20 f. Kat.-Nr. 49 ANM Inv.-Nr. 7711 Taf. 4, 49/7711 (im Schutt der sogenannten Prinaria zusammen mit dem Stuckkopf einer anthropomorphen Figur oder einer Sphinx gefunden; zur Interpretation als weiblicher Kopf s. Veters 2011b, 33 f.). Die Prinaria befinden sich unterhalb der Nordterrasse des hellenistischen Tempels auf der Spitze des Hügels von Mykene; die vergesellschafteten Artefakte lassen auf eine Datierung des Kontextes gegen 1300 – 1250 v. u. Z. schließen, s. dazu ausführlicher Kapitel V.4.3.8.

133 Elfenbeinschnitzereien sind auch aus Kontexten der frühmykenischen Zeit bekannt, s. Poursat 1977a, 250, allerdings nicht in Form von Statuetten, was insofern verwundert, als ein Kennzeichen der zeitgleichen minoischen Neupalastzeit die Produktion von rundplastischen Statuetten ist, vgl. Rutter 2003, 37. Vgl. auch Krzyszkowska 2007b, 16, die konstatiert, dass mykenische Elfenbeinkunst hauptsächlich aus Relief- und Einlegearbeiten besteht, da es mit Ausnahme der Figurinen des Typs >femme debout< (Poursat 1977a, 49–51) keine standardisierten Typen in der rundplastischen Elfenbeinschnitzerei gibt.

134 Beispielsweise stellt der bereits erwähnte elfenbeinerne Männerkopf laut Poursat 1977a, 233 einen Import aus dem syrischen Raum dar. s. dagegen Krzyszkowska 2007b, 17–20, die, obwohl sie Vergleiche aus Mari und Ugarit zitiert und neben der Levante auch die Herstellung des Kopfes auf Zypern diskutiert, dazu tendiert, den Männerkopf als Erzeugnis mykenischer Elfenbeinschnitzerei zu charakterisieren, weil sie engere stilistische Verbindungen zwischen ihm und Stuckköpfen aus Mykene, besonders dem Kopf einer von Paul Rehak (Rehak 2005) als Sphinx interpretierten, wahrscheinlich aber weiblichen Kompositfigur und dem Kopf der großen Terrakotta-Figur aus Asine, dem sogenannten Lord of Asine, sieht (zur Interpretation auch dieses Kopfes als der einer Sphinx s. Laviosa 1968). Außerdem weist sie auf ein stilistisches Merkmal hin: Der Wulst bzw. die Reliefkante um das Auge sind sowohl bei dem Männerkopf als auch dem Löwen identisch, weshalb Krzyszkowska auch für ein und denselben Herstellungsort beider Skulpturen plädiert.

135 Die sogenannte Prinaria-Gruppe oder Elfenbeintrias aus Mykene gilt als Paradebeispiel neupalastzeitlicher kretischer Elfenbeinschnitzkunst, Hemingway 2000, 118 f.; Rutter 2003, 38 f. mit Abb. 11.

136 Ein Polos findet sich aber bereits bei minoischen Terrakotten vereinzelt, s. z. B. das MM III A-zeitliche Beispiel aus dem Höhenheiligtum Gournos Krousonas, Rethemiotakis 2009, 196. 197 Abb. 16, 16.

137 Selbst die zapfenförmige Elfenbeinfigurine LIX 41/45 IXa a16.71 aus einem SH III C-zeitlichen Schichtpaket im Hangschutt außerhalb der Westseite der Tyrnther Unterburgmauer, s. Krzyszkowska 2005a, 190 f. 208 Kat.-Nr. 36 Taf. 4, 36; 6, 36; Kilian 1988d, 145 Abb. 46; Cline 1994, 132 f. Kat.-Nr. 7, die sich aufgrund ihrer Schematisierung noch am ehesten mit der kleinformatigen Terrakottaplastik vergleichen ließe, ist laut Cline entweder syropalästinischer oder mesopotamischer Herkunft; er vergleicht sie nicht ganz überzeugend mit einem viel größeren Kopf aus Ugarit, dessen Fortsatz zudem nicht erhalten ist, s. Caubet–Poplin 1987, 282 Abb. 13; die im SH III B-zeitlichen Kultzentrum gefundenen kleinen Elfenbeinfigurinen aus dem >Tempelschatz< des Raums 19 in Mykene, s. Moore – Taylour 1999, 18. 19 Abb. 5 (Inv.-Nr. 68-1512 und 68-1511) führt Cline allerdings nicht an. s. aber Krzyszkowska 2007b, 7 zu den Elfenbein-Kosmetikartikeln in der Schale, welche im Raum 19 des Tempels gefunden wurden: Auch sie kann die Herkunft der kleinen Figurinen nicht genau bestimmen, findet aber hinsichtlich der kleinen Schnitzerei eines sitzenden Mannes mit hoher, polos- bzw. kappenartiger Kopfbedeckung I-3 aus der >Votivschale<, welche keine Vorrichtung aufweist, die dafür sprechen könnte, dass das Figürchen als Aufsatz auf einem Stuhl diente, keine guten stilistischen Parallelen in der Ägäis und verweist auf einige Anklänge an syrisch-levantinische Arbeiten, Krzyszkowska 2007b, 25. Dennoch handelt es sich hier nach Krzyszkowskas Ansicht zwar um eine orientalisierende, aber dennoch mykenische Arbeit. Da die Elfenbeinfigürchen in der Schale mit anderen Exotika, u. a. einem Skarabäus der ägyptischen Königin Tiye, vergesellschaftet waren, interpretiert Krzyszkowska 2007b, 26 sie als Votiv. Dass der Tempelkomplex während der Phase VII der einzige Bereich innerhalb des Kultzentrums ist, der kein Werkstatt-Material erbracht hat, stützt ihre Interpretation, dass es sich bei den anthropomorphen Miniaturdarstellungen aus Elfenbein nicht um Halbfabrikate sondern um Votive handelt.

138 Zu minoischen Figurinen- und Figuren-Importen s. Rethemiotakis 1998, 99–105.

II.2 Fallbeispiele zur Verwendung von Figurinen

Nach diesem Exkurs zur Genese der mykenischen tönernen Figuralplastik und ihrer Einbettung in den historischen und geographischen Kontext des Ostmittelmeerraumes können bislang aufgestellte Thesen zur Verwendung der Figurinen einer ersten Prüfung unterzogen werden. Wie bereits erläutert, lässt sich unterscheiden zwischen Interpretationen, die eine profane Verwendung der Figurinen favorisieren, also als Spielzeug, und solchen, die den Terrakotten eine religiös-rituelle Funktion¹³⁹ beimessen. Der Deutung als Spielzeug wird im Folgenden nochmals nachgegangen werden¹⁴⁰. Angemerkt sei nur, dass der situative Kontext der ersten Terrakotta-Figurinen auf dem spätbronzezeitlichen Festland, d. h. ihr häufiges Auftreten in herausgehobenen Grabbefunden, eine Verwendung als reines Spielzeug unwahrscheinlich macht. So rückt die These einer religiös-rituellen Verwendung¹⁴¹ in den Mittelpunkt der Betrachtung, wobei neben (oft hypäthralen) Kultstätten, die außerhalb eines Siedlungskontextes in der Landschaft liegen¹⁴², zwei große Befundgattungen unterschieden werden können¹⁴³ – auf der einen Seite die Siedlungsfunde, auf der anderen Seite die Grabkontexte. In Siedlungsschichten lassen sich die Funde in zwei Subkategorien auftrennen: einerseits einzelne Figurinen im Hauskontext oder Terrakottenkonzentrationen in Ritualbefunden – Letztere werden meist als Heiligtum interpretiert –, und andererseits Schuttkontexte.

Im Falle der Grabkontexte ist die Beigabe mykenischer Figurinen – ausgehend von einer rituellen Verwendung – wiederholt als materieller Ausdruck von Jenseitsvorstellungen interpretiert worden¹⁴⁴. Dabei hätten die Terrakotten als symbolische Mittler zwischen dem Diesseits und einer nicht näher definierten Nachwelt fungiert und dem Verstorbenen den Übergang vom Bereich der Lebenden in den der Toten erleichtert, und zwar in der Funktion als Seelenbegleiter, d. h. Psychopompoi¹⁴⁵, oder hätten ihm dort gedient bzw. seine Existenz im Nachleben gesichert – hier meist mit dem Verweis auf eine analoge Verwendung zu den ägyptischen Ushabti-Statuetten¹⁴⁶. Bei diesen Deutungen gilt es gleich mehrere Prämissen zu hinterfragen. Erstens sollten Indizien für die Existenz von Jenseitsvorstellungen in den myke-

139 »Religiös-rituelle Handlungen« sind hier von einer Gemeinschaft getragene, meist genormte und wiederkehrende Verhaltensweisen, die im Hinblick auf eine Religionsausübung das Wesen oder Verhalten einer transzendenten Macht beeinflussen sollen, s. z. B. Barrett 1991, 5 zum Ritual als Text, der mittels der Gestik, Sprache oder Gesang durch den menschlichen Körper repetiert und aufgrund der Wiederholung in ihn eingeschrieben wird. Da sich viele Merkmale eines Rituals nicht von denen eines Spiels unterscheiden; wird »religiöses Ritual« hier synonym zu »Kult« verwendet, vgl. Renfrew 1985, 15. Zur Forschungsgeschichte des Begriffs »Ritual« s. Brosius u. a. 2013a; Quack 2013.

140 s. Kapitel IV.3.

141 Kilian 1992, 16.

142 Zu mykenischen Freilicht-, Berg- und Wegeheiligtümern s. Eder 2016 und Anm. 328–334.

143 Zu einer genaueren Definition und Kategorisierung der Kontexte s. Kapitel V.2.

144 Zu den mykenischen Grabformen und der Sitte der Mehrfachbestattung s. Gallou 2005, 60–95. 112–127. Mit Blick auf Bestattungen in Tholos- und Kammergräbern lassen sich einige grundsätzliche Beobachtungen treffen: Normalerweise handelt es sich um Mehrfachbestattungen; die einzelnen Grablagen wurden, wenn der Leichnam verwest war, bei Wiederbestattungen innerhalb des Grabes umgelagert. Auszugehen ist also von einem fune- rären Brauchtum, das sich über familiäre Genealogien definiert. Dem Verstorbenen wurden meist Grabbeigaben unterschiedlichster Materialien beigegeben – von Schmuck- und

Trachtzubehör über Gefäßkeramik bis hin zu Terrakotta-Figurinen. Dies kann einerseits als Wille der Hinterbliebenen interpretiert werden, ihren tatsächlichen oder erwünschten gesellschaftlichen Status bei der wohl gemeinschaftlichen Grabzeremonie zu demonstrieren, andererseits auch darauf deuten, dass Vorstellungen zum Nachleben und die Absicht bestanden, die Versorgung des Verstorbenen in einem jenseitigen Leben zu sichern. Dieses Jenseits scheint jedoch nicht als identische Parallel- existenz zu der alltäglichen Lebenswelt imaginiert worden zu sein, da auffällig ist, dass z. B. die Gefäßkeramik im Grabkontext in der Regel weniger Trink- und weitaus weniger Kochgeschirr als die zeitgleiche Siedlungskeramik aufweist, s. Podzuweit 2007, 15. 28. 308. Vgl. Cavanagh 1998, 108, der konstatiert, dass nur 40 % der Keramik aus den argivischen Kammergrabnekropolen Prosymna, Asine und Tiryns aus Kylikes, Skyphoi und anderen offenen Gefäßen besteht. Da Ölgefäße in der Nekropole am Prophitis Elias mit ca. 25 % und in Asine mit ca. 20 % vertreten sind und sich in der Keramik der Kalkani-Nekropole bei Mykene eine Vorliebe für die Beigabe von Alabastra abzeichnet, sei in diesen Gräberfeldern eine vergleichsweise überdurchschnittliche Anzahl geschlossener Formen vertreten.

145 Zur These der Seelenbegleiter, Psychopompoi oder göttlichen Ammen (Kourotrophoi), insbesondere bei Kindern, s. Blegen 1937a, 256; Mylonas 1966, 114–116; und mit etwas anderer Argumentationsführung – Figurinen als Schutzzauber gegen hohe Kindersterblichkeit – van Leuven 1994.

146 Zu Deutungen analog der ägyptischen Ushabti-Figurinen s. Persson 1931, 89; Kilian 1992, 16 Anm. 67.

nischen Grabgebräuchen spezifiziert werden. Zweitens ist zu prüfen, inwieweit diese These, die nur die menschengestaltigen Figurinen berücksichtigt, das gesamte Figurinenmaterial im Grabkontext, also auch die zoo-, skeuomorphen und Gruppenterrakotten erklären kann oder ob für Tierfigurinen, Miniaturmodelle von Möbeln oder Komposit-Terrakotten andere Funktionen anzunehmen sind¹⁴⁷. Drittens muss anhand formaler oder kontextueller Kriterien erwiesen oder zumindest plausibel dargelegt werden, dass der von ägyptischen Ushabti-Figurinen des Neuen Reiches hergeleitete Analogieschluss tragfähig ist bzw. dass die Vorstellung von der Seele eines Verstorbenen, die des Geleits durch schützende Wesen bedürfe, in der mykenischen Zeit existierte.

Da insbesondere zur Klärung der Frage nach mykenischen Jenseitsvorstellungen eine eigene, umfangreiche Untersuchung notwendig wäre¹⁴⁸, zu der die Tirynthier Siedlungskontexte wenig beizutragen hätten und die den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde, sollen hier nur einige Punkte summarisch erörtert werden. Schon die Analogie zu ägyptischen Ushabti-Figurinen¹⁴⁹ ist problematisch: Diese sind seit dem Mittleren Reich bis in die ptolemäische Zeit, besonders häufig jedoch im Neuen Reich¹⁵⁰ belegt. Die männlichen und weiblichen Statuetten wurden wie die mumifizierten Toten in Tuch eingewickelt und oft mit Inschriften versehen, aus denen ersichtlich ist, dass sie stellvertretend für den Bestatteten Arbeiten im Jenseits verrichten sollten, weshalb sie in der Regel auch mit Werkzeugen dargestellt sind¹⁵¹. Hierin besteht der große Unterschied, weshalb die Analogie zu kurz greift: Die Ushabti-Statuetten in Gräbern des Neuen Reichs sind im Gegensatz zu mykenischen Figurinen beiderlei Geschlechts und weisen formale Attribute auf oder werden mittels szenischer Darstellungen bei der Verrichtung einer Tätigkeit gezeigt¹⁵². Eine Beigabe von Ushabti-Statuetten scheint außerdem auf Gräber gehobener Gesellschaftsschichten¹⁵³ und in der Regel Männerbestattungen¹⁵⁴ des pharaonischen Ägyptens beschränkt gewesen zu sein. Aus Textquellen der 18. Dynastie geht hervor, dass entweder der Pharaon seinen Offiziellen derartige Figurinen als Auszeichnung schenken oder auch selbst als Geschenk entgegennehmen konnte¹⁵⁵. Daraus ist tendenziell eine Bindung der Ushabtis an Grabsitten der pharaonischen Elite für das Neue Reich zu konstatieren. Zu Beginn der Verbreitung von Terrakotta-Figurinen auf dem griechischen Festland ist ebenfalls die Tendenz zu Figurinenbeigaben in elitären Grablegen¹⁵⁶ zu beobachten. Entgegen der Verwendung mykenischer Terrakotten, die im Grab- und Siedlungskontext auftreten, sind die ägyptischen Ushabti-Statuetten jedoch nur im Bestattungsritus belegt.

147 Zu Wagenmodellen im Grabkontext als Kinderspielzeug und der These, dass Figurinen besonders mit Kinderbestattungen vergesellschaftet sind, s. Blegen 1937a, 355–367.

148 Eine solche Studie ist von Gallou 2005 vorgelegt worden. Vgl. Gallou 2005, 52–59 zu Figurinen in Grabkontexten und Gallou 2005, 52–54 zur Forschungsgeschichte. Die Autorin verfällt jedoch in Interpretationsschemata, die sich methodisch anhand der präsentierten Daten- und Materialvorlage nur ansatzweise nachvollziehen lassen; zudem werden dem Leser keine Kriterien an die Hand gegeben, ihre Schlussfolgerungen zu überprüfen, sodass es letztendlich darauf hinausläuft, ob man Gallous Vorschlägen Glauben schenkt. Sehr viel reflektierter und auf einer genauen mikroarchäologischen sowie anthropologischen Untersuchung der Grabkontexte basierend wird die Frage nach Jenseitsvorstellungen bei Smith u. a. 2017, 32. 173 vorsichtig erörtert.

149 Zu ägyptischen Ushabti-Figurinen in ihrem Kontext s. Olson 1997.

150 Ca. 2040–2030 v. u. Z.; Olson 1997, 1.

151 Olson 1997, 2.

152 Olson 1997, 310 konstatiert einen Umbruch im Verständnis der Ushabtis während des Neuen Reiches, wobei sie erst als wirksames Bild des Besitzers bzw. Verstorbenen, dann als

Dienerfigurine konfigurierten. Interessanterweise lässt sich im Gegensatz zum mykenischen Griechenland, hier wegen fehlender Schriftquellen, in Ägypten auch der rituelle Umgang mit den Figurinen, quasi ein Initiationsritus dieser Objekte, nachweisen, der eben nicht nur in der Beigabe zu einer Bestattung bestand: s. Olson 1997, 36 zu Mundöffnungsritualen, die an Ushabtis vorgenommen wurden, damit sie »lebten« und ihren Dienst am Verstorbenen im Jenseits leisten konnten.

153 Ushabti-Figurinen treten insgesamt nur in wenigen Gräbern des Neuen Reichs auf, s. Olson 1997, 22. 303. Zudem sind regionale Unterschiede festzustellen.

154 Gemäß Olson 1997, 305 fanden sich Ushabtis bei Frauenbestattungen meist nur, wenn im gleichen Grab auch ein Mann, der diese Figurinen erhielt, beigesezt worden war. In einigen Kontexten zeigte sich, dass Ushabtis im Nordosten und Südwesten der Grabkammer aufgestellt worden waren, s. Olson 1997, 306, in der Wahl der Himmelsrichtungen bzw. Eckpunkte der Kammern also wahrscheinlich zeitgenössische kosmologische Ideologien zum Ausdruck kamen.

155 Olson 1997, 32. Die Mehrzahl der Werkstätten, die Ushabti-Figurinen aus Holz, Terrakotta oder Fayence herstellten, unterstand wohl einem Tempel oder dem Palast, Olson 1997, 28.

156 Vgl. Anm. 99.

Eine weitere kritische Anmerkung betrifft die im Grabsektor gefundenen mykenischen Kourotrophos-Figurinen, d. h. Frauenstatuetten, an deren Oberkörper im Bereich der Brüste oder über deren Armen eine kleine Kinderfigurine oder nur deren Kopf appliziert ist. Hier ist die methodisch unreflektierte Interpretation als göttliche Ammen im Grab zu hinterfragen¹⁵⁷, weil Terrakotten des Typs Kourotrophos zwar vereinzelt in Nekropolen-, zudem aber auch in Siedlungsfunden nachgewiesen sind¹⁵⁸ und unter den Typen der Frauenfigurinen nur eine kleine Minderheit repräsentieren.

Wendet man sich der Forschungsrichtung zu, welche Figurinen im Siedlungsbereich religiös-rituell interpretiert, so wird bei Einzelfunden im Hauskontext häufig die Deutung von Klaus Kilian angeführt, die Terrakotten seien apotropäische Schutzstatuetten¹⁵⁹. Hier gilt es zum einen, den Begriff »apotropäisch« zu klären, zum anderen eine derartige Verwendung im archäologischen Befund nachzuweisen. Als unheilabwehrend, d. h. apotropäisch, werden in der späteren klassischen Antike normalerweise furchterregende Bildnisse, insbesondere Gorgoneia, bezeichnet¹⁶⁰. Auch im Vorderen Orient ist das Bild eines schreckenerregenden Mischwesens, sei es Humbaba, Greif oder Sphinx¹⁶¹, zum Abwenden von Unheil eingesetzt worden. Terrakotten als unheilabwehrende Medien sind sowohl im klassischen Griechenland wie im bronzezeitlichen Orient belegt, allerdings mit jeweils unterschiedlichen Bildnissen und Riten verbunden: Während Abwehrzauber in Form von Hermen und Pinakes an griechischen Töpferöfen befestigt waren, um durch ihre groteske Darstellung zum Lachen anzuregen und dadurch Schadensdämonen zu vertreiben¹⁶², berichten mesopotamische Quellen aus der Eisenzeit von Riten, welche die Anfertigung von Tonfigurinen in Form von Dämonen und Mischwesen genau festlegen, um Krankheiten und Unheil vom Haus fernzuhalten¹⁶³.

Im Gegensatz zu Figurinen im spätbronzezeitlichen Griechenland stellen die mesopotamischen Schutzzauber übernatürliche Mischwesen dar, die mit schriftlich genannten halb göttlichen, schützenden Dämonen identifiziert werden können, und sind in der Regel Fundamentopfer¹⁶⁴. Außerdem ist das Phänomen der Figurinenverwendung bei vorderasiatischen Fundamentopfern¹⁶⁵ nur für bestimmte

157 Vgl. Moorey 2003, 49: »Moreover, when placed in graves, as from time to time the »Judean Pillar Figurines« were, ethnographic parallels indicate that they have a number of possible roles, but that they are rarely, if ever, divine images in such contexts.«

158 s. z. B. Kapitel III.1.1.2 und Pilafidis-Williams 1998, 33. 135–137. 171–180.

159 z. B. Kilian 1980, 27; Kilian 1988d, 150.

160 s. Schlesier 1990; Schlesier 1994, 53–56 zum Apotropäischen als *terminus technicus*.

161 s. Dessenne 1957, 270.

162 Vgl. Brein 1966/1967 zum Verweis auf das Homer zugeschriebene Lied in der Vita Homeri et Hesiodi für Töpfer auf Samos, in dem die *καμίων δηλητήρες* (Ofenzerstörer) als *Σύντριψ* (Zerschmetterter), *Σμάραγος* (Zertrümmerer), *Ἀσβεστός* (Verkohler), *Σαβάκτης* (Zerbrecher) und *Ἐμόδαμος* (Rohbrenner) bezeichnet werden; vgl. auch Brein 1966/1967 zur Wirkung der tönernen Abwehrzauber (*βασκάνια*) in Werkstätten als lacherregend (*γελοῖα*).

163 s. Wiggermann 1992 zu den neuassyrischen und neubabylonischen Ritualtexten.

164 Sog. Ziegelkapseln mit Tonfiguren, die teilweise mit Bitumen überzogen und mit Keilinschriften versehen waren, wurden in und unter den Cella-Postamenten assyrischer und babylonischer Tempel vom 13.–6. Jh. v. u. Z. gefunden, s. Rittig 1977, 12 f.; Ellis 1968, Tab. 36. Vorstufen dieser Praktiken sind schon seit dem 18. Jh. v. u. Z. (d. h. während der altbabylonischen Zeit) feststellbar, Rittig 1977, 18. Die Mehrzahl solcher Ziegelkapseln lag unter dem Pflaster an den Zugängen, in den Raum- und Hof-

ecken und entlang der Wände. Darin fanden sich Figurinen von verschiedenen Mischwesen und Dämonen mit Beischriften und magischen Sprüchen. Die entsprechenden Ritualtexte verweisen darauf, dass die Kapseln und Figuren an Türen und Toren vergraben werden sollten, um das jeweilige Haus und seine Bewohner zu schützen. s. auch Green 1983 zur Identifikation von neuassyrischen ungebrannten Tonfigurinen, die in Horten unter den Schwellen oder unter den Raumecken in mehreren Räumen der Paläste von Niniveh und Nimrud gefunden wurden, mit namentlich belegten Mischwesen, die in zeitgenössischen Ritualtexten genannt werden. Den Texten zufolge sollen die Mischwesen aus Ton geformt werden, während dabei magische Formeln gesprochen oder auf sie eingeschrieben werden.

165 s. Ellis 1968, 153–162. Fundamentopfer können seit der spätchalkolithischen Ubaid-Zeit bis in die Partherzeit nachgewiesen werden. In den prähistorischen Perioden finden sich teilweise Kinderbestattungen als Fundamentopfer, während ein Opfer aus Großkatzenknochen wahrscheinlich erstmals zu Beginn der Frühdynastisch I-Zeit in Uruk unter den Fundamenten des Weißen Tempels niedergelegt wurde; in der folgenden Zeit sind entweder Speiseopfer oder Purifikationsopfer bezeugt, vgl. Ellis 1968, 153. Erst seit altbabylonischer Zeit existierten beschriftete Tonzyylinder als Fundamentopfer, Ellis 1968, 157. Beginnend in der neusumerischen Zeit, d. h. der dritten Dynastie von Ur, sind sogenannte *peg figurines* belegt, s. Ellis 1968, 158. Kilian 1988d, 145 erklärt die bereits erwähnte, in Tiryns gefundene Elfenbeinfigurine als Zapfenfigurine, wie sie in Mesopotamien als Fundamentopfer verwendet wurden, s. dagegen überzeugender Krzyszkowska 2005a, 190 Anm. 52.

Gebäude bezeugt¹⁶⁶: Sie treten zwar in Kult- und säkularen Bauten in Erscheinung; in Letzteren sind jedoch nur Paläste und Befestigungsmauern mit Fundamentopfern versehen¹⁶⁷.

Festzuhalten ist, dass der Begriff »apotropäisch« im antiken östlichen Mittelmeerraum vorderhand mit schrecklichen oder lachhaften Darstellungen verbunden ist – groteske oder dämonische Züge lassen sich aber bei den kleinformatigen mykenischen Terrakotten nicht offenkundig fassen, sodass, falls sie eine Schutzfunktion im Haus innehatten, die Bezeichnung »apotropäisch« besser vermieden werden sollte¹⁶⁸. Bereits publizierte Fundkontexte mykenischer Figurinen zeigen, dass komplett erhaltene Terrakotten äußerst selten unter Mauerfundamenten zum Vorschein kamen¹⁶⁹, wohingegen die Überzahl fragmentierter Figurinen anscheinend nicht regelhaft niedergelegt worden ist, weshalb Letzteren eine Deutung als rituelle Bestattung oder Fundamentopfer nicht gerecht wird. Ihr wiederholtes Auftreten im Siedlungsschutt¹⁷⁰ deutet auf einen anderen Sachverhalt hin: Es gibt bislang keine Anhaltspunkte dafür, dass Figurinen vom übrigen Siedlungsabfall gesondert entsorgt wurden oder dass ihnen eine rituelle Bestattung zuteil geworden wäre.

Eine treffendere Analogie zum Auftreten der mykenischen Figurinen im Hauskontext als die der mesopotamischen Fundamentopfer lässt sich im mittel- und spätbronzezeitlichen Syrien finden: Dort kamen Terrakotta-Figurinen vorwiegend in profanen Wohnräumen und Privathäusern zutage¹⁷¹. Weitverbreitet ist dabei das tönernen Bild der nackten Frau¹⁷²: Während der Mittelbronzezeit sind Figurinen, die diesen Typus darstellen, handgeformt¹⁷³, in der Spätbronzezeit finden sie sich auf Terrakotta-Reliefs,

166 s. Ellis 1968, 163.

167 In der ersten Hälfte des ersten Jts. v. u. Z. sind in Assyrien und Babylonien einige rundplastische Figurinen und Relieffigurinen belegt, die entweder in Kästen aus gebrannten und ungebrannten Lehmziegeln unter den Fußböden oder in Niniveh in Steinplattenkästen bzw. in Assur in Tonkrügen gefunden wurden. Diese Figurinen bestanden meist aus sonnengetrocknetem Lehm, sehr selten aus Terrakotta oder Metall, wobei sie den begleitenden Ritualtexten zufolge Unheil oder Krankheit von den Bewohnern abwehren sollten. Aus Nimrud stammen mindestens 136 Stücke, die zu 66 unterschiedlichen Horten gehören, welche wiederum in drei verschiedenen Gebäuden entdeckt worden sind: im Verbrannten Palast, im Akropolis-Palast und in Fort Salmanassar, vgl. Green 1983, 87. s. Nakamura 2005, 18 für Belege in Nimrud, Assur, Niniveh, Khorsabad und Ur; vgl. Nakamura 2005, die anhand neuassyrischer Fundamentopfer von Tonfigurinen in Lehmziegelkästen unter den vier Ecken eines Raumes und seiner Schwelle (beispielsweise in Raum S57 in Fort Salmanassar/Nimrud) diskutiert, wie mit den tönernen Mischwesen Schutzrituale durchgeführt werden, welche durch das Anfertigen der Statuetten quasi vergegenständlicht werden und in dieser materialisierten Form die magische Handlung über den Augenblick hinaus wirken lassen bzw. sie perpetuieren. Zu Assur s. Nakamura 2004.

168 s. noch ähnlich unreflektiert Rumscheid 2006, 402 zur Verwendung vorwiegend weiblicher Terrakotten in prienischen Hauskontexten hellenistischer Zeit. Allerdings revidierte bereits Kilian seine Deutung der Figurinen im Hauskontext als apotropäische Schutzfigurinen, s. Kilian 1992, 21 Anm. 132, und sprach sich für eine allgemeine Patronatsfunktion der Terrakotten aus. Auch die Fertigung und anschließende intentionelle Zerstörung von Tonfigurinen innerhalb apotropäischer oder exorzistischer Rituale, wie sie im späteren Griechenland nachweisbar ist, s. Faraone 1991, lässt sich in der mykenischen Terrakottaplastik nicht nachweisen.

169 Für die Figurinenfunde unter dem Menelaion, unter denen auch die Fragmente eines potenziellen Hausmodells gefunden

wurden, erwog Hector Catling die Deutung als Fundamentopfer, s. Catling 1989, 175. In Tiryns ist nur einmal eine komplett erhaltene Figurine (DB-Nr. 102) unter Fundumständen entdeckt worden, die auf eine rituelle Niederlegung vor Anlage eines Baus weisen könnten, s. Kilian 1982, 405, der in diesem Fall ein Fundamentopfer vermutet.

170 Für ein Beispiel aus Raum 3 des Areals der Zitadellenhäuser in Mykene s. Tzonou-Herbst 2002, 117–119.

171 Sie treten dort jedoch nur sehr selten in Gräbern auf, s. Pruss 2002, 545. Normalerweise waren ein oder zwei Figurinen gleichen Typs in einem Haus vorhanden, viele kamen aber auch in den Abfallschichten auf Strassen und Gassen zwischen den Wohnquartieren zutage. Im spätbronzezeitlichen syrischen Tell Munbaqa waren Haupträume von Wohnhäusern in einigen Fällen mit zwei kleinen Wänden ausgestattet, die von einer Ecke in den Raum ragten und eine Nische bildeten. Hierin fanden sich häufig Weihrauchständer und Hausmodelle. Einige der Terrakotta-Reliefs mit der Darstellung einer nackten Frau wurden bei oder nahe der Nische entdeckt; sie dienten also einem nicht näher definierten Hauskult, waren aber laut Pruss keine Kultbilder, da sie im normalen Siedlungsabfall entsorgt wurden. Stattdessen wurden sie wahrscheinlich während eines Rituals zerbrochen und dann weggeworfen, s. Pruss 2002, 541.

172 Obwohl nackte Frauenfigurinen in der Forschung mehrfach als Hinweis auf Fruchtbarkeits- und Fortpflanzungsriten gesehen wurden, zeigt keine der syrischen Frauendarstellungen Anzeichen einer Schwangerschaft und keine (mit Ausnahme zyprischer Terrakotten) wird mit einem Kind auf dem Arm wiedergegeben, s. Pruss 2002, 544. Auch wenn eventuell Angleichungen der Terrakotten an das Bild der Göttin Ishtar festzustellen sind, merkt Pruss 2002, 545 an: »If the figurines were indeed images of a goddess, one has to remember that they were not cult images, at least not in the sense of cult images of the great temples. Their exact use within rituals of the popular religion thus remains undetermined.«

173 Im mittelbronzezeitlichen Ebla, d. h. in der altsyrischen Zeit, sind handgeformte Figurinen in Dutzenden über die

die aus Modeln hergestellt wurden¹⁷⁴. Obwohl im mykenischen Griechenland der Dekor der weiblichen Figurinen überwiegend ein langes Gewand zeigt, wurden sie wie die altsyrischen Figurinen von Hand geformt und finden sich seltener im Grab als in Siedlungsschichten¹⁷⁵. Außerdem scheint bei ihrer Entsorgung der gleiche Pragmatismus verbreitet gewesen zu sein: Im Schutt besaßen sie augenscheinlich keine religiöse Bedeutung oder verloren diese spätestens während des Entsorgungsvorganges¹⁷⁶.

Es zeigt sich also rückblickend auf formale und kontextuelle Unterschiede zwischen mykenischen anthropomorphen Figurinen und Terrakotten aus anderen Zeiten oder in angrenzenden Räumen des östlichen Mittelmeeres, dass erstere im Gegensatz zu minoischen Terrakotta-Figurinen in Höhenheiligtümern wohl nicht Adoranten in Form der idealisierten Stifter darstellten: männliche Terrakotten treten äußerst selten auf und die stark standardisierte mykenische Frauenfigurine, die in wenigen Typen, wenn auch mit verschiedenen Armhaltungen, dargestellt wird, lässt keine spezifische Anbindung an individuelle Stifterinnen erkennen. Auch waren sie im Gegensatz zu minoischen Terrakotten offensichtlich keine *ex voto* in Heilsriten, worauf das Fehlen von Gliederweihungen auf dem Festland hinweist. Als Lehrterrakotten, wie beispielsweise die Lebermodelle im mesopotamischen Kulturkreis zur didaktischen Vermittlung von Auspizien, waren sie ebenfalls nicht verwendbar¹⁷⁷. Somit können bereits mehrere Thesen ausgeschlossen werden.

II.3 Figurinen als Indiz für rituell-religiöse Praktiken?

Als eine besondere Befundgattung sind die sogenannten Siedlungsheiligtümer¹⁷⁸ zu betrachten, d. h. Konzentrationen von Artefakten, hier vor allem mykenischer Terrakotten, und Architekturelementen im Siedlungskontext, für die eine funktionale Ansprache als materielle Hinterlassenschaften profaner Aktivitäten zu kurz greift. In der Diskussion um Heiligtümer spielt besonders ein Terrakotten-Typ eine herausragende Rolle: große, scheibengedrehte weibliche Figuren, die meist detaillierte Gewandangaben, rundplastisch ausgeformte Gesichter und separat modellierte Arme besitzen. Sie lassen sich seit der frühesten Palastzeit neben den kleinformatigen, handgeformten Figurinen auf dem Festland nachweisen¹⁷⁹. Sehr ähnliche scheibengedrehte Terrakotten mit erhobenen Armen treten auch auf Kreta auf; dort

gesamte Stadt verteilt, wurden aber auch neben einem Tempel zusammen mit thronenden Männer- und Tierfigurinen in Gruben gefunden. Da Figurinen mit der Darstellung nackter Frauen auch in reinen Wohnquartieren in Ebla in gleicher Anzahl und Streuung auftreten, sind sie wahrscheinlich nicht als Votive aus dem Tempel zu interpretieren, sondern stellen Überreste von Ritualen dar, die unter freiem Himmel ausgeführt wurden. Wegen Übereinstimmungen in Tonware und Kammstrichdekor zur zeitgleichen Gefäßkeramik wurden die handgemachten Frauenfigurinen offensichtlich in regulären Töpferwerkstätten gefertigt, die außerhalb der Stadtmauern oder am Rande der Siedlungen lagen, s. Pruss 2002, 543.

174 Ein Haus im spätbronzezeitlichen Tell Munbaqa konnte wegen der vielen Terrakotta-Reliefs und einiger Modellen als Terrakotten-Werkstatt identifiziert werden, ebenso ein Haus im nahegelegenen Tell Bazi; beide Werkstätten lagen im Wohnquartier und innerhalb eines Standard-Wohnhauses – die Terrakotta-Reliefs wurden also im häuslichen Kontext hergestellt, s. Pruss 2002, 542. Vgl. zu spätbronze-/früheisenzeitlichen Terrakotten aus der Amuq-Ebene auch Pruss 2010.

175 Vgl. z. B. die diachrone Statistik, die Tzonou-Herbst für die einzelnen Befundgattungen in Mykene zusammengestellt hat, Tzonou-Herbst 2002, 281 Tab. 11. s. Kapitel V.4.1 zum häufigeren

Auftreten von Figurinen in Siedlungsschichten der mittleren bis späten Palastzeit im Vergleich zu Funden in Nekropolen.

176 Treffend ausgedrückt bei Pruss 2002, 543: »Thus the situation at Ebla confirms the observation gained at the LBA sites: the figurines were used for a limited period of time, after which there were no obstacles to putting them in the dustbin.«

177 Zwar ist von Peter Blomberg vorgeschlagen worden, bestimmte anthropo- und zoomorphe Figurinen und Gliederterrakotten, die in den minoischen Höhenheiligtümern Petsophas und Traostalos zutage kamen, als Lehrhilfen für astronomische Konstellationen zu interpretieren, vgl. Blomberg 2006; diese Deutung der Terrakottaplastik kann jedoch durch keine plausiblen kontextuellen Argumente gestützt werden und bleibt deshalb wenig überzeugend.

178 s. dazu die ausführliche Studie von Gabrielle Albers für mykenische Siedlungsheiligtümer, Albers 1994.

179 Einer der frühesten Belege derartiger Figuren stammt aus Tsoungiza, wo aufgrund der vergesellschafteten Keramik aus dem Grubenkontext eine SH III A2-zeitliche Datierung gesichert ist, s. Wright u. a. 1990, 636 f.; Dabney u. a. 2004, bes. 212 Abb. 7. 8 a; vgl. auch das wohl SH III A-zeitliche Standfußfragment einer Figur aus Agios Stephanos, French 2008b, 455 Kat.-Nr. 7090; 456 Abb. 10, 4 7090.

wurden sie mehrfach in kleinen sogenannten Bankheiligümern¹⁸⁰ gefunden und als Kultbilder einer weiblichen Gottheit interpretiert¹⁸¹. Die Fundorte der großen Figuren auf dem Festland sowie auf den Kykladen¹⁸² und Kreta¹⁸³ sind aufgrund der vergesellschafteten Funde und des architektonischen Rahmens wiederholt als Siedlungsheligtümer gedeutet worden¹⁸⁴, wobei derartige Figuren ein essentielles Merkmal bildeten, das zur jeweiligen Identifikation als Kultraum diene. Demzufolge wurde für die großen scheibengedrehten Terrakotten häufig eine Verwendung als Kultbilder postuliert¹⁸⁵, während Tierfigurinen, zuweilen auch die kleinformatigen, handgeformten Frauenstatuetten, und andere Terrakottamodelle als Votivgaben¹⁸⁶ aufgefasst wurden.

Kritik an der These, den bloßen Beleg von Figuren und Figurinen als Hinweis auf Kulträume oder Kultvorgänge anzusehen, äußerte besonders Elizabeth French¹⁸⁷: Sie betonte, dass eine religiöse Deutung der Figurinen nur aus dem archäologischen Fundkontext heraus erfolgen sollte und Befunde nicht einzig aufgrund der Existenz von Terrakotten als kultisch eingestuft werden können. Diese Beobachtung ist im Hinblick auf die zahlreichen Schutt Komplexe mit Figurinenfragmenten zweifellos richtig, doch zeigt sich hier eine Diskrepanz in der mykenischen Terrakotta-Forschung: Einerseits wird den Figurinen generell der Charakter von Kultparaphernalien zuerkannt¹⁸⁸, andererseits wird abgelehnt¹⁸⁹, ihr Vorkommen pauschal als Indiz für rituell-religiöses Verhalten¹⁹⁰ aufzufassen. Dies führt im Extremfall zu Beurteilungen wie der von French, die in ihrer Dissertation konstatierte, dass aus Siedlungsschichten in Mykene zwar mehr als 1.500 Figurinen belegt sind, die allerdings nicht *in situ* gefunden wurden, sodass aufgrund fehlender Kontexte keine Aussagen zu ihrer Verwendung gemacht werden könnten¹⁹¹.

French revidierte dieses Diktum später insofern, als sie den Erhaltungszustand der Figurinen in den Blickpunkt ihrer Überlegungen rückte und betonte, dass mindestens die Hälfte einer Figurine erhalten sein müsse, um sie bei einer Kontextanalyse zur Frage nach einstigen Verwendungsmustern berücksichtigen zu können¹⁹². Aus Frenchs teilweise berechtigter Kritik, die vor allem der unreflektierten Identifikation von Kulträumen galt, resultierte aber eine weit verbreitete Hilflosigkeit, wie die gesamte Bandbreite der Fundkontexte von Figurinen methodisch reflektiert und in einer geschlossenen Argumentationskette interpretiert werden könnte. Offensichtlich wird bei der Fülle der bisher angesprochenen Auffindungsorte mykenischer Figurinen eine monokausale Interpretation den unterschiedlichen Kontexten

180 Zusammenfassend Gesell 1985, 143–147 Tab. I. IV–VI und Taf. 1–14.

181 Wegbereiter dieser These war der griechische Archäologe Stylianos Alexiou, s. Alexiou 1958; s. auch Gesell 2004; Gaignerot-Driessen 2014.

182 Zu den SKI/SM I-zeitlichen Terrakotten aus Raum A des des sogenannten Tempels in Agia Irini auf Keos s. Caskey u. a. 1986; Anm. 270 und Vettters 2019, 561 Anm. 3; zu Phylakopi auf Melos s. Renfrew 1985.

183 Vgl. Gesell 1985.

184 Hägg 1968, 57; Albers 1994, 1. 8–10.

185 Kilian 1992, 21.

186 French 1971, 108 folgt der Deutung Picards, dass die weiblichen Figurinen möglicherweise als Bildnisse von Göttinnen, aber auch als Adoranten und Votivgaben verwendet worden sein könnten und vermeidet es, sich auf eine Interpretation festzulegen; Hägg 1981a, 39.

187 French 1981a, 173; s. auch Kommentar von Elizabeth French zu Kilian 1981b, 58; French 2003, 311.

188 Nach Ansicht Frenchs sind die weiblichen Figurinen als Göttinnen oder in manchen Fällen als Adorantinnen zu interpretieren, wobei die Vielfalt der Typen nicht gegen eine Interpretation als Abbildungen einer Gottheit sprächen, sondern verschiedene Aspekte einer Göttin oder sogar mehrere

Gottheiten repräsentieren könnten. Tierfigurinen und Gruppen seien Objekte des Alltagslebens und dienten als Opfergaben oder zu magischen bzw. abergläubischen Zwecken; French 1961, 28.

189 Damit widerspricht French sich selbst: Zwar werden alle Siedlungskontexte mit Figurinenfunden nicht als Niederschlag von religiösen Praktiken interpretiert, grundlegend wird den Figurinen aber doch ein kultischer Charakter zugesprochen.

190 Es wird im Weiteren bewusst der Begriff >rituell-religiöse Praktiken< verwendet, um wiederkehrende Handlungsabläufe bei der Kultausübung von anderen ritualisierten Verhaltensweisen, z. B. dem Spiel, Alltagsritualen oder sekulären Zeremonien, sprachlich abzugrenzen. Dies ist eine Annäherung an Catherine Bells Begriff der >Ritualisierung<, s. Bell 1992, 74. Vgl. zur quasi inflationären Verwendung des Begriffs >Ritual< Zipf 2003, 12; vgl. auch zur Begriffsklärung Brosius u. a. 2013a.

191 French 1961, 25 f.

192 Renfrew 1985, 370; French 2003, 312 (Erhalt zu zwei Dritteln); French 2006, 257 weist bei der Analyse der Figurinenfunde aus Lefkandi ausdrücklich auf deren schlechten Erhaltungszustand hin und schließt schon daraus, dass es sich bei den Fundkontexten der Terrakotten nicht um primäre Verwendungskontexte handeln dürfte.

nicht gerecht, weshalb in den letzten Jahren immer wieder der These einer weitgefächerten Verwendung der Vorrang gegeben wurde¹⁹³.

Einen Ausweg aus dem methodischen Dilemma zeigte die Überlegung von Ioulia Tzonou-Herbst, dass mykenischen Figurinen je nach situativem Kontext unterschiedliche Bedeutungen zugemessen worden sein könnten¹⁹⁴ und dass deshalb untersucht werden müsse, welche Etappe des Verwendungszyklus, d. h. der jeweiligen >Objektbiographie<, einer Figurine der archäologische Fundkontext repräsentiere¹⁹⁵.

II.4 Problematik einer >Archäologie des Kultes<

Grundsätzlich ist zu fragen, wie rituell-religiöses Verhalten definiert werden kann und unter welchen Umständen es an den materiellen Hinterlassenschaften ablesbar ist¹⁹⁶. Dabei werden mehrere Problemfelder angeschnitten: Charakterisiert man Figurinen unspezifisch als Ritualobjekt, muss umrissen werden, was unter dem Begriff >Ritual< verstanden wird und welcher Zusammenhang zwischen >Ritual< und >Religion< besteht.

Eine Definition von >Religion< ist im gegebenen Rahmen nicht erschöpfend möglich. Unter den vielen Begriffsbestimmungen wird hier jene Definition von Anthony Wallace favorisiert¹⁹⁷, der Religion als einen Prozess beschreibt, verschiedene Wahrnehmungen der eigenen oder gesellschaftlichen Realität mit Hilfe von Symbolen zu kommunizieren¹⁹⁸. Zweck einer Religion sei, mittels Ritualen, die durch Mythenbildung erklärt bzw. begründet würden, übernatürliche Kräfte anzustoßen, damit sie Veränderungen im Zustand von Mensch und Natur bewirkten oder verhinderten¹⁹⁹. Dank einer solchen Begriffs-

193 s. Tzonou-Herbst 2003; vgl. auch das zu Kapitelbeginn aufgeführte Zitat von Moorey 2003, 67 f. An dieser Stelle ist es wichtig, kurz die Schwierigkeiten hinsichtlich der Verwendung des Begriffs >multifunktional< im Hinblick auf mykenische Figurinen zu erörtern: Eine Bezeichnung als >multifunktional< trifft bei mykenischen Figurinen nur dann zu, wenn ihnen mehrere praktische Verwendungen beigemessen werden könnten. Solche Einsatzmöglichkeiten ergeben sich bei Terrakotten nicht aus ihrer Form oder spezifischen Formmerkmalen, während sie bei bestimmten Gefäßen hypothetisch gegeben sind, die gleichzeitig oder im Laufe ihrer Nutzung z. B. als Kochtopf, Behältnis zur Lagerung von Produkten oder als Transportgefäß gedient haben könnten, oder bei einem rudimentär bearbeiteten Felsgesteinartefakt bzw. Geröll, welches z. B. als Klopstein, Wurfgeschoss oder Bauglied in Bruchsteinmauern hätte verwendet werden können. Deshalb leitet sich die >Funktion< der Figurinen aus einer oder mehreren ihnen beigemessenen Bedeutungen ab, die im Rückblick ohne schriftliche Zeugnisse nur strukturell aus ihrem Kontext erschlossen werden können. Ein Bedeutungsgehalt sollte jedoch nicht mit >multifunktional<, sondern eher mit >polyvalent< oder >polysemantisch< beschrieben werden, wie dies im Übrigen auch Tzonou-Herbst 2003 tut. Eine Definition von >Funktion< muss m. E. gegen das Problemfeld der Wiederverwendung eines möglicherweise nicht mehr in seinem ursprünglichen Verwendungszweck einsetzbaren Gegenstandes abgegrenzt werden. Zu einer Wiederverwendung kommt es erst dann, wenn die eigentliche Nutzung eines Objektes nicht mehr gewährleistet ist, weshalb dieses nicht >multifunktional< eingesetzt, sondern >umfunktioniert< wird.

194 Zu dogmatisch scheint mir die Aussage Tzonou-Herbst 2002, 95, die damit Elizabeth French folgt, Figurinen erhielten ihre Bedeutung erst durch ihre Verwendung. Dies hieße, dass bei ihrer Herstellung keinerlei Absicht oder Vorstellung vorhan-

den gewesen wäre, wozu sie zu verwenden seien. Tzonou-Herbst 2002, 102 ist zuzustimmen, dass alle Kontexte mit Figurinenfunden untersucht werden müssen; dagegen bin ich aber der Ansicht, dass die Synopse der Kontexte helfen kann, bestimmte Bedeutungsfelder einzugrenzen, ein Kontext aber nicht eine Bedeutung generiert. Wird zu Beginn der Untersuchung eine These zum strukturellen Bedeutungsgehalt einer Artefaktgattung deutlich artikuliert, dürfte m. E. anhand einer Kontextanalyse zu ermesen sein, ob sich aus den Kontexten ein gemeinsamer Nenner für ein bestimmtes Bedeutungsfeld ergibt oder ob eine Veränderung der ursprünglichen Bedeutung oder sogar die Umkehr in ihr Gegenteil aus einigen Befunden nachweisbar ist.

195 Beispielsweise Tzonou-Herbst 2002, 32. 57. 59. 296. Zum Konzept der Objektbiographie s. Kopytkoff 1986. Zur Abgrenzung des Begriffs der >cultural biography of objects< zum auch von Tzonou-Herbst 2002 verwendeten Terminus >use-life< s. Gosden – Marshall 1999, 169 f.

196 s. zusammenfassend zur Forschungsgeschichte und mit Bezug auf die Archäologie Zipf 2003.

197 Wallace 1966, 107. James C. Wright führte diese Definition erstmals in der Archäologie ein.

198 Wright 1995, 341 Anm. 2. Zu verschiedenen Definitionen von Religion s. auch Renfrew 1985, 12.

199 Wright 1995, 341 mit Verweis auf das Zitat von Anthony Wallace und Bezug auf Émile Durkheim. s. auch Antonaccio 2006, 382. Vgl. Heitz 2008, 5 zu Unterschieden zwischen >Religion< und >Kult< – während Kult sich durch individuelle Glaubensvorstellungen und Praktiken auszeichnet, besteht eine Religion aus einem geschlossenen Vorstellungskomplex zu transzendenten Mächten; ihre Ausübung wird zudem von spezialisierten Ritualträgern durchgeführt und auf diese Weise kontrolliert; diese Definitionen von Kult versus Religion ähneln stark den Termini von >Volkskult< und >offizieller Religion<.

bestimmung wird Religion als Praxis bzw. Kultausübung charakterisiert, wodurch das Augenmerk auf die Objekte oder Symbole²⁰⁰ gelenkt wird, die bei Ritualen zum Einsatz kommen. Vermieden wird eine Definition von spezifischen Glaubens- oder Religionsinhalten²⁰¹ – vielmehr tritt die strukturelle Komponente von Religion als Medium der Traditionsbildung oder der gesellschaftlichen Transformation in den Vordergrund²⁰².

Allerdings erfordert eine derartige Lesart von Religion, die Art und Verbreitung von Symbolen zu identifizieren, welche eine gemeinsame Zeichensprache konstituieren²⁰³. Selbst in Gesellschaften mit literarischer Überlieferung können oftmals Inhalt bzw. Glaubensgrundsätze einer Religion nur ansatzweise erschlossen werden. Gerade archäologische Methoden ermöglichen es aber, über einen gewissen Zeitraum hinweg wiederkehrende Strukturen in der Verwendung von Objekten aufzuzeigen²⁰⁴. Diese Fundmuster sind auch Ausdruck materialisierter Weltanschauungen²⁰⁵, die dem Einzelnen bewusst gemacht und anderen kommuniziert werden sollten bzw. konnten.

Falls also Figurinen den materiellen Niederschlag religiös-ritueller Praktiken bilden, kann durch eine Analyse der strukturellen Ähnlichkeiten oder Divergenzen, die der Verwendung mykenischer Terrakotten zugrunde liegen, zumindest auf die Wirkung und Akzeptanz dieser Verhaltensweisen geschlossen werden. Darauf aufbauend gilt es, am archäologischen Material nachzuvollziehen, wer das damit verbundene Symbolsystem kontrollierte oder organisierte²⁰⁶. Die Annahme, je stärker die soziale Kontrolle und Hierarchie sei, desto ausgeprägter wären auch das oder die Symbolsysteme in einer Gesellschaft²⁰⁷, soll hier als Ausgangspunkt dienen, da dieser Aspekt auf eine wichtige Arbeitshypothese in der vorliegenden Untersuchung zielt: Wird symbolisches Verhalten besonders in stratifizierten Gesellschaften genormt und repetiert, folgt daraus oftmals eine enge Bindung von Religion und Elite. Eine strukturelle Analyse fragt also nach wiederkehrenden Tätigkeiten, die bestimmten Verwendungsmustern zugrunde liegen könnten, und untersucht deren jeweilige Durchführung anhand archäologischer Funde, was im Weiteren

200 Zur Verwendung von Objekten als Symbolen s. Heitz 2008, 4.

201 Kontra Renfrew 1985, 14, dass bei Darstellungen von Gottheiten, falls sie als solche identifiziert werden können, es u. U. auch möglich ist, einen Teil der Bedeutung, d. h. des Inhaltes dieses Glaubenssystems, zu erschließen. Dies mag an einem einfachen Beispiel erläutert werden: Die >Heilige Mutter Gottes< ist nach christlichem Dogma eben keine Gottheit, auch wenn bei einer Kontextanalyse ihre Ikonographie und die Prominenz ihres Bildes dies nahelegten.

202 s. dazu generell Bell 1997, 212–223. Zur aus Ritualen abgeleiteten Gruppensolidarität bzw. gemeinschaftlichen Identität s. Bell 1997, 23–27, 59; Zipf 2003, 12; Büttner u. a. 2013.

203 s. Renfrew 1985a, 13 f. zur Verbindung von Symbol und Bedeutung und damit ursprünglich aus der Linguistik entlehnten Semiotik-Theorien nach Ferdinand de Saussure: Ein Symbol kann wiederholt durch die gleiche Form dargestellt werden, sodass die Form in Folge für eine bestimmte Bedeutung steht. Außerdem verweist die Form eines Symbols in vielen Fällen graphisch auf seine Bedeutung. Die bildliche Darstellung verkürzt und schematisiert jedoch in der Regel die Bedeutung, weshalb sich diese nicht dekontextualisiert entschlüsseln lässt. Dass der Mensch wiederholt Symbole verwendet, hilft aber, ihre strukturelle Bedeutung mittels einer Kontextanalyse zu eruieren. Da sich im gleichen Kontext verschiedene Symbole häufen können, ist eine Verbindung von Symbol und bestimmter Bedeutung hypothetisch von einem Kontext auf einen anderen, der sich weniger klar erschließt, per Analogieschluss übertragbar. Durch eine Kontextanalyse kann also m. E. eine spezifische Kultpraxis rekonstruiert und dadurch einiges über die Struktur dieses Glaubens, aber nicht über seinen Inhalt, gelernt werden; vgl. auch

die Diskussion zu semiotischen Ansätzen im Folgenden und Anm. 239.

204 Zur Votivpraxis aus Sicht der *longue durée* s. Hansen 1996, 271. Veränderungen über einen langen Zeitraum zu erschließen, hebt auch Osborne 2004, 6 als besonderes Verdienst archäologischer Untersuchungen zu Votivpraktiken hervor.

205 Vgl. Heitz 2008, 3 f.

206 Antonaccio 2006, 382. Vgl. aber Bell 1992, 197–218. 221 f. zu einer differenzierteren Sicht.

207 Wright 1995, 344: »[W]hen [social – Anm. Verf.] stratification and the attendant issues of economic and political control come into play, the repetition and organization of symbols becomes intense enough to be evident within localities, such as villages and cemeteries.« Wright folgt hier dem Kulturanthropologen Anthony Wallace, dessen neoevolutionistische Klassifizierung religiöser Systeme auf dem Umfang und der Differenzierung der jeweiligen Rituale basiert sowie anhand des Grades eingeteilt wird, zu welchem die untersuchte Gesellschaft soziale Stratifizierung aufweist. Dabei werden vier Ebenen von Kultinstitutionen unterschieden: eine individualistische, d. h. maximal auf die Familie beschränkte Religionsausübung, eine schamanistische Ritualorganisation, bei der neben familiären Praktiken ein Religionsspezialist, in diesem Fall ein Schamane, zu bestimmten Zeitpunkten Rituale ausübt und organisiert, eine kommunale Religionsausübung, bei der bereits ein besonderes Kultpersonal besteht, und schließlich ein ekklesiastisches Ritualsystem, das sich auf eine differenzierte Priesterschaft stützt und Glaubensvorstellungen zu kodifizieren beginnt. Dabei wird den Kultinstitutionen eine zunehmende soziale Komplexität zugeschrieben und die ekklesiastische Religionsorganisation bereits auf der Ebene protostaatlicher Gesellschaften angesiedelt.

unter den Begriffen ›Ritual‹ und ›Performanz‹ subsumiert wird: Als Ritual werden grundsätzlich regelhafte Tätigkeiten bezeichnet, die ihren Niederschlag in materiellen Hinterlassenschaften finden können, aber nicht müssen²⁰⁸, als Performanz das Einsetzen bestimmter Mittel²⁰⁹, um eine mit einer Tätigkeit verbundene Geisteshaltung zu kommunizieren²¹⁰.

Mein Ansatzpunkt ist die archäologische Analyse der Terrakotta-Figurinen, also eines Ausschnitts der materiellen Kultur auf dem spätbronzezeitlichen griechischen Festland. Dies bedeutet, dass mir zwar Mittel an die Hand gegeben sind, rituelle Performanz zu fassen, ich aber nur sehr bedingt in der Lage bin, religiöse Inhalte²¹¹ zu deuten²¹².

Colin Renfrew sprach sich 1985 für ein dreistufiges deduktives Vorgehen aus, um mit archäologischen Mitteln und prozessualen Methoden²¹³ die Religion einer prähistorischen Gesellschaft anhand ihrer materiellen Hinterlassenschaften zu analysieren²¹⁴. Zu Beginn müsse geklärt werden, warum ein be-

208 Ein Gebet hinterlässt z. B. keine materiellen Spuren. Catherine Bell beschreibt formale Merkmale eines Rituals – Wiederholung, Beständigkeit, Einhaltung von Regeln, Formalismus und Symbolismus –, s. Bell 1997, 138, spricht sich aber grundsätzlich gegen eine strikte Definition von Ritualen aus; vgl. dagegen Kyriakidis 2007, 10: »›ritual‹ can be defined as an etic category that refers to set activities which a special (non-normal) intention-in-action, which are specific to a group of people.« Eine derartige Definition von ›Ritual‹ ist aber m. E. im Einzelfall viel zu vage und kann beispielsweise bei der Frage, ob sich in den Fundmustern der Figurinen einstiger Ritualabfall fassen lässt, nicht weiterhelfen. Deshalb steht in dieser Studie im Vordergrund, welche Kontexte und Fundmuster im Falle der mykenischen Siedlung von Tiryns sich aufgrund von Wiederholung über einen längeren Zeitraum (und damit Regelmäßigkeit) sowie aufgrund von symbolischen Handlungen (u. a. auch aufgrund der Verwendung von Gegenständen ohne ersichtlichen Gebrauchswert) vermutlich religiöse Praktiken widerspiegeln und inwieweit sich derartiges für die Kontextanalyse der Figurinen fruchtbar machen lässt. Zu einer Anthropologie der (mykenischen) Religion s. auch Maran 2016.

209 Moorey 2003, 18: »Levi-Strauss (1966, 23 f.) has defined the role of miniature modelling as primarily a means of achieving authority over the animate or inanimate subjects modelled, as in the performance of magic. The transfer of miniature images from myth-making into ritual enactments, what I shall call here their performative potential [...]«. Zu Ritual- und Performanztheorien s. Bell 1992, 41–46; Prohl 2003, 204 f.; Walsdorf 2013.

210 In diesem Sinne ist auch, entgegen Kilian 1992, 21, die Bezeichnung von Terrakotten als visuelles Massenkommunikationsmittel durchaus gerechtfertigt, s. zur Prägung des Begriffs in Bezug auf altorientalische Bildkunst den Untertitel bei Keel – Uehlinger 1990.

211 Entgegen Renfrew 1985, 14: »›cognized‹ or ›emic‹ elements – that is to say the beliefs – are not excluded from our consideration of early religion. The ›operational‹ or ›etic‹ aspects, that is the actual practice of cult, may be more readily observable« bin ich mit Kilian 1992, 10, der Ansicht, dass Rekonstruktionen spezifischer Glaubensinhalte einer prähistorischen Gesellschaft immer spekulativ bleiben werden.

212 Auf diese Weise umgehe ich auch das Problem, dass Rituale nicht direkt über zugrundeliegende Glaubensvorstellungen Auskunft geben können, vgl. Kyriakidis 2007, 16: »The continuity of religious ritual practice may be indicative of, but does not in itself prove, the continuity of religious belief. [...] Conversely, a change in ritual practice does not necessarily imply a change in

belief.« Mit Hilfe einer ›dichten Beschreibung‹ von materiellen Spuren einstiger Rituale in ihrem archäologischen Kontext kann ich stattdessen versuchen, gegebenenfalls unterschiedliche Akteure während der Ausübung von Ritualen zu identifizieren und daraus Hypothesen zu entwickeln, welche gesellschaftlichen Gruppen welche Arten von Ritualen prägten und ob sich über einen Zeitraum in der jeweiligen Gruppenzusammensetzung Veränderungen ergaben.

213 Renfrew 1985, 18 zu archäologischen Korrelaten von Kult durch Deduktion. s. auch Antonaccio 2006, 382, dass die Thesen Renfrews 1985 nicht im eigentlichen Sinne eine Archäologie des Kultes, sondern eher eine Merkmalsliste darstellen, wie man einen Kultort identifizieren kann.

214 Für das Folgende ist zur Begriffsklärung sinnvoll, die Termini ›Heiligtum‹ und ›Tempel‹ sowie ›Kultparaphernalien‹, ›Votiv‹ und ›Adorant‹ zu definieren:

›Tempel‹ bezeichnet in den schriftlichen Zeugnissen der antiken Kulturen meist das Haus einer oder mehrerer Gottheiten, vgl. auch Marinatos 1993, 110 im Hinblick auf das minoische Kreta: »Temple, as opposed to shrine, has connotations of monumentality and is the abode of at least one central deity.« Der in dieser Publikation verwendete Begriff ›Heiligtum‹ ist wertneutraler als ›Tempel‹, da er nicht unbedingt den Wohnsitz einer Gottheit impliziert, sondern nur einen fest verorteten Raum charakterisiert, bei oder in dem rituelle Handlungen stattfinden, und außerdem nicht Monumentalität und/oder kanonische Bauformen konnotiert. Noch wertneutraler ist der Begriff ›Kultstätte‹. ›Kultparaphernalien‹ bezeichnet alle Objekte, die in religiös-rituellen Handlungen verwendet werden, aber nicht selbst Gegenstand der Verehrung sind.

›Votive‹ sind Gaben an eine oder mehrere Gottheiten, durch die im Gegenzug eine göttliche Gabe dem opfernden Menschen zuteil wird; ›Votiv‹ benennt also erst einmal nur eine Handlung, erklärt aber nicht die Bedeutung des dabei verwendeten Gegenstandes oder Objektes und warum gerade er als Votiv gewählt wurde, vgl. Renfrew 1985, 4: »When dealing, in a religious context, with representations of men, of women or of animals (whether real or supernatural), how are we to decide whether we are dealing with figurations of deities, fashioned in their divine image, or with offerings which, while probably intended for the service of the gods, are not intended to represent them?« Zu weiteren Aspekten des Begriffs ›Votiv‹ s. auch Hansen 1996, 263: »Das Votiv ist als persönlichstes und rationalstes unter den Opfertypen bezeichnet worden: durch Setzung eines ›Wenn – Dann‹ wird die jeweilige Krisensituation psychologisch bewältigt.«

stimmter Gegenstand ein Kultobjekt bzw. -inventar darstelle²¹⁵. Erst danach könne das Augenmerk auf die rituelle Botschaft oder Bedeutung dieses Artefaktes für die zeitgenössische Lebenswelt gerichtet werden. Seiner Ansicht nach dürfe die Funktion von Ritual und dessen Bedeutung für die Gesellschaft nicht Untersuchungsgegenstand sein, wenn nicht vorher geklärt wurde, wie Kult im archäologischen Befund erkannt werden kann bzw. dokumentiert ist. Als zweiter Schritt folge das Erkennen bestimmter wiederkehrender Symbole in diesem Kultinventar und ein dritter Schritt bestehe darin, mit Hilfe dieser Symbole rituelle oder kultische Kontexte an anderen Orten zu identifizieren²¹⁶. Ein solches Prozedere ist m. E. nur dann möglich, wenn mittels eines Negativverfahrens praktische Verwendungen²¹⁷ ausgeschlossen werden oder indem Objekten mit andernorts belegter profaner Funktion in einem spezifischen Kontext auch eine Funktion als Kultparaphernalien²¹⁸ zuerkannt wird, weil sie mit Artefakten vergesellschaftet sind, die auf eine religiös-rituelle Deponierung schließen lassen. Insbesondere bei Gegenständen, die sowohl im profanen als auch sakralen Bereich eingesetzt werden können²¹⁹, fließt in jede Analyse von Beginn an eine (induktive) These zur rituellen Botschaft ein. Aus diesem Grund teile ich Renfrews Ansicht nicht uneingeschränkt, dass erst nach der Identifikation eines Objektes als Kultgegenstand die Entschlüsselung seiner Bedeutung für die zeitgenössische Lebenswelt untersucht werden sollte²²⁰. Vielmehr meine ich, dass zu Beginn einer Studie durchaus die explizite These stehen darf, ein spezifischer Gegenstand hätte als Kultobjekt gedient. Diese Annahme muss im weiteren Verlauf aber immer wieder kritisch hinterfragt und anhand vergesellschafteter Funde, einer genauen Kontextanalyse und in Analogie zu vergleichbaren Befunden entkräftet oder erhärtet werden.

Bodenbefunde sind bei einer archäologischen Annäherung an das Thema der religiös-rituellen Praktiken von besonderer Bedeutung, wenn auch schwer interpretierbar, da der Untersuchungsgegenstand – ein Objekt oder statischer Befund – nur indirekt Aussagen zu einstigen Handlungen, Verhaltensmustern und >*dramatis personae*< belegt. Die materiellen Korrelate ideologischer oder religiöser Weltanschauungen zu benennen und ihren Einsatz sowie ihre Wirkung nachzuvollziehen, birgt methodische Schwierig-

>Adorant< steht für eine Figur, die aufgestellt wird, um dauerhaft die Gebete des Weihenden an eine Gottheit zu wiederholen, und ist daher ungefähr gleichzusetzen mit der Bezeichnung >Beterstatuette<. Eine Adorantenfigurine kann, muss aber nicht den jeweiligen Stifter darstellen, auch Beterstatuetten in Form untergeordneter göttlicher oder dämonischer Mittlerwesen sind funktional mit Adoranten identisch.

Letztendlich folge ich der Einteilung von Ritualobjekten in sechs verschiedene Kategorien, wie sie von Ruth D. Whitehouse skizziert wurde, s. Whitehouse 1996, 12 f.: An erster Stelle stehen bei ihr die *sacra*, d. h. in diesem Fall das Kultbild, an zweiter Stelle Adoranten, worauf dann Objekte folgen, die Opfer und Weihgaben darstellen. Kultparaphernalien definiert sie – wie ich – als Gegenstände, die im Kult letztlich utilitär eingesetzt werden. Außerdem hebt sie den rituellen Charakter von Grabbeigaben hervor, die sie in ihrer Gesamtheit als fünfte Kategorie ausmacht. Amulette, also persönliche Gegenstände mit Schutzcharakter, die am eigenen Körper getragen werden, bilden die letzte Gruppe von rituellen Gegenständen. Während Whitehouse Figurinen pauschal nicht als Ritualobjekte charakterisieren möchte, s. Whitehouse 1996, 28, sind im Falle der mykenischen Figurinen fast alle genannten Kategorien in die Diskussion zu ihrer Funktion eingebracht worden: Sie wurden als Kultbilder und Votive interpretiert, treten als Grabbeigaben auf und konnten in sehr seltenen Fällen sogar als Amulette verwendet werden, vgl. Anm. 451.

215 Renfrew 1985, 3.

216 Renfrew 1985, 24.

217 Dies ist das geläufigste Argument bei Figurinen. Dass die zugrundeliegenden Annahmen zum Wesen eines Ritualobjektes

aber falsch sind, weist Ruth D. Whitehouse nach, vgl. Whitehouse 1996, 5. Sie implizieren erstens, dass Ritualgegenstände keine praktische Funktion besäßen. Dies ist leicht widerlegbar – man denke nur an Messer, die im Kontext eines Opfers als Schlachtmesser verwendet werden konnten. Die zweite Misskonzeption besteht darin anzunehmen, rituelle Objekte träten erratisch im Befund auf und folgten deshalb keinen Regeln. Weil rituelles Verhalten repetitiver und regelgebundener als viele alltägliche Tätigkeiten ist, sollte es – und der Einsatz von Ritualobjekten – sich aber gerade deshalb besser archäologisch untersuchen lassen.

218 z. B. bei Perlen, Kylikes, Gewandstoffen.

219 Sind an einem Busch hängende Stoffetzen zur Abwehr von Vögeln quasi als Ersatz für eine Vogelscheuche oder als Ausdruck frommer Gebete im Sinne eines Wunschbaumes zu verstehen? Antwort darauf kann nur der jeweilige Kontext geben – eine kategorische Entscheidung ist nicht *ab initio* möglich.

220 m. E. sind Bedeutung und Verwendung in der Regel ursächlich miteinander verknüpft. Wenn sich die Identifikation einer kultischen Verwendung aber allein auf das Argument beruft, ein Objekt habe keine (oder dem heutigen Betrachter nicht offensichtliche) praktische Funktion, wäre ein Großteil der in religiösen Zeremonien verwendeten Objekte nicht als Kultgegenstand erkennbar, vgl. auch Anm. 217. Letztlich ist auch Renfrews Vorgehen implizit, dass er zuerst annimmt, eine Anhäufung von Artefakten, die aufgrund ihrer Beschaffenheit, Seltenheit oder Vergesellschaftung nicht den üblichen Verteilungsmustern entsprechen, wäre das Relikt von Kultvorgängen.

keiten. Dass die Verwendung von Symbolen sowie rituelles Verhalten am ehesten in ihrer jeweiligen Häufung Spuren hinterlassen²²¹, ist Ansatzpunkt, um feste Orte eines Kultes identifizieren zu können²²². Zur Kategorisierung derartiger Orte hat Colin Renfrew einen umfangreichen Fragenkatalog erstellt²²³: Eine erste Frage, ob die Existenz von Heiligtümern oder Tempeln belegt ist, gilt separaten Bauten, die einzig der Kultausübung dienten, sowie ihrer morphologischen Charakteristika, welche sich eventuell in wiederkehrenden architektonischen Merkmalen spiegeln. Oder finden sich, vielleicht auch koexistent, andere räumlich begrenzte, aber nicht architektonisch gefasste Orte – Höhlen, Haine, Quellen etc. –, an denen religiöse Praktiken ausgeübt wurden? Als methodischer Ansatz wäre nach Renfrew zu untersuchen, ob sich in den archäologischen Hinterlassenschaften bestimmte Gegenstände oder Einrichtungen identifizieren lassen, welche die Aufmerksamkeit der Ritualteilnehmer bündelten und auf sich lenkten²²⁴. Bei der Untersuchung der Tirynther Figurinen beschränkt sich die Kontextanalyse potenzieller mykenischer Kultstätten auf das Siedlungsareal; hypäthrale Heiligtümer in freier Natur können, sofern die Befunde detailliert publiziert sind, hier nur peripher berücksichtigt werden.

An die Lokalisierung von Kultorten schließt sich die Frage nach der Ausprägung religiös-ritueller Handlungen an: Welche Objekte wurden in den Ritualen des Untersuchungsgebietes eingesetzt und können aus ihnen bestimmte wiederkehrende Vorgänge erschlossen werden? Welche Opfergaben sind bezeugt und in welcher Menge treten sie auf? Wurden blutige Opfer dargebracht? Gibt es Installationen oder bewegliches Mobiliar, die bei Ritualen in besonderem Maße verwendet werden? Weisen Artefakte oder Installationen auf Musikbegleitung und/oder den Einsatz von Feuer und Wasser während der Rituale hin? Ist eine Periodizität oder Saisonalität in rituellen Handlungen an den archäologischen Relikten ablesbar? Dieser Fragenkatalog umfasst einen Großteil der Aspekte, die bei der Analyse der nachpalastzeitlichen Abfolge von Kultbauten in der Tirynther Unterburg bedacht werden müssen²²⁵.

Ferner stellt sich die Frage, wie umfassend das jeweilige religiöse System war bzw. auf welche Lebensbereiche es Einfluss hatte: Können religiöse Aktivitäten auch im Haushalt bzw. in Hausschreinen nachgewiesen werden? Standen rituelle Praktiken außerhalb des Grabsektors mit funeren Riten in Beziehung? Gerade bei dieser Frage verspricht die Untersuchung der Figurinen Aufschlüsse, da sie – im Gegensatz zu einigen anderen, als Kultparaphernalien interpretierten Artefakten – auch im funeren Bereich auftreten. Hier kann jedoch nur die Untersuchung im Siedlungskontext näher erfolgen. Die letzten beiden Punkte verweisen bereits auf die nächste Rubrik: die Frage nach dem Zusammenhang oder der Durchdringung von Religion und Gesellschaft²²⁶.

Untersucht man den Stellenwert von Kult und Religion in der Gesellschaft, können, wiederum in Anlehnung an Renfrews Fragenkatalog, folgende Aspekte aufschlussreich sein: In welchem Umfang sind Investitionen in den Kultgebäuden und der Kultausübung bzw. den Weihegaben feststellbar? Gibt es Anzeichen für die Beteiligung der gesamten Bevölkerung am Kult oder für eine selektive Teilnahme bestimmter Personengruppen aufgrund von Rang oder anderen Kriterien? Lässt sich eine Verbindung von Kultorganisation mit politischer Macht nachweisen und welche Rolle bzw. welchen Status genoss gegebenenfalls eine Priesterschaft in der untersuchten Gesellschaft? Letzteres baut auf der Frage auf, wie weitreichend die betreffende religiöse Organisation war: Reichte sie über den jeweiligen Ort hinaus –

221 Aus diesem Grund ist religiös-rituelles Verhalten im Hauskontext schwierig zu erkennen, da sämtliche Objekte in Fundmuster des Alltagsleben eingebettet sind, vgl. Renfrew 1985, 22.

222 Kriterien zur Identifikation von Kulträumen im spätbronzezeitlichen Griechenland sind bereits Hägg 1968, 41 und Kilian 1981b, 209. 216 zu verdanken, s. auch Albers 1994, 7–12; Albers 2009, 85–89 speziell auf Basis der Terrakottenanzahl.

223 Renfrew 1985, 25.

224 Zu den » attention focussing devices« s. Renfrew 1985, 16. 18. 23.

225 Dies sind die Räume R117, R110 und R110a, die sich auf halber Höhe der Unterburg an die westliche Innenseite der Burgmauer anlehnen, s. dazu Kapitel V.4.4.2.

226 Renfrew 1985, 26. Diese Rubrik stellt Renfrew erst an das Ende seiner Überlegungen; m. E. ist eine archäologische Untersuchung der Strukturverhältnisse zwischen Religion und Gesellschaft eher anhand materieller Hinterlassenschaften nachweisbar (und methodisch weniger umstritten) als eine Analyse der Religionsinhalte, die Renfrew in seinem Deduktionsverfahren bereits als zweite Stufe konzipiert.

also eine einheitliche Ausübung der Religion über ein größeres Territorium – oder können regionale Unterschiede beobachtet werden? Sind im letzteren Fall Abweichungen in den materiellen Hinterlassenschaften auf verschiedene Ebenen der Religionsausübung zurückzuführen – beispielsweise eine offizielle Staats- versus stärker >privat<²²⁷ oder häuslich ausgerichtete Volksreligion – oder auf die Existenz unterschiedlicher Religionssysteme bzw. synkretistischer Phänomene²²⁸ innerhalb einer Gesellschaft? Spielte die jeweilige Religion eine tragende Rolle beim Entstehen einer größeren kulturellen Koine, d. h. könnten bestimmte religiöse Vorstellungen eine Gruppenzugehörigkeit gefördert haben? Lassen sich mittels einer diachronen Betrachtungsweise zeitbedingte Veränderungen in der Religion konstatieren? Die Untersuchung der zeitlichen und räumlichen Verteilung von Figurinen – hauptsächlich in Tiryns, aber auch andernorts – dient als Basis, um sich derartigen sozio-politischen Themen anzunähern.

Schließlich ergibt sich ein dritter, beziehungsweise Renfrews zweiter Fragenkomplex²²⁹ zu der spezifischen Bilder- und Symbolwelt, der die Glaubensvorstellungen, die einem Kult zugrunde liegen, einkreist. Wurden die übernatürlichen Kräfte als anthropomorphe Gottheiten oder als Mischwesen präsentiert oder ist eine anikonische Darstellung zu konstatieren? Hier spielen die Bildzeugnisse eine entscheidende Rolle²³⁰: Anhand dieser solle grundsätzlich das Auftreten bestimmter Symbole kontextualisiert werden, beispielsweise ob eine Symbolik für Sonne, Mond und Sterne nachweisbar ist und ob geschlechtsspezifische Unterscheidungen im Glauben und seiner Durchführung existierten. Hierfür wird die Bilderwelt auf Handlungsszenen hin untersucht: Sind mythische Darstellungen impliziert und eventuell mythische Tiere wiedergegeben? Dabei sollen auch – als Gegengewicht zur anthropozentristischen Bildexegese – verschiedene Rollen von Tieren als Gottheiten, Helfer, Begleiter oder Totem ausgelotet werden. Renfrew listet diesen Komplex als zweite Stufe seines Deduktionsmodells auf; die interpretatorischen Schwierigkeiten sind aber so groß, dass umfangreiche Vorarbeiten zur Klärung erforderlich sind und dieses Feld deshalb idealiter den Endpunkt einer Untersuchung zu religiös-rituellen Praktiken einer prähistorischen Gesellschaft darstellen sollte²³¹. Da die mykenischen Figurinen nicht in einem narrativen Zusammenhang, sondern isoliert auftreten, verweise ich an vielen Stellen auf Motive und Szenen in anderen Bildmedien und versuche so, bestimmte Darstellungskonventionen herauszuarbeiten und damit auch die Auswahl spezifischer Bildmotive zu kontextualisieren. Dadurch ergibt sich keine Rekonstruktion eines geschlossenen Religionssystems. Aber die auf Einzeluntersuchungen basierenden, punktuellen Aussagen helfen, wenn auch nicht den Inhalt mykenischer Glaubensvorstellungen festzulegen, so doch die Ursachen für bestimmte religiöse Praktiken in gesellschaftlichen Entwicklungen aufzudecken.

Ähnliches gilt für eine auf den ersten Blick einfache Frage, welche bei der Ansprache anthropomorpher mykenischer Figurinen immer wieder auftaucht und auch von Renfrew thematisiert wird: Welche

227 Mangels eines passenden Terminus wird >privat< im Folgenden als Bezeichnung für Räumlichkeiten, Kontexte und Handlungen verwendet, die nicht einer größeren Gemeinschaft, sondern entweder dem häuslichen Umfeld oder einem familiären Rahmen angehören. Zur Problematik des Begriffes s. Kindt 2015, 43.

228 Dieser Punkt wird von Carless Hulin 1989, 95 noch einmal genauer beleuchtet: »The common assumption that the presence of a recognizably alien religious symbol within an indigenous system represents an intact and comprehensive acceptance (diffusion) of that innovation is clearly simplistic. Religious systems do not conform to realities presented in ancient texts which mostly record LG [= large group, Anm. Verf.] beliefs. Practice and beliefs are socially stratified. Members of the various social strata operate different strategies in order to deal with intrusive elements, and some of those (e. g. >syncretism< in its classical sense or particularization, the confining of innovations to specific strata) necessitate the manipulation of meaning away from its original sense. Even the translation of the innovation into terms

equivalent to host values becomes, in effect, a denial of innovation. Therefore, it is preferable to interpret symbols within the context of the host culture, and not on the basis of visual similarity with other cultures across space and time, unless an unbroken link can be proven.«

229 Renfrew 1985, 25.

230 Renfrew 1985, 26.

231 So verengt beispielsweise Renfrews Frage nach dem Kultbild innerhalb eines identifizierten Heiligtums bereits insofern den Blickwinkel, als er eine anikonische Verehrung in Form eines Kultmals nicht in Betracht zieht, Renfrew 1985, 25. Zu seiner Verteidigung muss gesagt werden, dass er die Frage nach einer anikonischen Darstellung in seiner zweiten Rubrik als dritten Punkt nennt, während die Frage nach dem Kultbild allerdings in seiner ersten Rubrik unter Punkt 14 rangiert. Hierin zeigt sich aber, dass sein Fragenkatalog in einigen Punkten eher additiv aufgebaut und nicht, wie postuliert, mit Hilfe eines Ausschlussverfahrens deduktiv gegliedert ist.

Kriterien tragen zur Unterscheidung zwischen einem Kultbild und einem Votiv bei? Die Miniaturisierung eines Bildes spricht oftmals scheinbar für die Deutung als Votiv²³². Auch eine fehlende praktische Verwendung galt meistens als Beweis für die Votivfunktion von Figurinen. Beide Begründungen haben jedoch den Charakter von Dogmen, sofern nicht zuvor der Verwendungskontext im Einzelfall geprüft wurde. Eine andere Argumentationslinie, die Renfrew vertritt²³³, zielt auf die ikonographische Exegese: Existiert zu den dreidimensionalen Figuren eine komplementäre Bilderwelt in anderen Medien? Können derartige Szenen möglicherweise helfen, Gottheiten oder Personen mit übernatürlichen Kräften, seien es Heroen oder Halbgötter, zu identifizieren, wenn sie von Mischwesen oder Monstern begleitet werden, die ihnen in der Bildszene bei- oder untergeordnet sind²³⁴? Auch die Frage, ob der jeweiligen Religion eine monotheistische Vorstellung zugrunde oder ob ein Pantheon existierte, kann hier ausgeschlossen werden. Inwiefern neben dem Götterbild auch zwischen Votivstatuetten und Adorantenfigurinen zu unterscheiden ist, und ob bildliche Szenen mit Götterdarstellungen existieren, greift gleichfalls auf die ikonologische Deutung ikonographischer Merkmale zurück, ohne dass der semantische Zusammenhang näher erläutert würde²³⁵.

Letztendlich rekurriert Renfrew bei seiner Entscheidung, was als Kultbild und was als Votiv charakterisiert werden könne, auf das Argument des Größenverhältnisses: Die großen scheibengedrehten Figuren seien Kultbilder, die kleinen Figurinen Votive²³⁶. Kilian hingegen sieht in der mehrmals belegten gleichwertigen Aufstellung von großen Figuren und kleinen Figurinen auf Bänken oder Podesten und im identischen Habitus großer und kleiner Terrakotten das schlagende Argument für die Deutung beider als Götterbilder²³⁷.

Theoretisch lassen sich die bisherigen Überlegungen folgendermaßen zusammenfassen: Ein religiöses Ritual bedient sich einer Symbolsprache, innerhalb derer auch bestimmte Objekte einen Zeichencharakter annehmen²³⁸. Die Performanz dieses Rituals und des dabei verwendeten Zeichensystems kann, soweit es sich materiell niederschlägt, mit archäologischen Mitteln gedeutet werden. Der Bedeutungsgehalt dieser Zeichen, also ihre Semantik, lässt sich aufgrund von Ausschlussverfahren und kontextuell

232 Vgl. Müller 2002, 29: »Am einfachsten ist diese Funktion (d. h. die Verwendung als Votiv) bei jenen Gegenständen zu erkennen, die augenfällig mit der Absicht hergestellt worden sind, als Göttergeschenk zu dienen. Dies können Statuetten und Statuen der verehrten Gottheiten selber sein, die bisweilen Inschriften tragen, welche über den Adressaten, den Absender und den Zweck der Stiftung keine Zweifel aufkommen lassen. [...] Gerade Miniaturformen verraten ihre Zweckbestimmung als Votive leicht: Aufgrund ihrer Dimension waren sie zweifelsfrei nicht zum vorausgehenden normalen Gebrauch bestimmt.« s. ähnlich auch van Straten 1992, 253 zu Terrakotta-Figurinen in griechischen Heiligtümern und mit etwas anderer Argumentationsführung Osborne 2004, 2. Generalisierende Aussagen wie die Müllers sind problematisch: Ohne den jeweiligen Fund- oder Verwendungskontext zu prüfen, wird analog von Beischriften auf Votivfigurinen in schriftführenden Gesellschaften auf den Verwendungszweck der gesamten Gattung und aufgrund der scheinbar fehlenden alltäglichen Verwendbarkeit eines Gegenstandes sofort auf Gaben an eine Gottheit geschlossen. Zu einer differenzierten Diskussion von >Votiv< und >Kultbild< s. Scheer 2000.

233 Renfrew 1985, 22–24.

234 Renfrew 1985, 23. Ohne eine >Anleitung< zur Lesart solcher Szenen impliziert dieser Interpretationsansatz isoliert betrachtet, dass bei einem szenischen Nebeneinander menschlicher Gestalten und Mischwesen das anthropomorphe Bild grundsätzlich eine höhere Wertigkeit als zoomorphe oder heteromorphe Dar-

stellungen besäße. Eine Deutung der Tiere oder Mischwesen als theriomorphe Gottheiten, die potenziell sogar ranghöher als das menschliche Bild sein könnten, würde negiert, obwohl die Frage an anderer Stelle in Renfrews Katalog auftaucht, s. Renfrew 1985, 25 Punkt 2. Im Falle der spätbronzezeitlichen Bilderwelt des Festlandes scheint mir ein solches Vorgehen dann gerechtfertigt, wenn spezifische Argumente dafür sowohl aus der Bildstruktur und Anordnung der einzelnen Gestalten als auch aus ihrer jeweiligen Haltung und Gestik angeführt werden können. Um Renfrews generelle Frage zu konkretisieren, bedarf es neben der bildimmanenten Lesung auch anderer Quellen: Zusätzlich zu den überlieferten Bildern der mykenischen Zeit lassen sich aus den Linear B-Texten weitere Indizien anführen, dass mykenische Gottheiten als menschengestaltig imaginiert wurden, s. dazu Anm. 298.

235 Obwohl Renfrew die Verbindung von Symbol oder Bild und Bedeutung diskutiert, vgl. Anm. 203, fehlt hier im generalisierten Fragenkatalog der wichtigste Hinweis auf die Kontextualisierung des jeweiligen Bildes, ohne die eine hierarchische Ordnung der Bildelemente beliebig bleibt.

236 Renfrew 1985, 372 f. 415. Er folgt darin French 1981a, 178.

237 Kilian 1981b, 54–56.

238 Zu Theorien von Ritual als Text vgl. Bell 1992, 44 f. Zu einer ähnlichen Definition von Religion als Kommunikations-, Deutungs- und Symbolssystem, aber mit expliziter Nennung der Einschränkungen, die z. B. bei einer archäologischen Analyse von vorneherein gegeben sind, s. Gladigow 1988, 16 f.

sowie deduktiv herausgearbeiteter Wahrscheinlichkeiten eingrenzen, aber nicht eindeutig erfassen²³⁹. Obwohl die Verwendung eines Zeichens in der Regel nicht völlig wahllos und unabhängig vom zu Bezeichnenden ist, dürfte das Inhaltsspektrum in der Retrospektive nur ansatzweise und strukturell zu entschlüsseln sein. Da die Verwendung einer Symbolsprache auf den drei Kategorien Autor, Symbol und Adressat beruht, ist bei einer archäologischen Untersuchung m. E. auch nicht der genaue Inhalt des Zeichens von Bedeutung²⁴⁰, sondern wichtiger, wer welche Zeichen benutzte und an wen sich diese Handlung wandte. Eine Verwendung von Symbolen kann intentionell sein, aber auch die unbewusste Wahl oder Wiedergabe von Zeichen beinhalten. Unternimmt man eine strukturelle Analyse, ergibt sich die Schwierigkeit zu unterscheiden, was passiv wiedergegebene, nicht hinterfragte Symbole, was bewusst geschaffene Zeichen innerhalb eines prähistorischen Symbolsystems sind²⁴¹. Eine habituelle Verwendung von Zeichensystemen lässt auf seine Akzeptanz, eine diskursive Nutzung hingegen darauf schließen, wer dieses System kontrollierte oder zu kontrollieren versuchte²⁴².

Ein Ritual mit Hilfe archäologischer Methoden zu rekonstruieren, heißt in der Regel, den Abfall eines Rituals zu untersuchen. Die Überreste religiös-ritueller Handlungen sind am ehesten dort feststellbar, wo sie gehäuft auftreten, d. h. an Orten, die gemeinhin als Kultstätten definiert werden. Häufig ist, quasi als allgemein-anthropologische Konstante, vorgeschlagen worden²⁴³, dass Kultgegenstände nicht wahllos entsorgt werden, sondern ihnen eine rituelle Bestattung zuteil wird oder sie in besonderer Weise strukturiert deponiert werden. Da bei den spätbronzezeitlichen Figurinen aus Mykene keine spezifische Entsorgung in Form ritueller Bestattungen nachzuweisen ist, sondern sie vielmehr mit normalem Siedlungsabfall vergesellschaftet sind, schließt Ioulia Tzonou-Herbst eine Verwendung der Terrakotten als Votive aus²⁴⁴. Ihr Vergleich von Entsorgungsmustern mykenischer Figurinen mit denen klassisch-antiker Terrakotten aus Bothroi des Demeter-Kore-Heiligtum in Korinth²⁴⁵ scheint mir jedoch nicht adäquat zu sein, weil die Votivpraxis in einem späteren griechischen Heiligtum nur einen Aspekt der zeitgenössischen Terrakottenverwendung darstellt: Neben den tönernen Votiven in Heiligtümern tauchen Fragmente der gleichen Typen auch im Siedlungsmüll zeitgleicher Wohnhäuser auf; die rituelle Bestattung im Temenos ist also nicht die einzige Form, sich nicht mehr verwendeter Terrakotten zu entledigen²⁴⁶. Ein rituell-religiöser Einsatz der mykenischen Terrakotten lässt sich daher nicht von vornherein ausschließen. Allerdings ist besonders im Umfeld mykenischer Kultstätten darauf zu achten, wie Kultzubehör verwahrt und gegebenenfalls entsorgt wurde. Aufgrund bereits vorliegender, umfangreicher Untersuchungen, in denen verschiedene Quellengattungen ausgewertet wurden, können mittlerweile recht konkrete Angaben zu einigen Aspekten mykenischer Kultstätten und sogar zu diversen religiösen Praktiken einer >mykenischen Religion< gemacht werden.

239 s. zu semiotischen Ansätzen Bernbeck 1997, 244–248; Müller-Scheeßel – Burmeister 2006, 21–24; Furholt – Stockhammer 2007, 61.

240 Dies entspräche dem genauen Verständnis der Beziehung von Signifikant und Signifikat. s. zur Problematik des semiotischen Interpretationsansatzes auch Knappett 2002, bes. 104 f.; Knappett 2005, 8 f. 76 f.; Meier – Zotter 2013, 136 f.

241 s. dazu Furholt – Stockhammer 2007, 65.

242 Vgl. auch Rüpkke 2007, 132 f.

243 s. beispielsweise Walker 1995. Ihm folgt Tzonou-Herbst 2002, 229–231. Vgl. auch Zipf 2003, 14.

244 Die Argumentation Ioulia Tzonou-Herbsts 2002, 240 »Although figurines were discarded in Mycenaean Greece, no contexts studied here offer evidence for discarding in a structured pattern that makes us infer ritual as the origin of the deposit«, greift m. E. zu kurz: Die Erklärung, dass Figurinen regellos entsorgt wurden und deshalb nicht die materiellen Relikte religiöser Rituale darstellen könnten, berücksichtigt nicht den ephemeren Charakter kleinformatiger Terrakotten – sie sind eben nicht mit

kostbaren oder aufwendig gefertigten Kultbildern vergleichbar. In den meisten Fallbeispielen ist gerade der vielseitige Einsatz kleinformatiger Terrakotten ihr charakteristischstes Merkmal; auch in späteren Epochen treten sie nicht nur im Heiligtums-, sondern ebenfalls im Grab- und Hauskontext auf, s. z. B. zu Hauskontexten in Priene Haus 15 mit einer Athena-Statuette, einer Terrakotte des Typs der sandalenlösenden Aphrodite, einer tönernen Dionysos-Maske sowie Fragmenten einer doppelt lebensgroßen, mit Gold überzogenen und bärtig dargestellten Maske Rumscheid 2007, 45; vgl. z. B. auch Graepler 1997, 201–204. 256 Grab 12 Nr. 7–9 (drei Artemis-Statuetten) zu Grabkontexten in Tarent.

245 Tzonou-Herbst 2002, 232–235.

246 Vgl. auch Kyriakidis 2007, 20 zum Abfallverhalten in minoischen Höhenheiligtümern: Die kretischen Figurinen fanden sich meist in Sekundärkontexten wie Felsspalten oder Gruben, in Füllungen von Terrassen oder als Schutt an Hängen; eine >ritualisierte< Entsorgung ist auch hier nicht feststellbar.

II.5 Quellen zu mykenischer Religion

Meist bilden archäologische Befunde den Ausgangspunkt, um Kultinventar und Kulthandlungen zu fassen, beispielsweise die frühen, mykenischen Schichten beim Apollon Maleatas-Heiligtum auf dem Kynortion-Hügel in Epidauros²⁴⁷, das überwiegend palastzeitliche Kultzentrum von Mykene²⁴⁸, der SH III B₁-zeitliche Raum A in Agios Konstantinos auf Methana²⁴⁹, der palast- und nachpalastzeitliche Doppelschrein von Phylakopi²⁵⁰ und die Abfolge der Bauten R₁₁₇–R_{110a} mitsamt ihrer Befunde in der SH III C-zeitlichen Tirynther Unterburg²⁵¹. Fragt man nach weiteren empirischen Daten, aus denen sich Rückschlüsse hinsichtlich der mykenischen Religion ziehen lassen, können neben den Bodenbefunden zwei große Quellengattungen Auskunft geben: die rudimentären Schriftquellen und die weiter verbreiteten Bildquellen. Die Träger komplexerer bildlicher Darstellungen lassen sich zwei Klassen zuweisen, die eine jeweils unterschiedliche Performanz der Bilder bedingen: einerseits der fest verorteten Monumentalkunst, d. h. vor allem die in Freskotechnik ausgeführten Wand- und Fußbodenmalereien, andererseits der mobilen Kleinkunst, zu der die Glyptik, die Elfenbeinschnitzereien und die figürlich bemalte Keramik zählen. Zu Beginn einer Interpretation, die sich mykenischen religiösen Praktiken widmet, sind bei den Bildquellen immer zwei Aspekte zu berücksichtigen: erstens, ob bei der Kleinkunst ein Import oder eine lokale Herstellung vorliegt (ob die dargestellten Szenen also einem indigenen Bildverständnis entsprechen oder ob Themen und Motive fremder Bilderwelten im neuen Kontext adaptiert werden), und zweitens, welchen Benutzerkreis das jeweilige Bild erreicht und anspricht, ob es sich also um Elitebilder mit restriktivem Zugang oder um weitverbreitete Alltagskunst handelt.

Im Falle religiös motivierter Praktiken des spätbronzezeitlichen griechischen Festlandes ist seit langem auf die Schwierigkeit hingewiesen worden, die festländische von der kretischen Bilderwelt zu trennen²⁵². Mittlerweile sind Thesen zu synkretistischen Phänomenen von helladischen und minoischen Kultpraktiken grundsätzlich akzeptiert, diskutiert wird aber noch der Umfang solcher Übernahmen und ob damit auch auf großer Breite religiöse Vorstellungen transferiert wurden²⁵³. Zudem konnten für verschiedene Objektgattungen, insbesondere für die Bildträger, differenzierte Rezeptionsebenen und damit einhergehend Unterschiede im Grad ihrer Verbreitung auf verschiedenen Ebenen der Gesellschaft konstatiert werden, was als Hinweis auf die Existenz von offiziellen und populären Kultpraktiken gewertet wurde.

Besonders anhand eines Beispiels aus der Glyptik lassen sich die angesprochenen Probleme gut veranschaulichen: Die Mehrheit der aufsehenerregenden goldenen Siegelringe auf dem griechischen Festland stammt aus reichen frühmykenischen Grabkontexten offensichtlich hochgestellter Persönlichkeiten²⁵⁴. Die detaillierten Szenen auf diesen Ringen folgen minoischer Ikonographie²⁵⁵, sind auf dem mykenischen Festland aber weitaus länger im Umlauf als die veranschlagten Herstellungslaufzeiten solcher Siegel auf Kreta und bis zum Ende der Palastzeit sphragistisch verwendet worden²⁵⁶. Aufgrund der

247 Lambrinouidakis 1981; Peppa-Papaioannou 1985; Whittaker 2002.

248 Mylonas 1972; Albers 1994, 13–52; Moore – Taylour 1999; French – Taylour 2007.

249 s. Konsolaki-Giannopoulou 2002.

250 s. zusammenfassend Renfrew 1985; vgl. aber Albers 1994, 53–103.

251 Kilian 1978, 460–466; Kilian 1981b, 53–56; Kilian 1992, 21–23; Albers 1994, 104–111; Vettors 2015a.

252 Hägg 1968, 39. Eine Einheit von minoischer und mykenischer Religion, wie sie noch Martin Nilsson 1927 aufgrund fehlender Indizien für Unterschiede annahm, wird mittlerweile weitestgehend abgelehnt, s. dazu Hägg 1985, 203.

253 Insbesondere Hägg 1984; Hägg 1985, 204. 213 f.

254 s. Jung 2005, 47–51. Ein besonders eindrückliches Beispiel ist das Schachtgrab des sogenannten Griffin Warrior, s. Davis – Stocker 2016; Davis – Stocker 2017; Stocker – Davis 2017.

255 Niemeier 1989, 164 Anm. 1.

256 Niemeier 1989, 184; s. zuletzt Weilhartner im Druck. Zu einem möglicherweise sphragistischen Einsatz von Siegeln in der frühmykenischen Zeit s. Pini 1990. s. dagegen Laffineur 1995, 85: »In Mycenaean Greece in particular, the sphragistic use of seals seems to be a late and limited phenomenon.« Der späteste Zeitpunkt der Herstellung von Hartstein-Siegel (d. h. in diesem Falle der sogenannten »Island Sanctuaries Group«) wird von John Younger in dem Zeitabschnitt 1320–1290 v. u. Z. angesetzt, s. Younger 1981; vgl. auch Younger 1990, 241. Younger 1981 postuliert, dass während der Phase SH III B nur noch Weichstein-

geringen Größe des Bildfeldes und des eingeschränkten Personenkreises, der derartige Siegel trug, ist davon auszugehen, dass die abgebildeten Szenen nicht für eine breite Öffentlichkeit bestimmt waren. Die Verwendung der Siegelbilder für eine ikonographische Analyse von Kultszenen, welche Aufschluss über mykenische Rituale geben sollten, stieß deshalb auf teils berechtigte Kritik: Erstens seien die Bilder in einem anderen kulturell-religiösen Milieu als dem des mykenischen Festlandes entstanden²⁵⁷. Zweitens wäre trotz religiöser Symbolik auf den Ringen das eigentliche Objekt häufig nicht sphragistisch verwendet²⁵⁸, sondern als Statussymbol eingesetzt worden²⁵⁹, bei welchem ein Bildverständnis oder sogar eine Rezeption der zugrundeliegenden Riten nicht vorausgesetzt werden könne²⁶⁰. Dennoch lassen sich die Darstellungen auf den Siegelbildern nutzen²⁶¹, wenn auch nicht isoliert, sondern als Ergänzung zu bzw. Abkürzungen von Szenen der Wandmalereizyklen. Die Fresken unterliegen gleichfalls minoischen Bildkonventionen, sie wurden jedoch auch als Herrschaftskunst, die sich durch religiöse Darstellungen legitimierte²⁶², und nicht nur als Statussymbol oder Rangabzeichen rezipiert, was bei den Goldringen nicht auszuschließen war. Da Freskenbilder mit Ritualdarstellungen²⁶³ aber aufgrund ihrer Anbringung

Siegel geschnitten, diese aber als Amulette und damit nicht mehr sphragistisch verwendet wurden. Die aus Pylos bezeugten Siegelabdrücke aus der Endphase der dortigen Palastverwaltung zeigen, dass man Edelmetall- und Hartstein-Siegel weiterhin zum administrativen Siegeln verwendete, s. Anm. 258, allerdings nimmt Younger an, dass diese als Erbstücke weiterhin zirkulierten und keinesfalls zu diesem Zeitpunkt mehr gefertigt wurden. Auch Rehak 1995a, 102. 116 vertritt die Ansicht, dass Hartstein-Siegel nicht mehr nach der SM/SH III A2-Zeit hergestellt wurden, s. dagegen den Kommentar von I. Pini bei Younger 1981, 271. Im Hinblick auf administrative Techniken der späten Palastzeit bemerkt Laffineur 1995, 86: »This has important implications as far as the relation between sealing administration and written administration is concerned – if not the possible switching from the former to the latter.« Er folgt damit Palaima 1990, 247, dass, wenn Verwaltungssysteme sehr kompliziert werden, nur noch lexikalische Systeme in der Lage seien, die notwendigen Informationen zu speichern, und dass dadurch das Siegelwesen zu einer untergeordneten Praxis werde. s. differenzierter Panagiotopoulos 2014, 54–56. 265–271.

257 s. aber Niemeier 1989, 164 Anm. 1 zu Hinweisen, dass einige Ringe auf dem Festland produziert wurden und wonach ein *horror vacui* bei Kultszenen möglicherweise als mykenisches Stilmerkmal zu identifizieren ist.

258 Vgl. jedoch die Siegelabdrücke aus dem Palast von Pylos, die sicher von Edelmetall-Siegelringen stammen und deren sphragistische Verwendung auch noch gegen Ende der Palastzeit belegen, Sakellariou 1964, 343 Nr. 304; 349 Nr. 313; 360 Nr. 329 (?); 378 Nr. 361; 383 Nr. 370; 385 Nr. 374; 388 Nr. 379; oder Beispiele aus Theben, s. Aravantinos 2010, 94 Abb. oben Mitte und rechts unten; s. auch Panagiotopoulos 2014, 32. 154 f. 158–160; zuletzt Weilhartner im Druck.

259 Krzyszkowska 2007a, 203.

260 s. z. B. Renfrew 1985, 399. Allerdings konnte Wolf-Dietrich Niemeier zeigen, dass bei der Auswahl der belegten Bildthemen, die auf dem mykenischen Festland gefunden wurden, bestimmte Darstellungen favorisiert wurden: bei Siegeln mit religiösem Bildgehalt insbesondere Szenen mit sitzender bzw. thronender weiblicher Gestalt/Gottheit oder Prozessionen zu einem dreigeteilten Schrein oder Altar, Niemeier 1990. Zu den Schwierigkeiten, die auf den Siegelbildern dargestellten Personen mit göttlichen Wesen oder menschlichen Ritualteilnehmern zu identifizieren, s. Laffineur 2001, 389. s. zur Thematik auch Ruppenstein 2011, 254.

261 s. grundlegend Krzyszkowska 2005b, 232–310.

262 Zu den Wandmalereien als Herrschaftskunst und zu ausgewählten Bildprogrammen in Form von Prozessions- und Fest-szenen s. McCallum 1987, 5 f. 147; zum religiösen Bildgehalt der Fresken im Megaron von Pylos s. McCallum 1987, 108–142. 149. Zu nicht nur ornamental, sondern mit Bildszenen versehenen Fresken in gehobenen Wohnquartieren vgl. z. B. die in den Mykenen Panagia-Häusern gefundenen Reste, Mylonas-Shear 1987, 136–143 Taf. 43. 44; vgl. auch Tournavitou 1999 und Tournavitou 2017 zu den Fragmenten und szenischen Darstellungen im Westhaus.

263 In Mykene sind Wandmalereien mit Kultdarstellungen abgesehen vom Palastinneren aus dem Bereich des Kultzentrums und des Verbindungs- bzw. Prozessionsweges bekannt, s. Kontorli-Papadopoulou 1996, 60–65: Das Miniaturfresko mit Frauen in einer Loggia und das Stierspringerfresko sowie Fragmente einer Frauenprozession stammen aus dem Bereich des Rampenhauses, zwei weitere fragmentarische Wandmalereien mit Frauenprozessionen sowie das Fresko mit der Darstellung eines Kultknotens kamen außerhalb des Westportals im Bereich des Pithos-Areals zutage (zur Lokalisierung des Bereiches, der westlich unterhalb der Terrasse des Megarons, auf dem Hang zwischen dem Prozessionsweg und dem Großen Treppenhaus sowie nahe des Rhyton-Brunnens liegt, und in dem mittelhelladische Pithoi und Erosionsschichten von der höheren Terrasse gefunden wurden, s. Immerwahr 1990, 109 Abb. 30). Dem Südwesthaus des Kultzentrums sind die Fresken einer Frauenhand mit Puppe, der sogenannten Mykenaia und der Dame mit der Lilie, eines Rockfragmentes vor Architektur sowie eines Schildfrieses zuzuweisen, s. dazu ausführlich Kritseli-Providi 1982; zu einer neuen Rekonstruktion der Mykenaia s. Jones 2009. Problematisch ist, dass diese Belege kein synchrones Bild der Freskenausstattung während eines bestimmten Abschnittes der Palastzeit wiedergeben: Besonders bei dem Freskofragment der Dame mit der Lilie ist aufgrund der Fundlage davon auszugehen, dass die Wandmalerei zumindest während der Nachpalastzeit noch intakt war, wenn sie nicht sogar zu diesem Zeitpunkt erst hergestellt wurde, s. Maran 2006, 128. Allerdings scheint mir aufgrund des Anbringungsortes und Freskostils – Letzterer im Vergleich zur sicher SH III C-zeitlichen Kriegerstele von Mykene auch hinsichtlich der bemalten Fläche in einem anderen Größenverhältnis – wahrscheinlicher, dass es sich bei der Dame mit der Lilie um ein während der Palastzeit hergestelltes Wandgemälde handelt, welches die Zerstörungen am Ende der Palastzeit überdauerte. Ein weiteres Schildfriesfragment kam im prähistorischen

im Inneren der Paläste nur einem ausgewählten Betrachterkreis zugänglich waren, ist fraglich, ob darin Abbilder einer gesamtgesellschaftlichen religiösen Vorstellungswelt gesehen werden dürfen.

Neben den schwierig zu interpretierenden Bildquellen können die erhaltenen Linear B-Texte einige Aspekte, insbesondere der palatialen Kultverwaltung, erhellen²⁶⁴. Die zufällig im Schadensfeuer gehärteten Tafeln überliefern bruchstückhaft Verwaltungsvorgänge und erwähnen religiöse Feste²⁶⁵, Theonyme²⁶⁶, Kulteinrichtungen und Opfergaben²⁶⁷, sofern sie den Palast betreffen oder von dessen Verwaltung kontrolliert werden. Glaubensinhalte oder gar Mythen lassen sich aus ihnen nicht erschließen.

Die drei besprochenen Quellengattungen – goldene Siegelringe, Wandfresken und Linear B-Texte – geben, abgesehen von allen Deutungsschwierigkeiten, grundsätzlich nur Auskunft über den Zeitraum bis zum Zusammenbruch der Palastkultur²⁶⁸ und sind auf den Palast bzw. eine palatiale Elite fokussiert. Den Figurinen hingegen wurde wegen ihres ephemeren Charakters und weit verbreiteten Auftretens größere Aussagekraft für religiöse Vorstellungen breiter Bevölkerungsschichten zugesprochen – auch deswegen, weil sie im Gegensatz zu den anderen Quellengattungen den Zusammenbruch der Palastkultur überdauern und bis in die Umbruchsphase zur Früheisenzeit belegt sind.

Problematisch und besonders im Hinblick auf die Deutung der Figurinen häufig zu beobachten, ist eine quasi diachrone Betrachtungsweise, bei der Belege aus verschiedenen Zeitabschnitten der Spätbronzezeit zu einem Bild der mykenischen Religion verwoben werden²⁶⁹. Für eine Strukturanalyse zur Funktion mykenischer Figurinen ist deshalb die Gleichzeitigkeit verschiedener Quellengattungen wichtigste Voraussetzung, um beim anschließenden Vergleich verschiedener Zeitabschnitte Kontinuitäten und Veränderungen klar zu erfassen.

Friedhof Ost ans Licht, ist aber wahrscheinlich dem Areal des Kultzentrums zuzurechnen. Im Bereich zwischen dem Tsountas- und dem Südwesthaus wurde das Miniaturfresko einer weiblichen Figur mit Greif und die Miniaturdarstellung minoischer Genien mit Palmen gefunden; aus dem Tsountas-Haus selbst stammt das Fresko mit der Prozession minoischer Genien. Neben den bekanntesten Wandmalereien, die *in situ* im sogenannten Raum der Fresken erhalten sind, wird im Inneren des Kultzentrums dem Adyton des Tempel Γ der Stuckpinax mit der Darstellung eines Palladions zugewiesen und dem sogenannten Megaron das Fragment eines Jugendlichen, der wahrscheinlich eine Blüte trägt. Zum Prozessionsweg s. Albers 2004, 115 Abb. 1; 120 Anm. 28; 127. Zu Wandmalereien mit heraldischen und religiös konnotierten Motiven aus dem SH III B1-zeitlichen Westhaus außerhalb der Zitadelle s. Tournavitou 2017, bes. 17–30. 92–102.

264 s. bereits Gérard-Rousseau 1968; Chadwick 1985.

265 s. besonders Trümper 1989, 230–232 zu den Monatsangaben bzw. Festnamen und Parallelen zwischen der pythischen Fr-Serie und der knossischen Fp-Serie; vgl. auch Weilhartner 2005, 20. 98 f.

266 s. Hiller 1976c, 292–301.

267 s. dazu ausführlich Weilhartner 2005; Bendall 2007.

268 Wobei die Fundkontexte der goldenen Siegelringe größtenteils in den Zeitabschnitt einer sich etablierenden mykenischen Elite fallen, während die festländischen Linear B-Texte mehrheitlich Verhältnisse ganz am Ende einer entwickelten Palastkultur festhalten.

269 Dies bedeutet, dass besonders im Hinblick auf die Interpretation der Figurinen Quellen der Palastzeit auch noch für die religiösen Verhältnisse in der Nachpalastzeit hinzugezogen werden, ohne die veränderten gesellschaftlichen Zustände in Rechnung zu stellen. So wird häufig von einer Kontinuität eines Großteils der palastzeitlichen Figurinentypen ausgegangen, ohne dass dies in jedem Fall belegt wäre, wodurch potenzielle Unterschiede in religiösen Praktiken über die Zeit verwischt werden; s. beispielweise Thomatos 2006, 219 f.; besonders Pasternak 2007, 103 f. 118–120; Markou 2018, die unter anderem nicht zwischen palastzeitlichen Psi-Figurinen und den Spät-Psi-Typen differenziert; s. zum Problem auch Tzonou-Herbst 2002, 306 f. Vorbildlich für eine synchrone Annäherung an verschiedene Zeitstufen innerhalb mykenischer religiöser Handlungen ist noch immer die Studie von Kilian 1992.

II.6 Quellen zu Kultpraktiken und Religionsstruktur im diachronen Vergleich

Während der Schachtgräberzeit ist religiös-rituelles Verhalten auf dem Festland vor allem im Grabsektor greifbar und entwickelt sich aus mittelhelladischen Traditionen heraus²⁷⁰. Die Grabkontexte sind jedoch auch Schauplatz für die Präsentation fremder religiöser Objekte²⁷¹. Diese im neupalastzeitlichen Kreta religiös konnotierten Artefakte werden besonders in den Schachtgräbern emblematisch eingesetzt, um den Führungsanspruch einer sich auf dem Festland herauskristallisierenden Elite zu propagieren²⁷². Weil auf dem Festland während der ausgehenden Mittelbronzezeit keine eigene Bilderwelt entwickelt worden war, kam der fremden religiösen Symbolik strukturell die gleiche soziale Funktion zu, welche bereits die minoische Palastelite geprägt hatte, um ihre gesellschaftliche Vormachtstellung zu versinnbildlichen und zu manifestieren²⁷³. Wenig später sind die frühesten Ritualabfälle des Heiligtums auf dem Kynortion-Hügel bei Epidauros zu datieren²⁷⁴. Der auf einer Terrassenmauer errichtete Altar mitsamt seiner Ascheschichten und Resten eines mehrräumigen Gebäudes bezeugt vermutlich erstmals umfangreiche Tieropfer²⁷⁵.

Während der Protopalastzeit tritt die Verwendung von Terrakotta-Figurinen auf dem spätbronzezeitlichen Festland in Erscheinung. Zu Beginn folgt die rituelle Niederlegung anthropomorpher Figurinen in Gräbern mittelhelladischen Gebräuchen (insofern, als potenzielle Kultparaphernalien eher in den Gräbern als in den Siedlungen auftreten²⁷⁶), aber bereits in der Phase SH III A1 sind alle Klassen der Kleinplastik auch im Siedlungssektor belegt²⁷⁷. Sie lassen sich bis dato allerdings vor allem in Schuttablagerungen nachweisen²⁷⁸. Zu konstatieren ist, dass auf dem Festland noch zu dieser Zeit vor allem der Grabsektor als traditionelle Bühne für gesellschaftliche Legitimation hervortritt²⁷⁹: Hier verbinden sich Anknüpfungen an althergebrachte Familienstrukturen²⁸⁰ und wahrscheinlich Erbfolgen²⁸¹ mit der Zurschaustellung neuer Formen der politischen Repräsentation.

270 s. Dabney – Wright 1990, 49 f. Ungefähr zur gleichen Zeit kommt es auf der minoisch beeinflussten Kykladeninsel Kea zur Fertigung und Aufstellung der fast lebensgroßen Terrakotta-Statuen im ersten Heiligtum von Agia Irini, s. Caskey u. a. 1986, 32–34 (mit Ausnahme der »mykenischen Figur«). Die Statuen zeigen zwar minoische Züge und Formmerkmale, sind aber aufgrund ihrer Größe und ihres frühen Auftretens bislang einmalig.

271 s. dazu bes. Heitz 2008, 21–31.

272 s. aber Deger-Jalkotzy 1999, 123: »With regard to the earliest phases of the Mycenaean Age [d. h. dem Übergang von MH III zu SH I – Anm. Verf.] the term »emerging elites« which nowadays enjoys great popularity is, indeed, appropriate. But it is doubtful whether this term should still be used in connection with the social and political conditions of LH I and LH IIA. By then the social and political stratification of Early Mycenaean polities must have been completed [...]«. Vgl. Whittaker 2002, 152 f. 155 f. Dieser Abschnitt wurde von Hägg als erste Stufe einer hellado-minoischen Religion charakterisiert, s. Hägg 1985, 204 f. Ein instruktives Beispiel für die zunehmende gesellschaftliche Stratifizierung im Grabsektor bildet die mit den Schachtgräbern von Lerna VI assoziierte Keramik, vgl. Lindblom 2007, bes. 125 f.

273 So weist Christian Heitz zu Recht darauf hin, dass bei den Bildern der kretischen Neupalastzeit ikonographisch nicht eindeutig zwischen Menschen- und Götterdarstellungen geschieden werden kann, was eine starke Angleichung der Elite an Gottheiten und somit ein ausgeprägtes hieratisches Gesellschaftswesen impliziert, Heitz 2008, 20.

274 Dass es sich bei diesem hypäthralen Kultplatz nicht um ein minoisches Höhenheiligtum handelt, wie es beispielsweise außerhalb Kretas auch in Agios Georgios auf Kythera, s. Sakellarakis 1996, belegt ist, konnte Hägg 1984, 120 f.; Hägg 1985, 207–210 nachweisen.

275 Generell zur Bedeutung von Tieropfern und ihrem archäologischen Nachweis s. Bergquist 1993; Stocker – Davis 2004; Godart 1999; Hamilakis 2003; Isaakidou u. a. 2002; Kilian 1981a, 53 Anm. 44; Nikoloudis 2001; Weilhartner 2004; Whittaker 2006/2007. Zu dem bislang überzeugendsten Nachweis mykenischer Tier- bzw. Brandopfer s. die interdisziplinäre und archäozoologische Untersuchung der Ascheschichten auf dem Berg Lykaion in Arkadien, Romano – Voyatzis 2014; zu Hinweisen in den Linear B-Quellen s. bes. Weilhartner 2016.

276 Dies scheint aber nicht für Mykene zu gelten, s. Tzonou-Herbst 2009, 2 Tab. 1; 4. Allerdings weist Ioulia Tzonou-Herbst darauf hin, dass die Quellengrundlage verzerrt sein könnte, Tzonou-Herbst 2009, 4 Anm. 17.

277 s. auch Vettters 2016, 38–42.

278 Zum lakonischen Menelaion s. Catling 1976, 86 f.; zum Atreus-Bothros im Mykene s. French 1964, 255 f.; zu Figurinenfunden im korinthischen Tsoungiza s. Wright u. a. 1990, 636 f.; Dabney u. a. 2004, 211 f.; Thomas 2011, 222–224. Zu den wenigen, bislang bekannten SH III A1-zeitlichen Fußbodenkontexten bzw. geschlossenen Fundkomplexen s. Kardamaki 2017, 74–79. 110 Tab. 6; 113 f.

279 Im Gegensatz zum zeitgleichen Kreta – dies gilt auch für die Beigabe von Rhyta in den mykenischen Gräbern, s. Koehl 1981, 186. Zu Rhyta als einem paradigmatischen Phänomen kretischer Palastideologie und mykenischer Transfer- bzw. Adaptionsprozesse s. Petrakis 2016. In die SH III A-Zeit zu datieren sind mehrere Rhyta, die in Grab XXVI auf der Athener Agora zutage kamen, sowie aus einem Kammergrab der Kallithea-Nekropole bei Theben. Die einzigen Belege mittelhelladischer Tiergefäße, die anders als die Rhyta aber nur mit einer Öffnung versehen sind, stammen ebenfalls aus Gräbern, s. Anm. 108.

280 Vgl. Voutsaki 1999, 107.

281 Wright 2006, 9.

Bereits in der kretischen Monopalastzeit können die knossischen Linear B-Texte Hinweise zur Verflechtung von Religion und Elite geben²⁸². Sie spiegeln ein palatiales Verwaltungssystem wider, welches bereits alle Züge einer hierarchisch gegliederten Gesellschaft mit dem Palast und *wanaks* an der Spitze aufweist²⁸³, wie sie aus den jüngeren festländischen Quellen rekonstruiert werden können. Aus diesen späteren Schriftquellen, die an das Ende der mykenischen Palastzeit datieren²⁸⁴ und vor allem in Pylos und Theben erhalten sind²⁸⁵, wird ersichtlich, dass der offizielle Sektor, d. h. die mykenische Palastverwaltung, während der knapp zwei Jahrhunderte ihres Bestehens keinen grundlegenden Veränderungen unterworfen war²⁸⁶. Zudem erschließt sich eine sehr homogene Verwaltungspraxis aus den Linear B-Texten der verschiedenen Zentren auf dem Festland sowie auf Kreta²⁸⁷. Deshalb wird in der Regel das gesamte Linear B-Korpus hinzugezogen, um Verwaltungsaufgaben im Detail zu rekonstruieren: *communis opinio* ist, dass der Palast offizielle Opfergaben²⁸⁸ an Heiligtümer und Gottheiten²⁸⁹ verwaltete und zu bestimmten Anlässen religiöse Bankette²⁹⁰ ausrichtete.

Außerdem ist aufgrund der Schriftquellen die Existenz fester Kultstätten einzelner sowie mehrerer Gottheiten am gleichen Ort belegt²⁹¹. Diese Heiligtümer waren mit Grundbesitz und Personal²⁹²

282 s. Hägg 1997, 164 mit weiteren Verweisen. Driessen 2000 datiert die Zerstörung der im >Room of the Chariot Tablets< gefundenen Linear B-Texte in die SM III A1-Zeit, die Entstehung der Texte gar in SM II, also synchron mit der Phase SH II B. Wenn dieser frühe Zeitansatz akzeptiert wird, muss mit palatialen Strukturen, die unter der Kontrolle festländischer Griechen stehen, zumindest in Knossos gerechnet werden. Inwieweit dieses System aber auf dem griechischen Festland schon etabliert war, ist mehr als fraglich, weshalb ich im Weiteren die Bezeichnung >protopalatial< für die Phasen SH II B und SH III A1 verwende, s. auch Kapitel III.1.1. Der Großteil der Tafelfunde aus Knossos stammt entweder aus der Phase SM III A2 oder noch aus dem Ende der SM III A1-Zeit, Textfragmente aus der nördlichen Eingangspassage des knossischen Palastes sind möglicherweise noch später, d. h. in die frühe SM III B-Zeit, zu datieren, vgl. Deger-Jalkotzy 2006, 20 Anm. 3, 21 Anm. 4.

283 s. dazu Kilian 1988b; s. grundsätzlich Kilian 1987a zur *wanaks*-Ideologie und Wright 1994, 57–60 zur wahrscheinlich auch rituellen Bedeutung mittelhelladischer Herde und der Entwicklung des Zentralherdes als Kultfokus im Palastmegaron, weshalb er den Begriff >wanaks-Ideologie< zum heute geläufigen Terminus >Herd-wanaks-Ideologie< erweiterte. Wright 1994, 58 f. und Wright 2006, 9 betont ebenfalls die architektonische Verbindung von Herd und Pfeiler, die sich ausgehend vom Mittelhellaikum in besonderer Form zum Kennzeichen von Herrschaftsarchitektur auf dem Festland entwickelt und in dem zentralen Herd der Palastmegara mündet, der von vier Säulen umgeben ist. 284 Hiller 1976b; Driessen 2008.

285 Hiller 1976a, 28. Laut Stefan Hiller sind in Pylos ca. 1200–1300 Texte erhalten und in Mykene ca. 70. Während Hiller zum damaligen Forschungsstand für Theben nur von ca. 40 Texten ausging, ist diese Zahl durch Neufunde erheblich angestiegen, s. Aravantinos 1999; Aravantinos u. a. 2005, sodass Theben mittlerweile mit ca. 500 Textbelegen, s. Bartoněk 2006, 11 und Anm. 1, die zweitgrößte festländische Quellenbasis liefert.

286 Hiller 1976a, 28.

287 s. Killen 2008, 160 Anm. 5.

288 s. zu methodischen Voraussetzungen Weilharterner 2005, 19–21: Auf den Linear B-Tafeln, die Opfergaben verzeichnen, tritt zumindest eins der folgenden Kriterien auf, allerdings finden sich nie alle zusammen auf der gleichen Tafel: Zeitangabe durch einen Monatsnamen (z. B. KN Fp(1) 6: *ka-ra-e-ri-jo me-no*), Name eines Festes (z. B. PY Fr 343: *re-ke-to-ro-te-ri-jo*), Empfänger im

Dativ (z. B. KN Gg(3) 705: *pa-si-te-o-i*), Bestimmungsort, häufig im Allativ (z. B. KN Fp(1) 7: *di-ka-ta-de*), Adjektiv zur näheren Beschreibung der Opfergabe (z. B. PY Fr 1204: *wo-do-we*), die Opfergabe selbst (z. B. KN Gg 10: *ME-RI *209^{VAS}*). Die Angabe von Monats- oder Festnamen treten nur im kultischen Zusammenhang auf, d. h. die Zuweisung der Tafel zur Opfergabenserie ist gesichert; die vier weiteren Angaben können auch bei profanwirtschaftlichen Texten auftreten, sodass teilweise schwer zu entscheiden ist, ob es sich bei einer Tafel/Serie tatsächlich um Opfergaben handelt. Direkt an Götter oder Heiligtümer gerichtete Opfergaben, die vollständig geweiht werden und keinen sichtbaren Nutzen für den Opfernden aufweisen, sind von Opfergaben zu trennen, die mittelbar oder indirekt sind, d. h. neben dem religiösen auch einen profanen Nutzen haben, z. B. Zuweisungen an ein Festbankett oder an die Priesterschaft einer Gottheit darstellen. Schwierig bei einer Trennung in direkte und indirekte Opfergaben ist, dass zum einen der Kult einiger Götter (besonders minoischer) sich nicht im ersten Jahrtausend erhalten hat, sodass diese Theonyme als solche schwer zu identifizieren sind. Bei den größeren Tafeln lässt sich oft ein Name in Analogie zu bekannten Götternamen einer Gottheit zuweisen (z. B. PY Tn 316: *ma-na-sa*). Bei sehr kurzen Texten, die nur aus Ideogramm und Empfänger bestehen, ist jedoch schwer zu entscheiden, ob es sich bei dem Namen um eine Gottheit, eine im Kult tätige Person oder einen gewöhnlichen Personennamen handelt, der von einem Theonym abgeleitet ist. Helfen kann hier teilweise der Analogieschluss, der sich aus der Zugehörigkeit einer Tafel zu einem Set, einem Fundort oder einer Schreiberhand ergibt, zu solchen externen Kontexten s. Hiller 2011, 171 f. Problematisch ist, dass als Opfergabe grundsätzlich alles verwendet werden kann, was als wichtig oder wertvoll erachtet wird. Neben eigens für den Kult hergestellten Gegenständen ist in epigraphischen und ikonographischen Zeugnissen und archäologischen Funden Folgendes als Opfergabe zu identifizieren: Nahrungsmittel, Nutztiere, wichtige wirtschaftliche Produkte (z. B. parfümiertes Öl oder Wolle). Bei der Nennung von Naturalien ist es oft zweifelhaft, ob es sich um Opfergaben oder um Waren handelt, die profanen Zwecken (z. B. Rationen-Zuweisung) dienen: Aufschluss können partiell die aufgelisteten Mengenangaben geben, da wirtschaftlich genutzte Produkte meist in größeren Mengen verzeichnet werden und Opfergaben häufig sehr kleine Mengen umfassen. Allerdings sind in Einzelfällen auch profane Produkte mit sehr kleinen Mengenangaben oder umgekehrt umfangreiche Mengen

für kultischen Zwecken dienende Nahrungsmittel belegt. Zu einem >Hekatomben< Opfer, das sich aus den thebanischen Tonplomben und der pylischen Seitentafel Un 138 erschließen lässt, s. Killen 1994; Hägg 1995, 388. Obwohl die Tonplomben aus Theben jeweils nur ein Opfertier vermerken, stimmen sie in Anzahl und Spezies mit PY Un 138 überein, wo für ein Opfer 16 Schafe, 14 Ziegen, 12 Schweine, einige Rinder und Jungtiere vom Palast registriert werden, d. h. ca. 1750 kg Fleisch, während auf PY Un 2 ca. 1210 kg Fleisch verzeichnet sind, s. Weilhartner 2008, 412. 424 f.

289 Die Identifizierung von Theonymen innerhalb der Linear B-Tafeln erfolgt in der Regel durch Nennung von Personennamen im Zusammenhang mit Opfergaben. Als Empfänger der Opfergaben werden aber sowohl Gottheiten oder Heiligtümer als auch Ortsbezeichnungen aufgeführt, s. Weilhartner 2005, 100. Unter Umständen nimmt auch das Kultpersonal eine Opfergabe anstelle einer Gottheit entgegen. Unter den Götternamen sind zum einen Namen, die aus der historischen Zeit als Theonyme bekannt sind, zum anderen Namen, die sich griechisch transkribieren lassen, in historischer Zeit aber nicht mehr als Götternamen fungieren. Nur wenige Namen haben eine minoische Wurzel, was jedoch dem Forschungsstand entsprechen kann, da sich unbekannte Namen nur dann als Theonyme ansprechen lassen, wenn sie keine *hapax legomena* sind. Die *pa-si-te-o-i* nehmen am häufigsten Opfergaben entgegen – insgesamt 15 Mal innerhalb dreier verschiedener Serien. Sie sind aber ausschließlich von knossischen Tafeln bekannt, was möglicherweise darauf zurückzuführen ist, dass darunter sowohl die mykenischen Götter, als auch die einheimischen minoischen Gottheiten subsumiert wurden, s. hierzu Hägg 1997, 165 Tab. 1. An zweiter Stelle stehen *qe-ra-si-ja* (sieben Nennungen), *pa-de* (sechs Belege) und *ma-ri-ne-we* (fünf Nennungen), danach *di-we*, *da-pu₂-ri-to-jo po-ti-ni-ja*, *e-re-u-ti-ja* und eventuell *e-ne-si-da-o-ne* (jeweils vier Belege). Die meisten Götter werden nur innerhalb einer Serie oder eines Sets genannt, und auch jene, die in mehreren Texten erwähnt werden, scheinen jeweils eine bestimmte Opfergabe zu bevorzugen (z. B. OLE für *qe-ra-si-ja*, LANA für *e-re-u-ti-ja*, ME-RI für *e-ne-si-da-o-ne*), weshalb nicht auszuschließen ist, dass bestimmten Gottheiten spezifische Gaben dargebracht wurden. Eine Ausnahme stellt allerdings die Gottheit *pa-de* dar (deren Name nur auf Kreta belegt und etymologisch nicht griechisch ist), die als einzige Gottheit in den knossischen Tafeln ein Tieropfer bekommt und viele verschiedene Opfergaben erhält. Die drei Götter *po-ti-ni-ja*, **ma-ri-ne-u* und *e-ma-a₂* sind besonders mit wirtschaftlichen Einrichtungen (Oikoi) verbunden und treten in dieser Form auch auf dem Festland auf, vgl. Hiller 1981, 99–103.

290 Zu den Festen, die anhand bestimmter Monatsnamen rekonstruiert werden können, s. auf Grundlage der pylischen Texte Trümper 1989; auf den knossischen Tafeln basierend Weilhartner 2005, 20. 98 f.: Die Angabe von Monatsnamen zeigt, dass es für die Palastverwaltung äußerst wichtig war, einen spezifischen Zeitpunkt für die Darbringung von Opfergaben festzuhalten, was wahrscheinlich auf bestimmte religiöse Zeremonien bzw. periodische Feste zurückzuführen ist. Texte mit Monatsnamen sind beispielsweise an fünf Stellen im Palast von Knossos gefunden worden, wobei für die Tafeln der verschiedenen Fundorte je ein Schreiber verantwortlich gewesen zu sein scheint. Besonders in den Serien KN Fp(1) und KN Gg(1) (den beiden wichtigsten Serien aus Knossos hinsichtlich Opfergaben), die beide Flüssigkeitsspenden an Gottheiten beinhalten, sind Monatsnamen genannt: Im Set Gg(1) weist nur ein Text keinen Monatsnamen auf, in Fp(1) zeigen alle Texte einen Monatsnamen (hier wohl

obligatorisch). Als häufigster Monat wird *ka-ra-e-ri-jo me-no* sowie *wo-de-wi-jo me-no* genannt, die beide in mehreren Serien auftauchen, während *a-ma-ko-to*, **de-u-ki-jo*, **di-wi-jo* und *ra-pa-to* nur innerhalb des Sets Fp(1) belegt sind. Singular sind ebenfalls **a-ka-[•••]-ri-•••-jo* auf KN Oa 745 und *sa-pa-nu-wo* auf KN X 999; zudem gibt es wohl weitere Monatsbezeichnungen, die sich auf einigen Tafeln aber vor dem Wort *me-no* nicht erhalten haben. Mit Ausnahme von Fp(1) 18 steht der Monatsname stets am Beginn einer Tafel, tritt nur bei Opfertexten auf und ist deshalb der wichtigste Beleg für die kultische Interpretation einer Tafel, s. auch Weilhartner 2005, 99 Tab. Festnamen treten ebenfalls nur im kultischen Zusammenhang auf: Auf den Tafeln KN Ga 1058+5671 und KN Od(1) 696 wird das Wort *te-o-po-ri-ja* genannt, welches wahrscheinlich ein Fest bezeichnet, bei dem ein Götterbild in einer Prozession mitgeführt wurde, s. dazu Hiller 1984. Eventuell bezeichnet auch der Begriff *a-ka-wi-ja-de* ein Fest (auf KN C(2) 914); s. zum Fest >Achaia< mit einem Hekatombenopfer Weilhartner 2005, 75 f.

291 Wenn Texte keinen Bestimmungsort nennen, ist anzunehmen, dass die aufgeführten Gottheiten im Palast verehrt wurden. Werden bestimmte Götter sowohl im Palast als auch an einem anderen Ort verehrt, tritt ein Toponym zum Theonym (v. a. bei *pa-si-te-o-i*, die auch in Amnisos eine Kultstätte besaßen). Auf Kreta ist in Amnisos als einzigem Ort neben dem Palast die Verehrung von mehreren Göttern gesichert, da hier neben *pa-si-te-o-i* auch *e-ne-si-da-o-ne* und *e-re-u-ti-ja* genannt werden. Zeus (*di-we*) und die Windgötter (*a-ne-mo*) werden sowohl im knossischen Palast als auch in *di-ka-ta* (*di-we*) und in *u-ta-no* (*a-ne-mo*) verehrt. Wird nur ein Ortsname genannt, ist die Gabe wohl für die lokale Gottheit bestimmt. Im pylischen Hauptheiligtum *pa-ki-ja-na* (das möglicherweise als /Sphagianes/(?) zu lesen ist, »dem Ort des Schlachtens«) werden laut PY Th 316 neben der Potnia von *pa-ki-ja-ne* /Sphagianes/(?) auch die Göttinnen *ma-na-sa* und *po-si-da-e-ja* sowie die Götter *ti-ri-se-ro-e* und *do-po-ta* verehrt, s. Hiller 1981, 108. Aufgrund der Nennung von *po-si-da-i-je-u-si* (Priester des Poseidon) auf der Tafel PY Fn 187 und der von ihr erschlossenen Tafelstruktur geht Cécile Boëlle sogar davon aus, dass im pylischen Hauptheiligtum *pa-ki-ja-na* neben dem oder den Kulten für *po-ti-ni-ja* auch ein Poseidonkult lokalisiert werden kann, s. Boëlle 2001, 407 f.; s. aber Killen 2001, 435 f. zur gleichen Tafel und einer Verbindung der Poseidonpriester mit dem ebenfalls genannten Poseidonheiligtum.

292 s. zu Nennungen von Ländereien, Priesterschaft und Sklaven in den Heiligtümern zusammenfassend Hiller 1981, 96–107. Dass die bedeutenden Kultstätten architektonisch gefasst waren, lässt sich aus mehreren indirekten Hinweisen in den Linear B-Quellen schließen; s. Hiller 1981, 121 zu Indizien für die Existenz von Säulen- und Tor-Heiligtümern. Als Argument für verschließbare Heiligtümer dürften auch die wertvollen Opfergaben dienen, beispielsweise die auf PY Th 316 genannten Goldgefäße, vgl. Hiller 1981, 120. Hierfür könnte außerdem der auf der Tafel PY Jn 829 genannte weibliche Titel *ka-ra-wi-po-ro* sprechen, Weilhartner 2013, 161 f.: Diese »Schlüsselträgerin« wird im Zusammenhang mit Erzlieferungen von einem Heiligtum an den Palast genannt, s. auch Chadwick 1985, 194; Nakassis 2013, 11 f. 130. 274 f.; Olsen 2014, 139–141. 255. Zur potenziellen Verbindung von Kult und (Palast-) Werkstätten sowie zu Handwerkern und Handwerksbetrieben, die religiöse Epitheta aufweisen, s. z. B. Hägg 1992, 30; Hiller 1981, 98–103; Lupack 1999, 25–28; Montecchi 2006; gegen eine direkte Verwertung von Werkstätten durch Kultpersonal s. Albers 2004, 123 f. Anm. 46 mit weiterer Literatur.

ausgestattet und wurden anteilig vom Palast verwaltet²⁹³; im Palast selbst sind mehrere Kultorte zu vermuten²⁹⁴. Anhand diverser Theonyme, die sich teilweise nur aus dem Kontext des festgehaltenen Verwaltungsaktes erschließen, ergibt sich ein Pantheon, das auch die Namen späterer olympischer Götter beinhaltet²⁹⁵. Allerdings bezeugen besonders die knossischen Tafeln eine Reihe von Theonymen, die aus den festländischen Tafeln nicht bekannt sind und bei denen es sich wahrscheinlich um indigene, kretische Gottheiten handelt²⁹⁶. Anhand der Opfergaben²⁹⁷ lässt sich indirekt rekonstruieren, dass die verehrten Gottheiten wohl menschengestaltig imaginiert wurden²⁹⁸, definitiv sind sie beiderlei Geschlechts.

Eine besondere Rolle kommt der wiederholt genannten »Potnia« zu²⁹⁹: Fraglich ist, ob die Epiklese eine Göttin mit verschiedenen Wirkungsbereichen oder mehrere Göttinnen mit gleichem Herrschaftstitel bezeichnet³⁰⁰. Argumente für eine Bezeichnung verschiedener Göttinnen als »Potnia« hat Cécile Boëlle offeriert³⁰¹. Ihr zufolge ist die Forschungsgeschichte zum Problem der »Potnia« auch heute noch implizit durch Vorstellungen des 19. Jahrhunderts geprägt, die von einem ursprünglichen Matriarchat in prähistorischen Gesellschaften und einer übergreifenden Muttergottheit ausgingen und deshalb in jedweder weiblichen Darstellung in Text und Bild eine einzige Göttin sahen. Dagegen ist einzuwenden, dass in den mykenischen Texten durchaus weitere Göttinnen neben Potnia genannt werden³⁰², weshalb

293 Deutlich wird der Einfluss des Palastes auf den Kultbetrieb auch aus den pylischen und thebanischen Listen mit Getreide-rationen an Handwerker und Kultpersonal, welche wahrscheinlich im Rahmen mehrtägiger Feste ausgegeben wurden, s. Killen 2001. Zu »work feasts« s. Weilhartner 2017.

294 s. Hiller 1981, 111. 117–119.

295 s. Hiller 1976c, 293–295. 297 f.; Hiller 2011, 183–185.

296 So die auf der knossischen Tafel Fp 13.1 genannte *pi-pi-tu-na*, s. Hiller 1997, 206 f. 211 Tab. 1 und Hägg 1997, 164–166 mit Tab. 1 zu weiteren, nur auf Kreta belegten Theonymen.

297 Lisa Bendall konnte hinsichtlich der wirtschaftlichen Bedeutung der Opfergaben anhand der dokumentierten Ölrationen zeigen, dass nur ein kleiner Teil des Öls (wahrscheinlich weniger als 10%), welches dem Palast zur Verfügung stand, als Opfergabe an Gottheiten, Heiligtümer oder Kultpersonal weitergeleitet wurde, Bendall 2001. Der Großteil des in den Linear B-Quellen dokumentierten natürlichen und parfümierten Öls diente wahrscheinlich dem internationalen Parfümexport, zu den archäologischen Belegen s. Shelmerdine 1985, 141–151, auch wenn die spätbronzezeitlichen Texte darüber schweigen, vgl. weiterhin Anm. 313. Dennoch weist die Tatsache, dass der Palast diese Opfergaben sorgfältig und detailliert auflistete und archivierte, auf den hohen Stellenwert solcher Zeremonien für den Palast und damit auf die legitimierende Bedeutung der Religion hin.

298 Der indirekte Hinweis, dass zumindest den mykenischen Göttinnen Kleider dargebracht wurden (s. Boulotis 1987, 150. 154 Abb. 8, zu Stoffen als Opfergaben in den Frauenprozessionen minoisch-mykenischer Wandmalereien), lässt auf eine anthropomorphe Gestalt der Gottheiten schließen. Beispielsweise wird auf der pylischen Tafel Fr 1225.1 Öl registriert, welches als Salbe für die Kleider der *u-po-jo po-ti-ni-ja* dienen soll, s. Hiller 1981, 121. Zur *u-po-jo po-ti-ni-ja* auf den Tafeln PY Fn 187, Fr 1225 und Fr 1236 als »Webgöttin« s. Boëlle 2001, 406, die *u-po-jo* etymologisch von *ὑφαίνω/ὑφοῖς* **u-pe-o* ableitet. Im Kontext mit dem auf der Tafel Fr 1225 erwähnten aromatisierten Öl für diese Göttin als *we-a₂-no-i*, d. h. dem Dativ Plural von *έανός* – für die Kleider –, scheint mir diese Interpretation der Deutung des Epithetons als Ortsname vorzuziehen zu sein, s. zum Lokativ aber Trümper 2001, 412 und Gulizio u. a. 2001, 456, die eine Übersetzung als »Herrin des heiligen Pfeilers« für wahrscheinlich erachten. Zur Verbindung der Textilwirtschaft mit Potnia s. die Textbelege bei Nosch – Perna 2001.

299 Zu den Textbelegen von *po-ti-ni-ja* s. Boëlle 2001, 404 mit Anm. 1–4; »Potnia« wird in Pylos so häufig wie Poseidon genannt, während in den knossischen Tafeln die *pa-si-te-o-i* mit 15 Erwähnungen dominieren; erst nach der Göttin *qe-ra-si-ja* und dem Gott *pa-de* folgt *po-ti-ni-ja* mit fünf eindeutigen, maximal sechs Erwähnungen, vgl. auch Anm. 289.

300 Hiller 1981, 109 f. 114 f.; bes. 122–125; Maran – Stavriano-poulou 2007, 291 f. mit Anm. 63–66. Drei Möglichkeiten sind denkbar: Entweder ist »Potnia« ein weitverbreiteter Titel für weibliche Gottheiten (wogegen allerdings spricht, dass nicht alle Göttinnen des mykenischen Pantheons durch den Titel »Potnia« charakterisiert werden) oder bezeichnet eine Göttin mit verschiedenen Wirkungsbereichen, die jeweils spezifiziert werden, oder unter dem Namen »Potnia/Herrin« existieren mehrere Göttinnen mit diversen Zuständigkeitsbereichen, s. Boëlle 2001, 404. s. Trümper 2001, 214 zu den Textbelegen, in denen *po-ti-ni-ja* durch weitere Epitheta spezifiziert wird, und zu den verschiedenen Interpretationen von Potnia in der Forschung; vgl. auch Gulizio u. a. 2001, 456: »It seems that when a word precedes »potnia«, it is as a locale or key cult aspect usually in the genitive, whereas terms that follow »potnia« likewise define her particular cult aspect by means of an adjective or epithet describing her.«

301 Gegen die Existenz einer Potnia sprächen Indizien auf Tafeln der Serie Oi aus Mykene: Hier ist nach Boëlles Rekonstruktion in MY Oi 702.2 eine *si-to po-ti-ni-ja* (wie auf MY Oi 701.3) genannt, während auf der Tafel MY Oi 704.1, die vom gleichen Schreiber (Hand 64) verfasst wurde, nur der Name *po-ti-ni-ja* im identischen Kontext der Rationeverteilung von *190 steht. Boëlle hält es für unwahrscheinlich, dass ein Schreiber im gleichen Kontext dieselbe Göttin einmal nur mit ihrem Namen, einmal aber mit der Spezifizierung *si-to* (d. h. Herrin des Getreides) aufführt, weshalb sie von verschiedenen Gottheiten ausgeht.

302 Auf der Tafel PY Tn 316 finden sich neben *po-ti-ni-ja* beispielsweise *di-u-ja*, *po-si-da-e-ja*, *e-ra*, *ma-na-sa*, *qo-wi-ja*, *i-pe-me-de-ja* und *ko-ma-te-we-ja* (ein weibliches Pendant zu Zeus/Diwios, ein weibliches Pendant zu Poseidon und Hera sowie Göttinnen, deren Namen nicht als spätere olympische Theonyme zu identifizieren sind: Manasa, eine »Boeia/Kuhgöttin« (?), eine Hippimedeia (?) und Komateia).

Potnia zwar als wichtige, aber keineswegs als einzige weibliche Gottheit im mykenischen Pantheon auftritt. Argumente für ein und dieselbe Göttin Potnia mit verschiedenen Epitheta führte hingegen Catherine Trümpy an: Es sei unwahrscheinlich, dass im pyliischen Hauptheiligtum neben der Göttin Potnia eine weitere, untergeordnete Göttin gleichen Namens existierte, die sich namentlich nur durch ein Epitheton von der Hauptgottheit unterschieden hätte³⁰³. Da Epitheta außerdem auch bei den späteren griechischen Gottheiten der klassischen Antike weit verbreitet sind³⁰⁴, aber nach dem eigentlichen Namen nur einen bestimmten Kultaspekt ein und derselben Gottheit (entweder eine spezifische Eigenschaft oder ein bestimmtes Heiligtum) näher erläutern, sei auch für die mykenische Potnia eine Göttin mit verschiedenen Kultaspekten zu postulieren. Trümpy plädiert dafür, in der Potnia eine bronzezeitliche Palastgottheit zu sehen, da sie als eigenständige Göttin in der Eisenzeit nicht mehr belegt ist³⁰⁵. Außerdem sind synkretistische Züge bei der mykenischen Potnia nicht von der Hand zu weisen, worauf besonders das Epitheton *a-si-wi-ja* hindeutet³⁰⁶.

Im Hinblick auf die Frage, ob religiöse Vorstellungen während der mykenischen Palastzeit auch eine Legitimation der Elite beinhalten, wurde auf die besondere Rolle des *wanaks* in den Linear B-Tafeln verwiesen³⁰⁷: Neben seiner Stellung als politisches Oberhaupt wird aufgrund von Opfergaben an den *wanaks* sowie eines homonymen Monats- bzw. Festnamens deutlich, dass der *wanaks* ein Herrscher mit religiöser Teilfunktion war und möglicherweise zu einem gewissen Grade göttliche Ehren genoss³⁰⁸. Im Gegensatz zu den zeitgenössischen Gesellschaften des Vorderen Orients lässt sich aber weder auf Kreta noch im mykenischen Griechenland eine eindeutige Herrscherikonographie fassen³⁰⁹. Deshalb ist wiederholt

303 Zu dem Epitheton *u-po-jo* s. Trümpy 2001, 414 f. Dies ließe sich aus der Nennung von *pa-ki-ja-ni-jo a-ko-ro u-po-jo po-ti-ni-ja* für eine Zuteilung von aromatischem Öl (Tafel PY Fr 1236: »im *agros von *pa-ki-ja-ne* an die *u-po-jo* Potnia«) in Synopse mit PY Tn 316 rekonstruieren, wo als Hauptgottheit des Heiligtums Potnia genannt wird, s. auch Anm. 291.

304 Zu Beispielen s. Trümpy 2001, 415 f.

305 Trümpy 2001, 419 Anm. 69 und Maran – Stavrianopoulou 2007, 291 f. Zur etymologischen Ableitung und Verbindung von Potnia und Poseidon in den mykenischen Textquellen vgl. auch Trümpy 2001, 419 f., die in dem Paar Potnia – Poseidon die Hauptgottheiten des pyliischen Reiches vermutet, vergleichbar mit dem späteren Götterpaar Zeus – Hera.

306 s. zur Potnia *Aswiya auf PY Fr 1206 Morris 2001.

307 s. Panagl 1976, 280 f.; Hiller 1976c, 301–303; de Fidio 1977, 135–137; Hiller 1981, 124 f.; Hiller 1984, 148 f.; McCallum 1987, 148; Kilian 1992, 17; Palaima 1995, bes. 131. 133 f.; Palaima 1999; Stavrianopoulou 1995; Younger 1995, 196 Kat.-Nr. IV B; Bendall 2001, 447 Anm. 17; aus epigraphischer und archäologischer Sicht Maran – Stavrianopoulou 2007.

308 s. vorsichtiger Palaima 2006, 64–66 und Edelmann 2007, 62–70, bes. 67. 69 f.

309 Diesem Problem ist der gesamte Band 11 der belgischen Zeitschrift *Aegaeum* gewidmet; m. E. zu vereinfacht ist jedoch die Erklärung von Paul Rehak (Rehak 1995a, 116): »I would suggest that one possible reason there is no identifiable iconography for the wanax is that his role on the mainland was defined only after Aegean iconography had essentially become set, and he is documented in the Knossos and Pylos tablets only after Aegean art forms, including most sculpture, had ceased, leaving late Mycenaean artists with only vase and wall painting with which to express themselves, their society, and their rulers.« Dem ist entgegenzuhalten, dass sich während der SH III B-Zeit auf dem mykenischen Festland durchaus noch Innovationen feststellen lassen, beispielsweise im Festungsbau. Rehaks Argumentation erklärt die fehlende Herrscherikonographie nur teilweise; eher

ist von einer kulturell bedingten Ablehnung solcher Bilder auszugehen und offensichtlich trägt besonders der performative Charakter des Königtums in religiösen Ritualen zur singulären Stellung des *wanaks* innerhalb der mykenischen Palastgesellschaft bei, s. dazu Maran – Stavrianopoulou 2007; Vettters – Weilhartner 2017, 62–64; s. besonders Bennet 2018 zu einem überzeugenden Erklärungsversuch. Ein anderer interessanter Erklärungsansatz findet sich bei Burkhard Gladigow, der die Monumentalkunst im Vorderen Orient und Ägypten vor allem durch die Herrscherikonographie geprägt sieht. Die Inbesitznahme dieses Mediums durch den Herrscher dehnte sich seiner Ansicht nach in der Folge auch auf das monumentale oder lebensgroße Kultbild aus, s. Gladigow 1985/1986, 118: »Archäologisch läßt sie [d. h. die Statuette bzw. Figurine – Anm. Verf.] sich fast immer früher nachweisen als das große, einzeln dastehende und ortskonstante Kultbild. Es gibt gute Gründe, die transportable Statuette, die zudem meist in einer Mehrzahl vorkommt, für älter zu halten als das exklusive Kultbild. Sicher ist, daß die Entwicklung der Monumentalplastik im alten Orient von der Selbstdarstellung des Königtums getragen ist, zu der natürlich auch die Göttlichkeit des Königs gehört. Es könnte also eine Korrelation zwischen der exklusiven Selbstdarstellung des Königs und einer entsprechenden Darstellung der Götter geben, eine Monopolisierung und Bürokratisierung des Zugangs zu den Göttern eingeschlossen. In dieser Hinsicht ließe sich der Paradigmenwechsel von der Mehrzahl der Götterstatuetten zur Einzahl der Kultbilder auch als Ausdruck der Etablierung von Herrschaft beschreiben: Das an den Ort gebundene und von einem kultischen Apparat versorgte Kultbild unterliegt der jeweiligen Ortsherrschaft, oder noch genauer, ist Teil des Herrschaftssystems.« Warum monumentale Kultbilder im mykenischen Griechenland nicht belegt sind, könnte sich dadurch erklären, dass es zu einem solch fortgeschrittenen Stadium der Vereinnahmung und Monumentalisierung nicht oder nur ansatzweise gekommen ist, weil die Kontrolle über religiöse Äußerungen und Religion an sich noch nicht völlig vereinheitlicht und in die Repräsentation des Herrschers inkorporiert war.

vermutet worden, dass sich der *wanaks* über seine religiöse Rolle legitimierte³¹⁰. Unter Hinweis auf die Fülle ikonographischer Belege von thronenden weiblichen Personen³¹¹ kamen Eftychia Stavrianopoulou und Joseph Maran zu dem Schluss, dass die besonderen Rituale im Thronraum der jeweiligen Paläste den augenscheinlichen Gegensatz zwischen thronender Göttin und weltlichem Herrscher überbrücken: Die Inbesitznahme des Thrones durch den *wanaks* sei quasi als Verschmelzung der realen Person mit der göttlichen Kraft aufzufassen und dem *wanaks* durch die Performanz eines solchen Rituals seine gesellschaftlich-religiöse Legitimation zugekommen.

Um auf Renfrews Fragenkatalog zurückzukommen, belegen die mykenischen Wirtschafts- und Verwaltungstexte für die entwickelte Palastzeit Folgendes: a) die Existenz eines Pantheons anthropomorpher Gottheiten mit festen Heiligtümern, Kultpersonal und Landbesitz, b) eine gesellschaftlich bedeutende Stellung von Kultoffiziellen und c) eine enge Verknüpfung von Palast und Kultorganisation³¹² sowie wahrscheinlich eine ideologische Legitimation des Palastobersten, die möglicherweise eine halb-göttliche Stellung des *wanaks* implizierte. Grundsätzlich stellt sich die Frage, ob diese strukturelle Verbindung zwischen Elite und Religion nur für die Palastzeit gilt und ob alle Bereiche rituell-religiöser Praxis von elitären Kultvorstellungen geprägt oder zumindest mit ihnen konform waren.

Da die überlieferten Linear B-Quellen nur indirekte Aussagen zu mykenischen Kultpraktiken enthalten, wurde seit der Entzifferung dieser palatialen Verwaltungstexte³¹³ verstärkt versucht, schriftliche Belege und archäologische Befunde religionsgeschichtlich auszudeuten. Allerdings wird hier die Diskrepanz zwischen materiellen Hinterlassenschaften und schriftlichen Quellen besonders deutlich: Während bei den anthropomorphen Figurinen und Figuren die weiblichen Statuetten in großer Überzahl vorkommen und auch auf den Freskenbildern der Paläste weitaus mehr Frauen als Männer in religiös konnotierten Szenen dargestellt werden³¹⁴, wird aus den eindeutigen Theonymen³¹⁵ ersichtlich, dass bereits in mykenischer Zeit die späteren olympischen Götter Zeus, Poseidon, Hermes und Dionysos³¹⁶ verehrt wurden. Im Hinblick auf die Artefakte scheint es, als ob in der späten Bronzezeit vornehmlich einer oder mehreren weiblichen Gottheiten gehuldigt wurde. Die Texte besagen hingegen, dass Poseidon in Pylos das Heiligtum mit dem größten Landbesitz unter den vom Palast verwalteten Ländereien und eigene Priester besaß³¹⁷; außerdem werden in Verbindung mit Zeus und Poseidon jeweils weibliche Gottheiten genannt, deren Name sich von ihrem männlichen Pendant herleitet³¹⁸: So wird vor allem aus den Textquellen ersichtlich, dass männliche Gottheiten durchaus einen eminenten Platz im mykenischen Pantheon einnahmen.

Quellenkritisch ist im Blick zu behalten, dass die Fülle der den Linear B-Tafeln entnommenen Hinweise aus dem pylyischen Reich stammen, welches gegen Ende der Palastzeit nicht in allen Aspekten prototypisch – d. h. vergleichbar mit der argivischen Kernregion – ist: Nirgends im pylyischen Reich kann eine

310 Vgl. Marinatos 1995, 47 für eine analoge Interpretation minoischer Herrschaftsstrukturen in der Neupalastzeit: »I would suggest, in conclusion, that the Minoan rulers claimed divine heritage and were considered the representatives of gods. Their ultimate authority depended on the special relation they claimed to have with the deities and that this authority was reinforced by their costume, appearance, and their ultimate control of rituals.«

311 Vgl. Anm. 120.

312 s. dazu zusammenfassend Bendall 2001.

313 Nicht aus den Augen zu verlieren ist, dass in den erhaltenen Linear B-Texten keinesfalls Auskunft über die gesamte mykenische Wirtschaft gegeben wird und auch nur ein Teil der eigentlichen Palastwirtschaft dokumentiert ist. Es fehlen beispielsweise sämtliche Hinweise auf Handel, sowie Im- und Exporte, vgl. Bendall 2001, 448. Zu administrativen Aspekten, die sich vor

allem aus den Siegelabdrücken und -bildern erschließen lassen, s. Panagiotopoulos 2014, 269–271.

314 Vgl. auch Niemeier 1989, 183 für das minoische Kreta: »Bei den erscheinenden Gottheiten und damit wohl auch im minoischen Pantheon sind die weiblichen eindeutig in der Mehrheit.«

315 Unumstrittene Theonyme sind aus der bereits mehrfach erwähnten Linear B-Seitentafel PY Tn 316 zu erschließen, beispielsweise *di-we*, *e-ra*, *e-ma-a₂*; zur Tafel s. Palaima 1999. s. auch Anm. 289. 291. 295. 302.

316 Aufgrund der Palmblatt-Tafel KH Gq 5 aus Chania ist der Name Dionysos mittlerweile eindeutig als bereits spätbronzezeitliches Theonym zu identifizieren, da er dort im Kontext von Honig-Opfergaben an ein Zeusheiligtum genannt wird, s. Hallager – Vlasaki 1997, 171–174.

317 PY Fn 187, vgl. auch Anm. 291, s. generell de Fidio 1977.

318 s. Anm. 302.

mit der Ebene von Argos vergleichbare Dichte an palatialen Burgsiedlungen festgestellt werden, die im Palast von Pylos gefundene Keramik weist im Vergleich zu jener der argivischen Zentren weitaus weniger figürlich bemalte Gefäße auf³¹⁹ und auch die Importobjekte lassen auf geringere Kontakte zum vorderasiatischen Raum schließen³²⁰. Aufgrund der fehlenden Texte ist über die Organisationsstruktur innerhalb der Argolis viel weniger bekannt, wenn auch anhand der existierenden Belege auf gleiche Verwaltungsstrukturen geschlossen werden kann. Der von der modernen Stadt überbaute und deshalb nur ausschnittsweise erforschte mykenische Palast von Theben wäre in dieser Hinsicht ein besseres Vergleichsobjekt, da Böötien in der späten Palastzeit eher als Pylos zu den mykenischen Kernregionen zu rechnen ist³²¹.

Neben der chronologischen Differenz³²² erweist sich, wie bereits angesprochen, auch der unterschiedliche Adressat der Quellen als Problem: Die Diskrepanz im Inhalt zwischen den Schrift- und Bildquellen begründet sich aus der jeweils unterschiedlichen Intention, besonders bei den bildlichen Darstellungen ist sie aber auch auf die Brechung minoischer Bildtraditionen im helladischen Kontext zurückzuführen. Da die erhaltenen Texte durchweg aus der Verwaltungstätigkeit des Palastes resultieren, sind sie zwar offiziell, aber hinsichtlich exegetischer Fragen zu Glaubensinhalten ephemere – ihr Adressat ist allein die eigene Verwaltung. Werden die Bildquellen je nach dem Träger der Darstellung in eine monumentale Repräsentation oder ein kleines Statussymbol geschieden, wenden sich die großen Freskenbilder mit religiöser Thematik nur an eine Gesellschaftsschicht, die Zugang zum Inneren des Palastes hatte, die Siegelbilder hingegen aufgrund ihrer minimalen Größe nur an den Personenkreis im nahen Umfeld des Siegelträgers³²³ – auch hier ist kein gesellschaftlich repräsentativer Querschnitt erfasst. Im Hinblick auf das Auftreten von mykenischen Terrakotta-Figurinen in so unterschiedlichen Befundkategorien wie Haus, Grab und Heiligtum wird deshalb oft postuliert, sie seien populäre Darstellungen und in allen Gesellschaftsschichten verbreitete Objekte rituell-religiöser Praktiken gewesen. Betreffs der Frage, an welche Adressaten sich die Figurinen richteten und ob sie Alltagskunst waren, zeichnet sich für den Beginn der Figurinenverwendung auf dem Festland bereits ab, dass die ersten mykenischen Figurinen weder in ärmlich ausgestatteten Grabkontexten zutage gekommen sind noch sich als Alltagskunst charakterisieren lassen.

Erst seit der Palastzeit wird religiös-rituelles Verhalten im Siedlungskontext verstärkt sichtbar und kann aufgrund der erhaltenen Bodenbefunde archäologisch untersucht werden. Im Mittelpunkt der Betrachtungen stehen dabei die bereits erwähnten Siedlungsheiligtümer: Während der frühen SH III B-Zeit wird sukzessive das Kultzentrum in Mykene errichtet³²⁴, welches – der Argumentation Gabriele Albers folgend – wohl zeitweise als regionales Kultzentrum gelten darf³²⁵. Ebenfalls in den Zeitabschnitt fällt die Errichtung des sogenannten Westschreines in Phylakopi auf Melos³²⁶ und auch der Raum A der Sied-

319 s. Jung 2006d, 407 f.

320 Trotz der Nennung von kleinasiatischen Frauengruppen in den pylischen Linear B-Tafeln, die in der Textilherstellung tätig waren, sind im Palastschutt von Pylos weniger Orientalia als in Theben und Mykene zutage gekommen; zu den kleinasiatischen Namen s. Killen 2006, 91; Olsen 2014, 95–100. 109–113.

321 s. beispielsweise zu den thebanischen Elfenbeinwerkstätten, die im Umfang der Elfenbeinverarbeitung in Mykene in nichts nachgestanden haben dürften, Aravantinos 2000.

322 Besonders deutlich von Rehak 1995a, 116 formuliert, m. E. aber nicht gänzlich korrekt (s. zum vergleichsweise späten Auftreten rundplastischer Elfenbeinfiguren, wahrscheinlich erst in der frühen SH III B-Zeit, Anm. 132): »By the time of the surviving mainland Linear B tablets (LH III B:1–2) there is little indication that the Mycenaeans are carving figural ivories or hard-stone seals, working in faience, or producing stone or metal vessels; almost all these objects still in circulation at the end of the Mycenaean age seem to have been heirlooms. [...]

The world of Minoan-Mycenaean art and the world of Linear B tablets are not only distinct: they are chronologically exclusive.« Zu einer eigenständigen mykenischen Steingefäßproduktion noch während der Phase SH III B1 s. aber die Belege aus dem Haus der Schilde (sowie dem Haus der Sphingen) außerhalb der Zitadelle von Mykene, Bevan 2007, 163–165 und die Belege für potenzielle Lapis lacedaimonius-Verarbeitung aus Bau XI in der Unterburg von Tiryns, Maran 2008, 53. 90 f.; Brysbaert – Veters 2010, 31. 41 Tab. 1; Brysbaert – Veters 2013, 198 f. TN 183, TN 858, TN 860; Brysbaert – Veters 2015, 164. 167 Abb. 4.

323 s. aber die weiterführenden Überlegungen von Ulrich Thaler, Thaler – Veters 2018, 493.

324 Vgl. Anm. 65. 248; zu einem etwas früheren Baubeginn s. mittlerweile Wardle 2015, 581–583.

325 Albers 2001; Albers 2004. s. jedoch einschränkend Veters – Weilhartner 2017, 62 mit Anm. 226. 227.

326 Vgl. Anm. 250.

lung Agios Konstantinos auf Methana mit seinem steinernen Stufenpodest und den darauf liegenden Figurinen von Boviden, Reitergespannen und anderen Komposit-Terrakotten datiert in diese Phase³²⁷.

Archäologisch schwer zu fassen sind hypäthrale Kultstätten: Während der Palastzeit sind sie jedoch weiterhin auf dem Kynortion-Hügel³²⁸ und dem Berg Lykaion³²⁹, wahrscheinlich im späteren Aphaia-Heiligtum auf Ägina³³⁰ sowie auf dem Arachnaion-Berg in der Argolis³³¹ und in Agia Triada/Klenies in der Korinthia³³², wohl aber nicht in Delphi³³³ belegt. Die vier erstgenannten Plätze sind offensichtlich in keinen Siedlungskontext eingebunden³³⁴.

Während in epigraphischer Hinsicht vielfache Hinweise zu den späten palatialen Heiligtümern aus den festländischen Linear B-Texten erschlossen werden können, lassen sich aufgrund der Befundsituation archäologisch eher begrenzte Aussagen zu den jüngsten palastzeitlichen Kultstätten in Siedlungen treffen – neben den Befunden in der Unterburg von Tiryns, deren Kontexte im Weiteren ausführlich diskutiert werden, besteht in der Forschung kein Konsens über den Status beispielsweise des West-Areals in Midea³³⁵, des Raumes 93 im Palast von Ano Englianos/Pylos³³⁶ und der Umgebung des Megarons im thessalischen Dimini/Iolkos³³⁷.

Lenkt man den Blick wieder grundsätzlich auf das Auftreten und die Verteilung der hier untersuchten Gattung der Terrakotta-Figurinen, kann für die ausgehende Palastzeit folgendes Bild skizziert werden: Das Gros der tönernen Kleinplastik wurde bislang in der Argolis gefunden, während Figurinen im messenischen Pylos gegen Ende der SH III B-Zeit nach dem jetzigen Fundmuster, das sich aufgrund der Grabungssituation vor allem auf den Palast erstreckt, vergleichsweise selten belegt sind. Obwohl in Nichoria über 100 Terrakottenfragmente während der intensiven Siedlungsgrabungen zutage kamen³³⁸,

327 Konsolaki 1995; Konsolaki-Giannopoulou 1999; Konsolaki-Giannopoulou 2001; Konsolaki-Giannopoulou 2002; Konsolaki-Giannopoulou 2003c; Konsolaki-Giannopoulou 2004, 61, 73; Konsolaki-Giannopoulou 2016a, 49 liefert nur eine allgemeine Datierung in die Zeit von SH III A–B. Bislang ist die Keramik aus Agios Konstantinos noch nicht umfassend vorgelegt worden, es ist aber von einem Baubeginn des Heiligtums in der Phase SH III A2 gemäß der Keramik aus dem sogenannten Megaron auszugehen, Konsolaki-Giannopoulou 2004, 74. Die Figurinen aus Agios Konstantinos werden von Eleni Konsolaki-Giannopoulou 2003c stilistisch überwiegend in die Zeit von SH III A2–B1 eingeordnet; jüngstes Exemplar ist m. E. die einzige Frauenterrakotte aus Raum A, eine Psi-Figurine mit hohlgeformtem Standfuß, Konsolaki-Giannopoulou 2016a, Taf. 21 b (Museum Piräus Inv.-Nr. MII 5609, die sich stilistisch gut mit einigen Terrakotten aus Tiryns vergleichen lässt (DB-Nr. 84, DB-Nr. 326, DB-Nr. 1272, DB-Nr. 1693, DB-Nr. 2901, DB-Nr. 3113, DB-Nr. 3226, DB-Nr. 3230), wobei die beste Parallele, die Figurine DB-Nr. 1693, aus der Kammergrabnekropole am Prophitis Elias stammt.

328 Peppa-Papaioannou 1985, 22 f.

329 s. Romano – Voyatzis 2014, 582, 590, 631 f.

330 Pilafidis-Williams 1998, 1–4, 158 f. Allerdings zeigt der Fund einer großen scheibengedrehten Figur innerhalb von Siedlungsstrukturen auf der Spitze des Oros-Berges, s. Pilafidis-Williams 1995, dass abgelegene Örtlichkeiten genauestens nach ephemeren Siedlungsspuren untersucht werden müssen, bevor sie als Kultstätten unter freiem Himmel charakterisiert werden.

331 Psychoyos – Karatzikos 2016.

332 Karo 1913, 116 zu den von A. Frickenhaus durchgeführten Untersuchungen; Kilian 1990c, 185–190. Wie Wright 1994, 71 Anm. 124 richtigstellt, ist der Fundort näher am modernen Ort Agios Vassilios als an Klenies gelegen, er befindet sich aber in der Chora des klassisch-antiken Kleonai.

333 Demangel 1926, 13–28 Abb. 16–33; Müller 1992, 475–481 (zu den Funden aus dem Areal des späteren Apollon-Heiligtums, in

dessen Nähe jedoch mykenische Siedlungsreste zutage kamen), 481–486 (zu den Funden aus dem jüngeren Athena-Heiligtum, von denen Sylvie Müller annimmt, dass sie zu einem späteren Zeitpunkt aus den mykenischen Kammergräbern der Gegend entwendet und bei der Anlage des eisenzeitlichen Tempels niedergelegt wurden). Zu weiteren Belegen s. Eder 2016, wobei m. E. die Indizien für eindeutige hypäthrale Kultstätten auf dem Oros-Berg in Ägina und dem Prophitis Elias in der Südargolis dürftig sind. Zudem ist Agios Konstantinos wahrscheinlich ein größerer Heiligtumskomplex, vgl. Konsolaki-Giannopoulou 2004, aber definitiv kein Freilichtheiligtum.

334 Kontra Kilian 1992, 24, der in Freilichtheiligtümern vor allem ein Merkmal der Nachpalastzeit sieht.

335 Zu Midea West vgl. Demakopoulou – Divari-Valakou 2001; zu Raum XI vgl. Demakopoulou u. a. 2005, 11, 17. Das von Gisela Walberg 2007, 196 f. Plan 3 postulierte Kultareal, welches in den Räumen R I, III, VIII, XXXII, XIII auf der Terrasse 9 östlich und nordöstlich des Megarons lokalisiert wird, lässt sich ebenfalls nur schwer fassen. m. E. kann der elliptische Herd in Raum R XXXII nicht mit über mehrere Straten verteilten Funden eines dreibeinigen Opferaltärs aus Terrakotta in Raum R VIII, dem Fragment einer naturalistischen Figurine und einer mit Vögeln, Äxten und Kulthörnern bemalten Bügelkanne sowie angeblich dem Halsfragment einer großen, scheibengedrehten Figur und dem Rumpf eines scheibengedrehten Terrakottastieres verbunden und als klaren Hinweis auf ein Kultareal gewertet werden.

336 s. z. B. Hägg 1968, 42; Lupack 1999, 28–30; Montecchi 2006, 163–168; dagegen Bendall 2003, 184–186, 226.

337 Adrymi-Sismani 2004/2005, 37, 52 zu einer Kultstätte im Bereich des Megaron B; Adrymi-Sismani 1996, 1304 zu einem >Hausschrein< in Haus K.

338 Hughes-Brock 1992. Interessanterweise stammt die Mehrzahl der in Nichoria gefundenen Terrakotten aus der Proto- und frühen Palastzeit (den Abschnitten SH II B bis SH III A/Übergang SH III B). Möglicherweise lässt sich daran ein Phänomen

fällt diese Fundmenge im Vergleich zur Argolis immer noch gering aus, – insbesondere wenn in Nichoria tatsächlich die Hauptstadt der jenseitigen Provinz des pyliischen Reiches gefasst werden kann³³⁹. Zahlreichere Funde von Terrakotta-Figurinen sind aus den mykenischen Kernregionen Attika³⁴⁰ und Bötien verzeichnet, bei Letzterer insbesondere in Theben³⁴¹. Eine Quantifizierung des Figurinenaufkommens unterschiedlicher Regionen ist beim jetzigen Publikationsstand weiterhin schwierig³⁴², tendenziell lässt sich aber beobachten, dass die Fundmenge an Terrakottenfragmenten besonders in Mykene³⁴³, Tiryns und Midea³⁴⁴ aus den Schichten zu Ende der Palastzeit überproportional hoch ist. Wenn aufgrund des Figurinenaufkommens auf den Fokus religiös-ritueller Handlungen geschlossen werden kann, verschiebt sich dieser spätestens in der ausgehenden Palastzeit von den Gräbern auf den Siedlungsbereich, wobei sich der Trend in der Nachpalastzeit noch zu verstärken scheint.

Werden Kultgebaren während der mykenischen Zeit unter einem gesellschaftsstrukturellen Aspekt betrachtet, steht zu Beginn die Entstehung und Etablierung einer palatialen Elite, welche bis zum Ende der Palastzeit bestand. Diese Gesellschaftsform ist abzugrenzen von den Eliten der Nachpalastzeit, die sich unter veränderten sozioökonomischen Bedingungen neu formieren und durch eine fehlende >Staatlichkeit< auszeichnen³⁴⁵. Als größtes Problem bei der Rekonstruktion des Verhältnisses von religiös-

für ganz Messenien ablesen, welches ich bereits bei der Auswertung der Linear B-Texte quellenkritisch angesprochen hatte: Während die Region zu Beginn der mykenischen Kulturentwicklung >federführend< Einflüsse von Kreta auf das Festland vermittelte, scheint sie im Hinblick auf kulturelle Innovationen und politischen Hegemonialcharakter im Laufe der Palastzeit immer stärker von Bötien und insbesondere der Argolis verdrängt worden zu sein. Die mykenischen Figurinen aus dem palatialen Zentrum Agios Vasileios in Lakonien sind bislang unpubliziert, s. zu dem Fundplatz Aravantinos – Vasilogamvrou 2012; Kardamaki 2017; Vasilogamvrou 2018.

339 Die neuen Figurinenfunde aus Iklaina können hier nicht berücksichtigt werden, da sie noch nicht umfassend vorgelegt wurden; s. bislang Cosmopoulos 2015a, 44 sowie Erwähnungen von Figurinenfunden aus dem New Plot Area bei Cosmopoulos 2016a, 12–14. Allerdings sind fünf dieser Figurinenfragmente bei Cosmopoulos 2018, 118–120; 130 Abb. 15 publiziert: Es handelt sich dabei um das Oberkörperfragment von einer Phi-Figurine aus dem SH III A2-zeitlichen Raum N.2, die zusammen mit einer zweiten Phi- sowie weiteren Terrakotten im Raum gefunden wurde, s. Cosmopoulos 2018, 118. 130 Abb. 15, 1; neben anderen Terrakottenbruchstücken einen aufgrund des kleinen, oben kreuzschraffierten Polos, der applizierten Augen sowie des langen Halses wohl schon späten, d. h. nicht mehr kanonisch palastzeitlichen, Poloskopfes aus Raum M.1 oder M.2, die in die Phase SH III B2 datiert werden, s. Cosmopoulos 2018, 119 f.; 130 Abb. 15, 2; eine fragmentarische Figurine des Typus Phi oder des Übergangstypus mit plastisch auf der Brust applizierten Armen aus dem SH III A2-zeitlichen Raum M.3, Cosmopoulos 2018, 120. 130 Abb. 15, 3, vgl. ungefähr DB-Nr. 2418 aus der nördlichen Syrinx; eine späte, aber wahrscheinlich noch kanonische Psi-Terrakotte aus dem nicht explizit datierten Verfallsschutt des Raumes M.4, s. Cosmopoulos 2018, 120. 130 Abb. 15, 4, die zusammen mit anderen Figurinen und einem Konulus oder Wirtel zutage kam; sowie schließlich das Kopffragment einer wohl schiebengedrehten kleinen Figur mit plastisch appliziertem Halsband aus dem östlich des Gebäude M gelegenen Hof, s. Cosmopoulos 2018, 130 Abb. 15, 5. Der Hof weist vier Straten auf; in der obersten (Zerstörungs-) Schicht wurde das Fragment einer Phi-Figurine gefunden. Unklar ist, ob es sich bei einem im Text erwähnten anthropomorphen Fragment aus der zweitobersten Schicht um

den Kopf der kleinen Figur handelt; zur Lage von Raum N.2 und den Räumen M.1, M.2, M.3 und M.4 s. Cosmopoulos 2018, 110 Abb. 1; 116 Abb. 3; 127 Abb. 11, zur Lage des Hofes östlich von Gebäude M s. zusätzlich Cosmopoulos 2018, 128 Abb. 13.

340 Vgl. besonders die mykenischen Terrakotten im Schutt der Athener Akropolis, s. Demakopoulou 1970, 174; Gauß 2000, 171. 183 Abb. 1. 15. 16; 184 Abb. 2, 1–3; 189 Abb. 8, 5; Guggisberg 1996, 67 f. Kat.-Nr. 208–210; Kilian 1992, 24 Anm. 163; Nicholls 1970, 9 f. Taf. 3b–c (nach S. 26). Die vollständige Publikation der zahlreichen Figurinenfragmente aus dem mykenischen Brunnen-gang der Akropolis wird voraussichtlich durch Walter Gauß erfolgen. Zu Figurinenfunden aus Attika vgl. auch Benzi 1975, 145 Anm. 2.

341 Zu den Siedlungsfunden aus Theben s. bislang nur Symeonoglou 1973, Taf. 15, 14; 16 (ohne Zahl); 17, 3; 25, 33; Demakopoulou 1974, 168 mit Abb. 8. Die neueren Funde, die Athina Papadaki bearbeitet, sind noch unpubliziert.

342 Zur regionalen Verteilung palastzeitlicher (und nachpalastzeitlicher) Figurinen vgl. Cavanagh 1998, 113 und die Zusammenstellung bis dato bekannter Kontexte mit Terrakottenfunden bei Tzonou-Herbst 2002, 162–195; s. auch Tzonou-Herbst 2009.

343 Unter den 176 von Tzonou-Herbst untersuchten Kontexten aus allen Siedlungsarealen Mykenes, vgl. Tzonou-Herbst 2002, 281 Tab. 11, sind 44 Befunde in die SH III B2-Zeit zu datieren. Betrachtet man zudem die Zahl von 47 SH III C Früh-zeitlichen Kontexten, in denen vermutlich noch ein großer Anteil an Figurinenfunden aus dem palatialen Zerstörungsschutt enthalten ist, wird die Dominanz der Siedlungsbefunde mit Figurinen gegen Ende der Palastzeit besonders deutlich.

344 Vgl. z. B. allein die zwischen 1983 und 1999 gefundenen 175 Figurinenfragmente aus dem Umfeld des Westtores in Midea, Demakopoulou – Divari-Valakou 2001, Taf. 49 c (Tab.). Aufgrund der fortlaufenden Grabungen sind in den letzten Jahren weitere Dutzende Figurinenfragmente aus Midea zu verzeichnen.

345 Zu nachpalastzeitlichen Eliten s. grundlegend Deger-Jalkotzy 1991a, 55–58. 61–66; Deger-Jalkotzy 1991b, 146–148; Deger-Jalkotzy 1994, 14–16; Deger-Jalkotzy 1995, 375–377; Deger-Jalkotzy 1998, 124 f.; Deger-Jalkotzy 2002, 53. 58–62. 66; außerdem im Hinblick auf Tiryns Maran 2001b, bes. 120 f.; Maran 2006, 141–144; Mühlenbruch 2013, 269–273; Stockhammer 2008a, bes. 301–310. Vgl. auch generell Rutter 1992.

rituellen Handlungen und verschiedenen sozialen Schichten nach dem Zusammenbruch der Paläste erweist sich, dass als Quellen nur noch Bodenbefunde und sehr viel eingeschränkter als in der Palastzeit Bildträger hinzugezogen werden können. Dabei drängen sich gleich mehrere Fragen im Hinblick auf die für die Palastzeit allein aus den Schriftquellen erschlossenen Gegebenheiten auf: Inwieweit führt der Niedergang protostaatlich-hierarchischer Strukturen zu einer Auflösung der Kultverwaltung³⁴⁶, was passiert mit dem Wegfall des *wanaks* im Kult, inwiefern verändern sich religiöse Praktiken und werden dadurch vielleicht auch bestimmte Gesellschaftsstrukturen beeinflusst?

Folgte man Joseph Marans Thesen zur Herrschaftsideologie in der Nachpalastzeit³⁴⁷, wäre eine strikte Trennung zwischen Kultbauten und den Stätten elitärer Selbstrepräsentation zu beobachten und Darstellungen mit religiösem Inhalt seien nicht mehr als Mittel höchster gesellschaftlicher Legitimation eingesetzt worden³⁴⁸. In ähnlicher Weise hat sich auch Kilian für stärker kommunal ausgerichtete Kultstätten und dem jeweiligen Individuum unmittelbarer erfahrbare Ritualpraxis ausgesprochen³⁴⁹. Eine solche Divergenz von religiös-rituellen Praktiken und elitärer Statussymbolik müsste sich in den Bodenbefunden niederschlagen und auch in den Fundmustern der Figurinen widerspiegeln: Kommt es mit dem Wegfall der obersten Palastelite zu einer breiteren gesellschaftlichen Basis bei den Kulthandlungen und wird die Verwendung von Terrakotten dadurch stärker in kommunale Kultpraktiken eingebunden?

Trotz eingeschränkter Quellengattungen weist die archäologische Untersuchung der nachpalatialen Verhältnisse einen großen Vorteil auf³⁵⁰: Die Bodenbefunde des SH III C-zeitlichen Kulturabschnittes haben zahlreiche Hinweise zu festen Kultstätten inner- und außerhalb des Siedlungssektors erbracht: So ist für Tiryns von einer Abfolge von Kultbauten in der Unterburg fast während der gesamten Dauer der Nachpalastzeit auszugehen³⁵¹, gegen Ende der Spätbronzezeit ist auch in Asine eine Kultstätte im Siedlungskontext nachweisbar³⁵² und das palastzeitliche Heiligtum in Phylakopi wird in veränderter architektonischer Form weiterbenutzt³⁵³. Augenscheinlich lassen sich hypäthrale Kultstätten auf dem Festland vermehrt belegen; ob sie in der Nachpalastzeit tatsächlich häufiger auftreten oder dies nur die bisherige Befundsituation suggeriert, ist schwierig zu klären: Beispielsweise ist zwar an den beiden bekanntesten Plätzen, dem phokischen Kalapodi³⁵⁴ und dem lakonischen Amyklaion³⁵⁵, eine Einbindung der Funde in spätbronzezeitliche Siedlungskontexte bislang nicht dokumentiert, lässt sich aber nicht

346 Wie es beispielsweise für das minoische Kreta von Marinatos 1995, 47 postuliert wurde: »In the post-palatial period the major break in Minoan religion was not in the gods but in the way the ritual was carried out. No longer was there an emphasis on performance and impersonation. Instead, crude but striking-looking cult images became the focus of the cult. Ritual was not completely controlled by the rulers; there emerged modest town-shrines.«

347 s. Maran 2006, 144: »But even in Tiryns there is no evidence that rulership was accompanied with the divine connotation of the wanax. Instead, the weaker position of the rulers of the twelfth century BC necessitated the separation of the religious sphere from profane power. While the post-palatial ruler undoubtedly had priestly functions, he was not able to control religion in the way the wanax could. Therefore, the imposing buildings were stripped of religious iconography and symbols which had characterised them in palatial times. From then on these religious elements remained confined to specific cultic contexts and most ritual activities were carried out in cult buildings or hypaethral altars. In this way, the basis for the emergence of temples separate from the seats of power was created. At the same time the megaron underwent a shift in significance from a residence of a specific dynasty to a communal building. This process made it possible that in a next step, some time during the transition from the Bronze to the Iron Age, this architectural

type, which was formally reserved to the ruler, was transformed into a temple.«

348 Maran 2006, 142: »While the ideological justification for palatial rulership necessitated a direct linkage between the religiously motivated programmes of fresco painting and the palaces, it is doubtful that the post-palatial rulers had the power to focus the religious iconography on themselves. Accordingly, in LH IIIC a much sharper line of division was drawn between sacred and profane power than in LH IIIB, and this led to fresco painting being restricted to specific cult buildings.«

349 s. Kilian 1992, 22. 24 f. zu größerer zugänglicher Fläche in Form von Höfen oder Freilicht-Kultstätten.

350 Vgl. auch Rutter 1992, 62 zu den eingeschränkten Bildquellen.

351 Vgl. Anm. 251. Auch Teile des Kultzentrums von Mykene überdauern die Zerstörungen am Ende der Palastzeit und werden in geringerem Umfang bis in die Phase SH III C Mitte weitergenutzt, s. Albers 1994, 51 f.; French – Taylour 2007, 4 Tab. 1.

352 Frödin – Persson 1938, 308–310; Hägg 1981b; Albers 1994, 112–115.

353 Zur nachpalatialen Nutzung des in mittelminoischer Zeit angelegten Heiligtums von Agia Irini auf Keos vgl. Albers 1994, 117 f.; Caskey 2009.

354 Felsch 1981 und Felsch 2001.

355 Demakopoulou 1982.

völlig ausschließen³⁵⁶, da die jüngeren, klassisch-antiken Installationen bzw. Tempel eine Freilegung ungestörter mykenischer Befunde und vielleicht existierender Siedlungsreste auf größerer Fläche verhindern. Betrachtet man regionale Verbreitungsmuster der Figurinen während der Nachpalastzeit, so können anhand der Fundkonzentrationen von Terrakotten neue Zentren in der vormaligen >Peripherie< identifiziert werden: In Mittelgriechenland ist in den Landschaften Phokis und Lokris mit Kalapodi³⁵⁷, der Kammergrabnekropole Elateia³⁵⁸ und Livanates/Kynos³⁵⁹ sowie auf der Insel Euböa mit Lefkandi³⁶⁰ ein zahlreicheres Auftreten der Terrakottaplastik als noch zur Palastzeit bezeugt, auf der Westpeloponnes sind die Figurinen aus der Höhengiedlung Aigeira in Achaia³⁶¹ sowie die Funde großer, scheibengedrehter Figuren in der Landschaft Elis³⁶² zumindest besser publiziert als palastzeitliche Fundensembles dieser Gattung.

Da bislang die Figurinen-Typen der SH III C-Zeit und die Befundkategorien – mit Ausnahme der Kultstätten –, in denen Terrakotten auftreten, kaum übergreifend und präzise analysiert wurden³⁶³, und weil sich auch Veränderungen der Figurinenverteilungen im überregionalen Gefüge auf dem Festland abzeichnen, verspricht die genauere Untersuchung der nachpalastzeitlichen Verhältnisse besonders lohnenswert zu sein.

Gegen Ende der mykenischen Zeit verschwinden vor allem weibliche Figurinen auf dem Festland; ein Fortbestehen der kleinformatigen Frauenterrakotten bis in die frühe Eisenzeit³⁶⁴ und sogar eine Neubelebung der Terrakotta-Kleinplastik kann aber auf Kreta³⁶⁵ und insbesondere auf Zypern³⁶⁶ beobachtet werden. Am besten ist das Weiterleben großer scheibengedrehter Figuren, die in den jüngeren Kontexten wahrscheinlich neben ihrer Votivfunktion auch als frühe Kultbilder in den Heiligtümern verwendet wurden³⁶⁷, bislang auf Zypern bezeugt³⁶⁸. In Anbetracht der unterschiedlichen Entwicklungslinien der tönernen Kleinplastik in den drei Großregionen des östlichen Mittelmeerraumes – griechisches Festland, Kreta und Zypern – am Umbruch zwischen Bronze- und Eisenzeit³⁶⁹ werfen derartige Tendenzen

356 Zu spätbronzezeitlichen Architekturresten, vermutlich eines Schreines, in Kalapodi s. Felsch 2001, 194; Niemeier 2016, 7 f. Farbtaf. 1 b datiert den Beginn eines aus Kalksteinblöcken gebauten Schreines unter dem historischen Südtempel bereits in die Phase SH III A1. Dieser Schrein wird anscheinend in der Phase SH III A2 zerstört und vor dem SH III B1-zeitlichen Wiederaufbau möglicherweise ein Gründungsoffer in Form von Perlen und mindestens 27 Siegeln auf der Zerstörungsschicht niedergelegt, s. Niemeier 2016, 9. Während der gesamten Phase SH III B scheint der sogenannte Südtempel 2 als Kultstätte verwendet worden zu sein, s. Niemeier 2016, 8–10 Farbtaf. 2 a. Diesem Gebäude wird auch das vermeintliche Standfußfragment einer großen, scheibengedrehten Figur zugeschrieben, Niemeier 2016, Taf. 4, 1, welches aber mit seinen zwei erhaltenen horizontalen Bändern und der anscheinend relativ groben Machart auch Teil eines Gefäßständers sein könnte. Zu frühmykenischen Siedlungsresten an der Südostseite des Amyklaion-Hügels s. Demakopoulou 1985, 31.

357 Niemeier 2016, 10 f.

358 Alram-Stern 1999.

359 Die dortigen Figurinenfunde sind größtenteils unpubliziert, s. bislang Dakoronia – Bougia 1999, 22 Abb. rechts unten; 23 Abb. rechts oben; sie werden von Phanouria Dakoronia und Eva Alram-Stern bearbeitet; s. bislang Alram-Stern 2016.

360 French 2006.

361 Alram-Stern 2006; Alram-Stern 2007.

362 Zu diesen m. E. SH III C-zeitlichen, im Habitus eher kretischen als mykenischen Typen ähnelnden Figuren aus der Gegend von Olympia s. Themelis 1969.

363 Zu Siedlungsfunden von Terrakotten der Nachpalastzeit s. vor allem Alram-Stern 2006 (Aigeira); French 2011 (Mykene – Citadel House Area) und French 2006 sowie Thurston 2016 (Lefkandi); zu Figurinen in Grabkontexten vgl. weiterhin Iakovidis 1969b, 265–272 und Alram-Stern 1999, 216–222.

364 s. zusammenfassend Averett 2007.

365 Zur früheisenzeitlichen kretischen Terrakottaplastik s. Nicholls 1970, 4–6; zur subminoischen bis dädalischen Terrakottaplastik s. Rethemiotakis 1998, 87–95 und zuletzt die Beiträge in Pautasso – Pilz 2016.

366 Zu den zyprischen früheisenzeitlichen Figurinen s. Nicolaou 1979, 250–252; Karageorghis 1993, 58–61; 82–86, Taf. 27, 36, 37; Averett 2015, 5–11 (Masken); Zeman-Wiśniewska 2013; Zeman-Wiśniewska 2016, 42; Markou 2018, 30 f.

367 Pausanias 7, 22, 9 erwähnt ausdrücklich ein tönernes Kultbild, allerdings sind bislang keine Fundkontexte publiziert, die archäologisch eindeutig eine Verwendung der großen scheibengedrehten Figuren als Kultbilder belegen, weshalb auf diese Funktion meist vorsichtig oder unter Vorbehalt verwiesen wird, s. Nicholls 1970, 21; Moustaka 1993, 166 Anm. 468; als Votivgaben: Jarosch 1994, 94; Kourou 2002, 24–31.

368 s. Kourou 2002, 11 f. Dies gilt mittlerweile aber auch für das griechische Festland; zu früheisenzeitlichen Terrakotta-Statuen s. Nicholls 1970, 12 f. 17 (–19 hinsichtlich der kleinformatigen Bronzetreutik); zum Weiterleben der hohlgeformten Stiere auf Zypern vgl. Nicholls 1970, 9, 21. Zur Kontinuität der hohlgeformten Tierfiguren auf dem griechischen Festland s. besonders Guggisberg 1996.

369 s. hierzu Vettters 2019, 547–560; für das griechische Festland s. auch Livieratou 2011.

weitere Fragen auf: Gibt es bereits in den Kontexten der ausgehenden Bronzezeit Hinweise darauf, warum die weiblichen Figurinen auf dem griechischen Festland für eine gewisse Zeitspanne obsolet werden³⁷⁰ und dann in der Früheisenzeit zwar erneut, aber in anderem Habitus und zahlenmäßig geringer als männliche geometrische Terrakotten, meist im Reitertypus, auftreten?

II.7 Gesellschaftliche Stratifizierung und das Bild der Frau

Fragt man nach dem Stellenwert männlicher Figurinen, muss noch einmal der Bogen zum Beginn der Terrakottenverwendung auf dem Festland geschlagen werden. Gerade die geschlechtsspezifische Auswahl des Menschenbildes ist kurios: Warum verwendet eine aufkeimende männliche Elite in ihrer religiösen Ikonographie hauptsächlich Frauenbilder?

Dass das Schachtgräber-Phänomen in besonderem Maße eine sich formierende Männerhierarchie widerspiegelt und damit einhergehend sozio-politische Umwandlungen, die zu einer stark stratifizierten Gesellschaft führen, ist gemeinhin akzeptiert und lässt sich paradigmatisch anhand zweier Aspekte zeigen: Ideologisch besonders hervorgehoben wird der männliche Krieger³⁷¹; eine kriegerische Repräsentation elitärer Männergruppen ist anhand der Ikonographie vieler Artefakte, die hauptsächlich aus Grabbefunden stammen, evident³⁷². Aber auch die anthropologischen Daten weisen auf eine stärkere Differenzierung zwischen den Geschlechtern³⁷³ und auf vom Rest der Bevölkerung divergierende Lebensumstände, vor allem der in den Schachtgräbern bestatteten adulten Männer³⁷⁴, wie aus den Traumat-Analysen³⁷⁵ an einigen männlichen Skeletten in den Schachtgräbern hervorgeht. Daneben zeugen auch die Untersuchungen zu den Essgewohnheiten dieses Personenkreises davon, dass die dort beigeetzten jungen Männer im kriegstüchtigen Alter vielfältigere und ausgewogenere Nahrung als andere Individuen geringeren Status zu sich nahmen³⁷⁶.

Dass es sich im Gegensatz dazu bei dem Gros der wenig später einsetzenden anthropomorphen Terrakotten um Frauendarstellungen³⁷⁷ handelt, wird bereits aus der Angabe der Brüste bei den meisten menschengestaltigen Typen und der Existenz der Komposit-Terrakotten in Form einer Kourotrophos-Figurine mit Kind auf dem Arm bzw. an der Brust deutlich, die ansonsten den gängigen Typen der anthropomorphen Terrakotten folgen. Auch die Ikonographie des langen, in der Taille gegürteten Gewan-

370 Zur Kontinuität der Tierfigurinen auf dem Festland und im weiteren griechischen Raum s. z. B. für Olympia Heilmeyer 1972, 11; für das Heraion auf Samos Jarosch 1994, 22; für Syme Viannou Muhly 2008; s. auch Lemos 2017 (zu Lefkandi) und allgemein Averett 2007, 121–181.

371 s. Acheson 1999, bes. 98 f.; Voutsaki 1999, 115; Heitz 2008, 12. Vgl. auch Deger-Jalkotzy 1999, 122: »Moreover the ostentation of military prowess was certainly prominent among those factors which shaped the lifestyle, the self-awareness and the corporate identity of those individuals who formed the upper social group(s) and who claimed to political leadership.«

372 Bei den Schachtgräbern in Mykene lässt sich dies besonders gut an den Stelen und den in Niello-Technik verzierten Dolchen und Schwertern zeigen.

373 Vgl. Kilian-Dirlmeier 1986, 186. s. zur Dominanz von Männerbestattungen in den Schachtgräbern von Mykene und Pylos Acheson 1999, Taf. 11 a; vgl. zur komplementären Geschlechtsbestimmung eines Teils der Skelette aus dem Gräberbund B von Mykene per DNA Brown u. a. 2000. Allerdings sind in der spätesten Phase des Gräberbundes B in Mykene mehr Frauen- als Männerbestattungen vorgenommen worden, vgl. Heitz 2008, 12.

374 Vgl. Acheson 1999, Taf. 11 b zum überproportionalen Anteil von Männerbestattungen in den Schachtgräbern, deren Sterbe-

alter in den Zeitabschnitt ihrer größten Kriegstauglichkeit fällt. 375 s. Mylonas 1964b, 6; Angel 1973, 387. 391. 393.

376 s. Angel 1973, 386 f.; Biesel – Angel 1985, bes. 203 Tab. 4 Sp. »Royal Mycenae« (im Vergleich zur Sp. »Late Bronze Mycenaean«); Tzedakis – Martlew 1999, 214 f. 222 f. 226 f.

377 s. generell Hamilton 1996, 285. Senta German konnte anhand der spätbronzezeitlichen ägäischen Siegelbilder zeigen, dass weibliche und männliche Körper im spätminoischen Kreta ikonographisch eindeutig unterschiedlich definiert sind und sich dies auch in der mykenischen Ikonographie fortsetzt, also eine Auffassung vom weiblichen und männlichen Körper und eine Differenzierung der beiden Geschlechter existiert. Daraus resultiert, dass die geschlechtsspezifische Identifizierung einer spätbronzezeitlichen ägäischen Menschendarstellung auch heutzutage einfacher ausfällt: Die Frauenkörper auf den Siegelbildern werden von der Kleidung strategisch ver- bzw. enthüllt; die Kleidung und Pose betont Brüste, Taille und Hüften. Nur der generellen Erscheinung, nicht dem anatomischen Detail wird Rechnung getragen, sekundäre Geschlechtsmerkmale werden akzentuiert, primäre verborgen, und die Körperproportionen der Frauen sind unrealistisch und »barbiepuppenhaft«, s. German 2000, 103. Außerdem lässt sich auch eine geschlechtsspezifische Performanz der Körper bzw. lassen sich normative

des und der nach einiger Zeit einsetzenden kanonischen Kopfbedeckung in Form eines Polos ist für Frauen- und nicht für Männerdarstellungen charakteristisch.

Drei Erklärungsschemata für die Dominanz der Frauenbilder sind denkbar: Die bei weiblichen Terrakotten besonders in prähistorischen Gesellschaften häufig angeführte Erklärung, die Figurinen verkörperten eine ursprüngliche Mutter- und Fruchtbarkeitsgottheit und damit verbundene matriachale Gesellschaftsstruktur, ist sicher falsch³⁷⁸. Anhand der – wenn auch zeitlich später einsetzenden – Linear B-Quellen ist nachweisbar, dass innerhalb des mykenischen Pantheons eine derart umfassend charakterisierte Göttin nicht existierte. Außerdem ist aus ihnen ersichtlich, dass ein Großteil der in den Texten genannten Personen, die wichtige Verwaltungsaufgaben innehatten bzw. betreuten, männlichen Geschlechts war und an der Spitze der hierarchisch gegliederten Palastgesellschaft ein Mann, der *wanaks*, stand. Auch eine zweite Erklärung, die Frauenfigurinen seien ein geschlechtsspezifisches Artefakt, welches in der mykenischen Lebenswelt nur von Frauen und Mädchen verwendet worden wäre, muss aufgrund der Vergesellschaftung von den frühesten auf dem Festland belegten Terrakotten und Männerbestattungen verworfen werden³⁷⁹. Das dritte Erklärungsmodell ist dialektischer: Geht man davon aus, dass die Festschreibung des Frauenbildes in Form schematisierter Frauendarstellungen³⁸⁰ idealisierte Rollenbilder bewirkt, kann über eine Verbreitung und allgemein-gesellschaftlich getragene Akzeptanz solcher Bilder eine Kontrolle über weibliches Verhalten erreicht beziehungsweise dieses normiert werden³⁸¹.

Vorstellungen zum Körperhabitus und zu Bewegungsmodi aus den Siegelbildern ablesen: Nur Frauen werden beim Tanz gezeigt, vgl. German 2000, 104; vgl. zu geschlechtsspezifischen Darstellungen und Rollenbildern auch Veters – Weilhartner 2017, 32–41; Veters – Weilhartner 2018, 551–554.

378 s. dagegen grundsätzlich Ucko 1968, 443; Ucko 1996, 301; s. zur Forschungsgeschichte und feministischen Ansätzen bei Figurinenstudien Hamilton 1996. Vgl. auch Kletter 1996, 74: »Scholars even reconstructed matriarchal societies ruled by women and later suppressed by males, on the basis of the female >mother goddess<. How absurd this is can be seen from the JPFs (Judean Pillar-Figurines); they are all female, but the Bible shows that Judean society was dominated by men. That is, the sex of the small figurines tells us very little about the status of the sexes in ancient societies.« s. auch Hansen 2007, 322, der auf ethnographische Studien verweist, welche die Verwendung von Frauenstatuetten auch in männlichen Übergangsriten belegen oder gar bei der Eisenverarbeitung, welche im interkulturellen Vergleich fast ausschließlich von Männern dominiert wird: »Weibliche Symbolik ist somit kein Beweis für frauenzentrierte Aktivitäten.« Vgl. auch Olsen 1998, 391, die das Konzept einer minoischen Muttergottheit zurückweist, da keinerlei anthropomorphe Mutterdarstellungen aus dem minoischen und nur eine einzige aus dem mykenischen Kreta bekannt sind, also keine Belege für die Verehrung menschlicher oder göttlicher Mutterschaft existieren; zu einer detaillierten Diskussion der ägäischen Kourotrophos-Darstellungen s. Budin 2011, 269–325.

379 Eine eindeutige geschlechtsspezifische Verwendung konnte bislang, trotz anderer Argumentation von Pasternak 2007, 128–130, nicht nachgewiesen werden, s. Tzonou-Herbst 2002, 204–206. Zum Fund einer naturalistischen Frauenfigurine im Oberkörperbereich eines jungen Mannes im Gräberbund von Pylos s. Anm. 99 und bes. Kapitel III.1.1.1.

380 Bei den Darstellungen des anthropomorphen Körpers auf dem griechischen Festland wird besonders in der Glyptik deutlich, dass, obwohl es sich um in minoischer Technik und Ikonographie hergestellte Bilder handelt, eine spezifisch festländische Auswahl in den Bildthemen vorliegt, s. German 2000. Während

des Zeitabschnittes SH I–SH II B, d. h. der Zeit der zweiten Paläste auf Kreta bzw. der Phasen MM III–SM I B oder der Neupalastzeit, zeigt die auf dem Festland gefundene Glyptik weniger anthropomorphe Darstellungen als die gleichzeitigen Siegelbilder Kretas; Frauen werden wie auf Kreta durch eine schmale Taille und große Brüste charakterisiert und tragen üppige Volantröcke; auf dem Festland sind aber vergleichsweise weniger Frauendarstellungen als auf Kreta belegt und die auf den Siegelbildern dargestellten Frauen sind auch mit weitaus weniger Objekten assoziiert als auf den Siegeln, die zeitgleich auf Kreta im Umlauf waren. Frauendarstellungen auf Siegelbildern, die auf dem Festland gefunden wurden, zeigen sie nur mit Tieren, Landschaften oder Kultsymbolen, z. B. der Doppelpax oder Kulthörnern, oder in Performanz- und Präsentations-szenen, in denen die Frauen entweder in totemischer Pose mit antithetischen Tieren, d. h. im Motiv der Herrin der Tiere, oder in Prozessionen oder Kultszenen auftreten. Während der Folgezeit, d. h. der Monopalastzeit bzw. der Zeit der dritten Paläste auf Kreta, die den Phasen SM II–SM III B und somit teilweise der mykenischen Palastzeit entspricht, reduzieren sich die mit weiblichen Personen assoziierten Objekte weiter: Frauen werden in Landschaften oder Architektur und zusammen mit Tieren dargestellt, allerdings nicht mehr mit Waffen noch in Booten. Die Tätigkeiten, bei denen nur Frauen abgebildet sind, können mit jenen der vorausgehenden Phase verglichen werden: Frauen erscheinen alleine oder paarweise, in Präsentationsszenen und interagieren mit anderen Frauen oder beschäftigen sich mit Blumen. Erst zu diesem Zeitpunkt lässt sich in der Glyptik auch auf Kreta das Motiv der Herrin der Tiere belegen, s. German 2000, 101. Darstellungen von Frauen auf Siegeln oder Siegelabdrücken sind in der Monopalastzeit zahlreicher als in der vorherigen Epoche, aber die Darstellungstopoi sind immer noch weniger vielfältig als auf Kreta: fast ausschließlich lassen sich zwei oder drei Frauen, die vor Architektur abgebildet sind, oder die Darstellung als Herrin der Tiere nachweisen, s. German 2000, 102.

381 s. dazu theoretisch, jedoch ohne Bezug auf Geschlechterrollen Bailey 1996, 293 f., s. auch Anm. 389.

Das Bild des Mannes als Krieger formte sich gegen Ende des Mittelhelladikums heraus und stellt, obwohl es sich in der Schachtgräberzeit teilweise der kretischen Ikonographie bediente, in seiner militärischen Ausprägung vor allem ein festländisches Merkmal dar³⁸². Im Gegensatz dazu lässt sich zu jener Zeit noch kein ikonographisch eindeutig festgelegtes Bild der Frau fassen; bildliche Darstellungen von Frauen sind allerdings besonders auf Kreta präsent. Eine Ideologie der männlichen Eliten, die sich über ihre Kriegstüchtigkeit definierten, war also ikonographisch bereits vollständig ausgeformt, als Terrakotten zum ersten Mal auf dem Festland eingesetzt wurden. Sobald sich die männliche Elite auch über (neue) religiöse Rollen definierte, deren Vorbilder im minoischen Kreta lagen, hielt das Frauenbild zwangsweise über die minoische Tradition Einzug auf dem Festland³⁸³.

Deutet man die mykenischen Figurinen als eine stilisierte und abgewandelte Kopie kretischer Vorbilder, ohne auf die Vorstellung einer weitgehenden Einheit einer minoisch-mykenischen Religion³⁸⁴ zu rekurrieren, wird auf diese Weise jedoch abermals nur beschrieben, dass, nicht aber erklärt, wie und warum eine solche Übernahme funktionierte und warum dann nicht auch die auf Kreta existenten männlichen Terrakotten auf dem Festland belegt sind. Folgende Überlegungen können ansatzweise zu einer Klärung beitragen: So ist erstens, wie bereits erwähnt, von einer funktionalen Umdeutung der Terrakotten auf dem Festland auszugehen. Zweitens lassen sich binäre Geschlechterrollen bereits zu Beginn der mykenischen Zeit an folgenden Tatbeständen ablesen: Auch wenn reiche Grablegen von Mädchen und Frauen in den Schachtgräbern bezeugt sind, deuten die Beigaben – keine Waffen, ansonsten neben Keramik- und Metallgefäßen Kosmetikartikel und Trachtschmuck³⁸⁵ wie bei den Männerbestattungen³⁸⁶ – auf ein klar vom Kriegerethos abgesetztes Rollenverständnis³⁸⁷. Außerdem ist die erste Kompositfigurine kurz nach Einsetzen der anthropomorphen Figurinen auf dem Festland die auf Kreta nicht belegte Kourotrophos-Terrakotte³⁸⁸. Das Motiv der Mutterschaft besitzt also nach Aussage der Bildquellen, die sich jedoch auf das Genre der Terrakottaplastik beschränken, in der mykenischen Gesellschaftsideologie einen größeren Stellenwert als in der minoischen und könnte somit eine stärkere Beschränkung der

382 s. jedoch Maran 2011b, 284–287, der glaubhaft darlegt, wie stark dieses mykenische Kriegerbild auf der Rezeption minoischer >Außendarstellung< beruht.

383 Vgl. auch Heitz 2008, 23 f. zu graduellen Bedeutungszunahme der sozialen Stellung von Frauen der Oberschicht und besonders ihrer Verbindung mit Kultobjekten im elitären Grabsektor.

384 So noch Nilsson 1927; dagegen Hägg 1985.

385 Zu Hinweisen auf Spindeln und Spinnutensilien in weiblichen Gräbern sowie besonders auf mit Goldfolie umwickelte Spindeln in Schachtgrab III des Gräbergrundes A von Mykene s. Maran 2011b, 287 f.; zu Grab III s. zuletzt Kontantinidi-Syryridi 2018.

386 s. Kilian-Dirlmeier 1986, bes. 177–188. Einschränkend ist zu bemerken, dass im Gräbergrund B von Mykene u. U. zwei Frauen mit Waffenbeigaben bestattet wurden: Die letzte Bestattung westlich des Skelettes 60 in Grab 8 ist nach anthropologischen Kriterien wahrscheinlich als weiblich zu identifizieren. Entweder an der linken Schulter dieser Beisetzung oder 40 cm über der Sohle des Grabes und deshalb nicht *in situ* kam ein goldener Schwertgriff zutage (widersprüchliche Fundangaben). Mit dem Skelett einer mindestens 35 Jahre alten Frau (θ 63) aus Grab θ war ein Bronzeschwert oder Messer vergesellschaftet (mittlerweile verschollen), s. Rehak 1999, 230 Anm. 31.

387 Dieses zeitgenössische Rollenverständnis erstreckt sich auch auf Kinder: So werden in den Schachtgräbern des Gräbergrundes B von Mykene junge Mädchen mit den gleichen Beigaben wie erwachsene Frauen bestattet, was für ein bereits in der Kindheit festgelegtes, geschlechtsspezifisches Rollenverständnis spricht, vgl. Heitz 2008, 13 f. 17.

388 Vgl. Anm. 104. 105. Olsen 1998, 380 f. betont, dass forschungsgeschichtlich die Rolle der Frau innerhalb der ägäischen spätbronzezeitlichen Gesellschaften oftmals vor allem in der Reproduktion sowie Betreuung von Kindern und auf den häuslichen Bereich beschränkt gesehen wurde, die Bilderwelt aber definitiv Unterschiede in den >Mutter-Kind-Szenen< zwischen dem minoischen Kreta und dem mykenischen Festland zeigt, da Kourotrophos-Szenen nur auf dem Festland belegt sind; zu Überlegungen, dass Mutter-Kind-Beziehungen und andere Aspekte menschlicher Intimität im minoischen Kreta über die Projektionsfläche der Tierdarstellungen abgebildet und nur metaphorisch dargestellt wurden, s. Weilharter 2018. Die einzige Ausnahme bildet die (auch auf Kreta singuläre) kleine scheibengedrehte Figur mit Glockenrock aus einem SM II-zeitlichen Grabkontext in Mavrosplio nahe Knossos, die eine kleinere Figur in den ausgestreckten Armen hält, s. Olsen 1998, 388 f. und Rethemiotakis 1998, 27 Kat.-Nr. 55 Taf. 14 δ; 15 α Abb. 12. 97. Bislang ist keine importierte mykenische Kourotrophos-Figurine aus Kreta bekannt und festländische Kourotrophos-Darstellungen nur im Genre der Terrakotta-Figurinen belegt, vgl. Olsen 1998, 384, wobei dieses Motiv vor allem bei Varianten des Phi-Typus beliebt ist, aber auch bei Psi- und Tau-Figuren auftritt. Mit guten Gründen ist zu vermuten, dass bei dem Motiv eine genuin festländische Schöpfung vorliegt, da am Übergang der Phasen SH II B zu SH III A1 ausgeprägte Kontakte zur einzigen Region im östlichen Mittelmeer mit einer Tradition des Motivs, Zypern, und somit ein zu postulierender starker zyprischer Einfluss auf dem Festland nicht zu verzeichnen sind.

Frau auf den häuslichen Bereich implizieren³⁸⁹. So scheint, begleitend zur zunehmenden Stratifizierung der mykenischen Gesellschaft von der Schachtgräberzeit bis zur Phase der entwickelten Palastkultur³⁹⁰, auch auf beide Geschlechter ein jeweils striktes Rollenverständnis übertragen worden zu sein³⁹¹. Als drittes Argument darf das wahrscheinlich religiös-rituell begründete und aus Kreta entlehnte Herrscherverständnis auf dem Festland gelten, das, wie bereits ausgeführt, spätestens seit der frühen Palastzeit eng mit einer weiblichen Gottheit – wohl der Palastgottheit Potnia – verbunden ist³⁹². Innerhalb der religiösen Sphäre ist also auf dem griechischen Festland unter veränderten gesellschaftlichen Voraussetzungen ein ikonographisch minoisch >vorgeprägtes< göttliches Frauenbild transformiert worden. Eine vorerst nicht bewiesene Erklärung fände dann auch die sukzessive Verbreitung insbesondere der anthropomorphen Frauenfigurinen: Da das Bild einer solchen Göttin auf dem Festland zu Beginn nicht ausgeformt war, könnten, wobei ich einer Hypothese von Bernhard Gladigow folge³⁹³, die ebenfalls der kretischen Bilderwelt entlehnten Figurinen als Medium fungiert haben, sich in immer weiteren Kreisen der Gesellschaft ein Bild dieser weiblichen Gottheit zu machen³⁹⁴. Wenn diese Frauengestalt nun indirekt mit der

389 Vgl. Olsen 1998, 390. Die im Hinblick auf die Terrakotta-plastik entworfene Rekonstruktion der Geschlechterverhältnisse lässt sich mithilfe anderer Bildmedien komplementieren: Auf Kreta zeigt die Bilderwelt weibliche Personen stärker in öffentlichen als in häuslich-privaten Kontexten, s. zu Beispielen aus der Glyptik auch German 2000. Da im Laufe der Zeit die Darstellungstopoi weiblicher Aktivitäten innerhalb der Glyptik reduziert werden, vgl. German 2000, 108, was besonders für die Siegelbilder des Festlandes während der beginnenden mykenischen Palastzeit gilt, sieht German 2000, 103 einen Zusammenhang zwischen dem Überwiegen der Männerdarstellungen und sich etablierenden Machtkonzentrationen auf Kreta während der Neupalastzeit bzw. auf dem Festland während der beginnenden Palastzeit. Da in der minoischen und mykenischen Kunst keine erotischen Darstellungen existieren, wie sie aus dem zeitgleichen Vorderen Orient belegt sind, vgl. Vettters – Weilhartner 2017, 38–40, (s. aber zu einigen Terrakotten aus minoischen Höhenheiligtümern Watrous 1995, 399 und Anm. 44), vermutet German 2000, 107 außerdem, dass in der späbronzezeitlichen Gesellschaft Kretas und des Festlandes offensichtliche sexuelle Akte oder Aktivitäten verpönt waren – zwar kein derartiger Akt, zumindest die offensichtliche Darstellung weiblicher Genitalien sind auf Kreta jedoch bei den wenigen Darstellungen gebärender Frauen belegt, s. z. B. das Rhyton aus Gournia (Rethemiotakis 1998, 20 Kat.-Nr. 10 Taf. 32 γ–δ). Die Schlussfolgerung, dass »the decreased number of female performances in the Third Palace Period suggests that women's sexual or social freedom of expression might have been curtailed at that time«, German 2000, 109, steht im Einklang mit meiner Hypothese, dass besonders mittels der Ikonographie Vorbilder für Frauen geschaffen und weibliches Verhalten auf bestimmte Rollen festgeschrieben wurde. Noch ein weiteres Argument weist in diese Richtung: Im Gegensatz zur weitverbreiteten nackten Frauengestalt der Reliefterrakotten im Vorderen Orient war das tönernerne Frauenbild auf Kreta und auf dem Festland anscheinend bekleidet – mit Ausnahme der Brüste, die jedoch bei den mykenischen Terrakotten in zunehmendem Maße durch den Dekor des Oberkörpers verdeckt wiedergegeben werden. Jenseits einer vereinfachten Deutung des Frauenbildes als Heilige oder Hure ist also ein Unterschied in seiner Konzeption fassbar: Während im Orient der weibliche Körper teilweise erotisch und aktiv dargestellt wird, scheint das Bild des weiblichen Körpers auf dem mykenischen Festland statisch und verhüllt konzeptioniert worden zu sein; eine solche Vorstellung liegt auch dem

Linear B-Logogramm für Frau zugrunde, s. Weilhartner 2012, 288–293.

390 Vgl. Heitz 2008, 30 f.

391 Bei einer solch knappen und zeitlich nicht differenzierten Betrachtung ist keineswegs eine dem Mann völlig untergeordnete, sondern nur anders konzipierte Rolle der Frau impliziert, da die herausgehobene Stellung von weiblichem Kultpersonal epigraphisch bezeugt ist, vgl. die in den Linear B-Tafeln genannte Schlüsselträgerin, s. Anm. 292 und die Priesterin *e-ri-ta*, die laut PY Ep 704.5–6 offensichtlich einen Disput mit dem Damos über Landzuweisungen führt, s. zu beiden Shelmerdine 2016, 619–622. 632, weshalb die Rolle der Frau in der mykenischen Gesellschaft je nach ihrem sozialen Stand differenziert werden muss, vgl. dazu auch Olsen 2014, 252–255; Shelmerdine 2016, 632.

392 s. Maran – Stavrianopoulou 2007, 291 f.

393 Gladigow 1985/1986, 118 bezeichnet Statuetten als »mobiles rundplastisches Götterbild par excellence« und hebt ihre Bedeutung als Medium, das Bild einer Gottheit weit zu verbreiten und allgemein zugänglich zu machen, besonders hervor, vgl. Gladigow 1985/1986, 120: »Andere Möglichkeiten, Bilder von Göttern zu sehen, die nicht als Kultbilder im Lebensbereich vorkamen, sind schon mehrfach berührt worden: Die Streuung von Statuetten geht deutlich über die jeweiligen Kultstätten der Götter hinaus [...]« s. auch Gladigow 1985/1986, 121 zu klassisch-antiken Münzbildern, die Bilder aller Götter in großem Umfang geläufig werden ließen, wodurch sich breite Bevölkerungsteile einer polytheistischen Gesellschaft ein Bild von einer Gottheit machen konnten.

394 Möglicherweise kann also die strukturelle Funktion der weiblichen Figurinen als Propagandamedium verstanden werden: Während die Fresken mit Darstellungen von thronenden weiblichen Gottheiten aufgrund ihrer Anbringung im Inneren des Palastes nur einer bestimmten Gesellschaftsschicht zugänglich waren, ließen sich die kleinformatischen Frauenterrakotten – hier insbesondere der Typus der thronenden Figurine, s. Vettters 2011a – relativ schnell und kostengünstig herstellen sowie gut transportieren, sodass sie ein ideales Medium für die Verbreitung neuer Bild- und damit verbunden Religionskonzeptionen darstellten; vgl. auch Thaler – Vettters 2018 mit ähnlichem Argument hinsichtlich der Wagengespann-Terrakotten. Auch wenn der Begriff >Bildpropaganda< m. E. zutreffend ist, lässt sich für die hier den Figurinen zugemessene Bedeutung auch der weniger wertende Begriff >Massenkommunikationsmittel< verwenden. Unter propagandistisch verstehe ich in diesem Zusammenhang

Herrschaftsrepräsentation verbunden werden kann, transportieren die Figurinen in ihrem Bild die neue Glaubens- und Vorstellungswelt und dienen der Festigung religiös begründeter Vormachtstellungen der Elite.

Stichwortartig lässt sich der vorausgegangene quellenkritische und historische Überblick wie folgt zusammenfassen: Neue festländische Eliten übernehmen am Beginn der Spätbronzezeit partiell religiöse Vorstellungen aus Kreta. Spätestens für die ausgehende Palastzeit ist anhand der Linear B-Tafeln eine enge Bindung von Religion und Elite zu konstatieren. Figurinen sind materieller Ausdruck spezifischer Geisteshaltungen seit Beginn ihres Auftretens auf dem Festland – ihr Einsatz in verschiedensten Kontexten durchdringt mit der Zeit immer weitere gesellschaftliche Kreise bis zum Verschwinden fast aller Terrakottaplastik am Umbruch zur frühen Eisenzeit.

Im Gegensatz zum hier skizzierten Modell wurde für den Vorderen Orient mehrmals festgestellt, dass in bestimmten Umbruchszeiten männliche Terrakotten die weiblichen verdrängen. So wird in frühen Staatengemeinschaften die Rolle der Frau häufig marginalisiert, was in vielen Fällen mit dem Rückgang oder Verschwinden weiblicher Figurinen und dem damit einhergehenden Aufstieg männlicher Terrakotten und Wagenmodelle zusammentrifft³⁹⁵. Meiner Ansicht nach ist die Sonderrolle der mykenischen Frauenfigurinen jedoch genau durch die spezifische historische Konstellation zu erklären³⁹⁶: Als sich die mykenische Elite erstmals auf ihre religiöse Vormachtstellung beruft, greift sie Konzepte aus der minoischen Herrschaftslegitimation auf und propagiert diese sogar im ephemeren Bild, d. h. im fremden Medium der Terrakottaplastik, wobei die Gattung durch die mykenische Selektion der Typen auch funktional transformiert wird. Falls diese Interpretationsansätze zutreffen, stünden sie im Widerspruch zur Auffassung, mykenische Figurinen als ephemere Alltagskunst zu charakterisieren, der zwar ein diffuser religiöser Bedeutungsgehalt zuerkannt wird, mittels derer aber keine gesellschaftspolitisch relevanten Geisteshaltungen verhandelt worden wären.

II.8 Offizielle Religion versus Volkskult

Deshalb muss noch einmal die Charakterisierung der mykenischen Religion differenziert betrachtet werden, welche häufig Interpretationen archäologischer, ikonographischer und in eingeschränkter Hinsicht auch epigraphischer Quellen implizit ist oder offen vertreten wird: Ausgehend von ihren Beobachtungen am archäologischen Material postulierten Robin Hägg³⁹⁷ und in Folge viele weitere Forscher die bereits mehrmals erwähnte Trennung der mykenischen Religion in eine offizielle Sphäre und einen Volkskult³⁹⁸. Hägg konzipiert den populären und offiziellen Kult jeweils als Endpunkte einer Skala, die

das den Terrakotten inhärente weite Verbreitungspotential, möchte aber nicht implizieren, dass diese Verbreitung aktiv von den neuen Eliten gelenkt wurde, sondern hierin eher einen subtilen Nachahmungsprozess breiter Bevölkerungsschichten beim Aneignen einer neuen, religiös konnotierten Artefaktklasse sehen.

395 Vgl. Moorey 2003, 62: »It has already been observed that when there is a male component amongst Near Eastern terracotta repertoires in historic contexts it is at times of major socio-political change, as in third millennium Sumer and Syria. In the previous cases model chariots accompany the males as the appropriate, then new form of transport in war.« Vgl. auch Makowski 2005, 29, der das Verschwinden weiblicher Figurinen in Anatolien während der Mittelbronzezeit als ein Phänomen charakterisiert, das mit der zunehmenden Urbanisierung zu verbinden ist.

396 Und insofern auch mit der gesellschaftspolitischen Rolle zu verbinden, die Moorey 2003, 20 dem Auftreten männlicher Terrakotten in Mesopotamien zuschreibt: »This is a particularly

clear case of terracottas encoding and mediating socio-political change. The new Sumerian elite used these ephemeral popular objects, amongst other symbols, to establish and sustain their position in a generally illiterate society, in ways later more readily associated with writing and public art and, in our time, with the mass media. Significantly, another main concern of new ruling groups, the sanctification of their power by religious endorsement of its legitimacy, is evident at this time on elite objects with restricted circulation. They illustrate the manipulation of symbols to negotiate social and political prestige in seal designs and sculptured reliefs, both fixed to walls and carved on stone bowls.« Mooreys zweite Aussage trifft auch auf das mykenische Festland zu, mit der Ausnahme, dass bei den Fresken mit religiösem Inhalt wiederum die Frauendarstellungen dominieren, vgl. auch Anm. 263.

397 Vgl. Anm. 102.

398 Hägg teilt die mykenische Religion in zwei Straten: die eine Ebene wird als offizieller Kult definiert, die andere als

wahrscheinlich einige Zwischenstufen aufwies. Charakteristisch für ein Ensemble des offiziellen Kultes seien anthropomorphe und zoomorphe Figurinen, Wagengespanne, Miniaturmöbel, Miniaturgefäße, große Tierfiguren, Rhyta und große scheibengedrehte menschengestaltige Figuren³⁹⁹ bzw. die Wand- und Bodenmalereien in den Palästen. An den Plätzen der Volksreligion wären hingegen nur normalformatige Figurinen und ein eingegrenztes Repertoire an Keramikformen des Ess- und Trinkgeschirrs anzutreffen⁴⁰⁰. Hinsichtlich der Kultpraktiken seien Prozessionen⁴⁰¹, die am Kultgebäude ihren Ausgang nehmen und dort wieder enden, das wichtigste oder zumindest ikonographisch am besten fassbare Element der offiziellen Religionsausübung. Allerdings differenziert Hägg nochmals zwischen Staatskult⁴⁰² und offizieller Religion: Die Synopse der palatialen Schriftquellen (die Prozessionen und Abgaben für Bankette bzw. religiöse Feste belegen⁴⁰³) und der Fresken (die Prozessionen und Bankette zeigen) dient Hägg als Basis, Merkmale von Ritualen des Staatskultes zu benennen. Er definiert einen Staatskult hauptsächlich über die Teilnahme der Eliten, die Anwesenheit des Herrschers bzw. die Durchführung der Riten durch ihn⁴⁰⁴. Demzufolge sei dieser Staatskult möglicherweise erst gegen Ende der Palastzeit vollständig ausgeformt, in besonderer Weise auf das Megaron fokussiert und bestünde vor allem in der Ausrichtung von Banketten im Palast und in der Teilnahme bzw. im Präsidium des Herrschers an religiösen Zeremonien⁴⁰⁵. Durch den Zusammenbruch der Palastgesellschaft sei er kurz danach obsolet geworden, während der offizielle Kult in der Nachpalastzeit kontinuierlich weiterlief⁴⁰⁶.

Bei einer entsprechenden qualitativen, nicht jedoch quantitativen Definition bzw. Nomenklatur verschiedener Ebenen der Religionsausübung ergeben sich einige Widersprüche im archäologischen Befund. Hier ist eine solch starre Klassifikation nicht ablesbar⁴⁰⁷: Sind gemäß Hägg Figurinen, Ess- und Trinkgeschirr sowie Miniaturgefäße und Schmuck, insbesondere Perlen, Indikatoren eines populären Kultes entweder im Haus oder im hypäthralen Heiligtum, wirft dies die Frage auf, wodurch sich ein einfacher >Hauskult< von einem kleinen Siedlungsheiligtum unterscheidet⁴⁰⁸. Des Weiteren ist gegen eine pauschale

populärer Kult. Die Ebene des offiziellen Kultes sei mit einem Staatskult gleichzusetzen, dem die Elite verbunden wäre und der viele minoische Elemente beinhaltet. Die Ebene der populären Kultausübung ließe sich in Natur- oder Hausheiligtümern belegen und sei auf fast unveränderte mittelhelladische Wurzeln zurückzuführen; Hägg 1981a, 38.

399 Hägg 1995, 389 beruft sich dabei auf Kilian 1992: »Following Kilian we can ascribe to the level of the official religion the majority of the known Mycenaean cult buildings, such as the Cult Centre of Mycenae and the successive cult buildings in the Unterburg of Tiryns.«

400 Kilian 1990c, 193. 196.

401 Hägg 2001.

402 Hägg 1995, 387 ist sich durchaus bewusst, dass der Begriff >Staatskult< u. U. nicht auf die Gegebenheiten der mykenischen Gesellschaft übertragbar ist, und definiert im Folgenden >Staatskult< nur als »Einbindung/Einflussnahme des Herrschers in/auf die Religion«, was m. E. kein großes Erklärungspotential beinhaltet.

403 s. Deger-Jalkotzy 2006, 29; Weihartner 2013.

404 s. Hägg 1995, 387.

405 Hägg verweist auf die pylischen Wandmalereien mit Darstellungen von Bankettszenen, vgl. Hägg 1995, 389, allerdings nicht auf die Fresken mit Frauenprozessionen, bei denen Gewänder, Gefäße und augenscheinlich auch große scheibengedrehte Figuren mitgeführt werden, s. dazu Kapitel V.4.4.2.5, und die sich auf thronende Frauengestalten als Endpunkt hinbewegen; s. hierzu auch den neuen Rekonstruktionsvorschlag von Berenice Jones zur >Mykenaiak<, Jones 2009. Aus diesem Grunde wird der Widerspruch zwischen der ikonographisch durchwegs weib-

lichen Gestalt auf dem Thron und dem realen, männlichen Throninhaber in seinen Ausführungen auch nicht thematisiert.

406 Hägg 1995, 390: »There, at a Tiryns without a palace, the new elite continued to perform a cult with the same characteristic paraphernalia that had been used in the palatial period.« Vgl. Anm. 348 zu einem Erklärungsversuch, warum Fresken mit religiösem Bildgehalt und damit auch die Ikonographie der thronenden Frauengestalten bzw. Göttinnen in der Nachpalastzeit u. U. nicht mehr als Herrschaftslegitimation genutzt werden konnten.

407 s. z. B. den Kommentar von James Wright zum Auftreten der großen Figuren nicht nur in Palastzentren, sondern auch in Tsoungiza, im Amyklaion und auf Ägina, was der Definition des >Staatskultes< widerspräche, Hägg 1995, 391.

408 Vgl. z. B. Kilian 1981b, 56 mit Verweis auf den allerdings SH III C Spät-zeitlichen Raum 32 des Hauses G in Asine. Seiner Ansicht nach muss die Neuauswertung des Befundes zeigen, ob es sich hier wirklich um ein einfaches Hausheiligtum oder um Kultausübung im öffentlichen Bereich handelt. Neben Belegen für kommunale Kultausübung charakterisiert er anhand der Tirynther Befunde als erster die >häusliche< Verwendung der Figurinen, quasi als Aspekt der populären Religion, wie sie ihm zufolge in den Gräbern oder nach Hägg in den ländlichen Heiligtümern evident sei: Die gleichen Typen wie im öffentlichen Bereich – anthropomorphe und zoomorphe Figurinen, Wagen- und Möbelmodelle – träten an Hauseingängen, Durchgängen zwischen Räumen, Herdstellen, an begrenzten Wandpartien von Räumen und an Werkplätzen der Palast- und Nachpalastzeit auf; aus der Fundlage schloss er zudem auf die Schutzfunktion der Terrakotten.

Charakterisierung von Keramikrhyta, hohlgeformten Stieren, großen Figuren sowie Miniaturgefäßen, Figurinen und Perlen bzw. Schmuck als materielle Relikte offizieller Kultpraktiken einzuwenden, dass große Figuren auch im Grabkontext belegt sind⁴⁰⁹ und im Kultzentrum von Mykene keine hohlgeformten Stiere auftraten⁴¹⁰, während sie andererseits in Tholosgräbern zutage kamen⁴¹¹. Im Fundgut ergäbe sich also eine Überschneidung mehrerer Objektgattungen – Figurinen, Rhyta, Miniaturgefäße, Tieraskoi und Schmuckbeigaben wären sowohl populäre als auch offizielle Kultparaphernalien. Folgte man Häggs strikter Zuweisung bestimmter Objekte zu jeweils unterschiedlichen Ebenen mykenischer Ritualpraxis, so ließe sich auch die Variabilität in der Ausstattung zeitgleicher Siedlungsheiligtümer nicht erklären: Während sich im sogenannten Tempel des Kultzentrums von Mykene 17 große, monochrom bemalte und scheibengedrehte Figuren⁴¹² sowie Fragmente zehn weiterer derartiger Figuren und ungefähr 15 Schlangenterrakotten finden, die bislang an keinem anderen Fundort belegt sind⁴¹³, kamen im benachbarten Raum der Fresken und im Tempelkomplex insgesamt vier kanonische scheibengedrehte größere Figuren und eine Figurenvase ans Licht⁴¹⁴, kleinformatige anthropomorphe Terrakotten sind selten⁴¹⁵ und Tierfigurinen fehlen gänzlich. Im Raum A der mykenischen Siedlung von Agios Konstantinos auf Methana wurden hingegen keine großformatig und scheibengedrehten anthropomorphen Figuren und nur eine einzige kleine Frauenterrakotte entdeckt⁴¹⁶, in Sturzlage vor einer Bank jedoch circa 150 kleine Tierfigurinen, vor allem von Boviden, sowie zahlreiche Reiterterrakotten und Wagengespanne.

Außerdem sind in den bereits erwähnten palastzeitlichen Freilichtheiligtümern auf dem Kynortion-Hügel beim späteren Apollon-Maleatas-Heiligtum in Epidaurios⁴¹⁷, in den Schuttschichten des klassisch-antiken Aphaia-Heiligtums auf Ägina⁴¹⁸ und unter den SH III C-zeitlichen Artefakten, die in verlagerten Schichten des eisenzeitlichen Amyklaions bei Sparta zutage kamen⁴¹⁹, jeweils neben kleinen Terrakotten auch Fragmente großer anthropomorpher scheibengedrehter Figuren belegt. Gemäß Häggs Schema wären diese Freilichtheiligtümer als Relikte des Volkskultes zu charakterisieren, in dessen Riten keine großen Figuren zum Einsatz gekommen wären⁴²⁰.

Eine Trennung zwischen populären und offiziellen Riten fällt aber nicht nur im Hinblick auf die verwendeten Artefakte schwer, sondern auch hinsichtlich der Örtlichkeiten, die jeweils der Sphäre der einen oder anderen Kultrausprägung zugeschrieben werden: Unklar ist beispielsweise, inwiefern hypäthrale

409 Die Belege stammen bislang nur aus Mykene. Zu einer scheibengedrehten Figur aus dem Kammergrab 40, die bereits 1888 von Christos Tsountas in der Nekropole Agriositykia gefunden wurde, s. Xenaki-Sakellariou 1985, 113 f. Taf. 28 Nr. 2494; zu einer großen und typologisch sehr frühen Terrakotte (des Typus Proto-Phi) aus dem Kammergrab 101, von der nur noch der Oberkörper und Kopf erhalten sind, s. French 1971, 116 Taf. 15 d und Kapitel III.1.1.2.

410 Vgl. noch French 1981b, 45, dass keine Tierfigurinen und Tierfiguren aus dem sogenannten Tempel bzw. Raum der Idole belegt sind; s. aber mittlerweile zu dem Fragment eines hohlgeformten Tieres French 2003, 312. 315 Abb. 3. Auf Kreta lässt sich das gemeinsame Auftreten hohlgeformter Stiere und kleiner Votivfigurinen erst in der Nachpalastzeit als Merkmal von minoischen hypäthralen Heiligtümern charakterisieren, so z. B. auf der Piazzale dei Sacelli in Agia Triada und in Kato Syme, vgl. Gesell 1985, 53; zur Piazzale dei Sacelli s. D'Agata 1999, 38. 45 bzw. zu hohlgeformten Stieren in kretischen Kultorten D'Agata 1999, 45 Anm. 129; zu den zoomorphen Terrakotten aus Kato Syme Muhly 2008.

411 Vgl. Konsolaki-Giannopoulou 2003a, 173. 214 Abb. 48 zum hohlgeformtem Stier aus dem Tholosgrab 1 von Galatas, in welcher auch ein kleineres Stierrhyton und eine Stierfigurine gefunden wurden.

412 Moore – Tylour 1999, 47–50. 53–62 mit Taf. 13–22 a.

413 Moore – Tylour 1999, 63–69 mit Taf. 23–25.

414 Moore – Tylour 1999, 46 f. 51 f. Taf. 11. 12.

415 Nur zwei kleine handgeformte Figurinen wurden in der Phase VII des Tempels gefunden, s. Moore – Tylour 1999, 18 Tab. 2; 46. 50. 62 Taf. 22 b–c.

416 Konsolaki-Giannopoulou 2003c, 381. 397 Abb. 24 a. β.

417 Peppa-Papaioannou 1985, 28 Kat.-Nr. A16, 70 Kat.-Nr. B15 (letzteres Fragment möglicherweise auch Kopf einer Figurenvase) Taf. 5. Unter den Terrakotta-Objekten vom Kynortion-Hügel befinden sich auch einige Fragmente von hohlgeformten Rindern, s. Peppa-Papaioannou 1985, 36 Kat.-Nr. A69. A70. A72; 37 Kat.-Nr. A74–A78; 80 Kat.-Nr. B113. B118; 81–85 Kat.-Nr. B124–B155 Taf. 12 Kat.-Nr. A69. A70. A72. B113. B118; Taf. 13–15 (außer Kat.-Nr. B139. B141–B143), 16. 17 (ohne Kat.-Nr. A79, A80 und B156).

418 Pilaftidis-Williams 1998, 77–82 Taf. 4 Nr. 545; 5, 57–61.

419 Demakopoulou 1982, 54–56 Taf. 25. 26; zu den im Amyklaion ebenfalls gefundenen, zahlreichen hohlgeformten und scheibengedrehten Stierfiguren s. Demakopoulou 1982, 57–63 Taf. 27–39 Nr. 89.

420 Hägg 1995, 389.

421 s. auch den Kommentar von Stefan Hiller in Hägg 1995, 391 zu dem epigraphisch belegten Fest *te-o-po-ri-ja* und ländlichen

Heiligtümer, die in der späthelladischen Zeit vor allem durch Figurinenfunde identifiziert werden konnten, wirklich ein traditionelles Element der helladischen Gesellschaft darstellen und somit ein kontinuierlicher Fokus populärer Kultpraktiken gewesen wären⁴²¹, oder ob auch diese Kultstätten >offizielle< Heiligtümer repräsentierten⁴²². Sieht man Hägg zufolge die gesellschaftliche Elite bzw. den Palast als Träger einer offiziellen Religion, müssten alle in den Linear B-Texten genannten Heiligtümer als offizielle Kultstätten angesprochen werden. Im archäologischen Befund gelten Hägg aber nur die Siedlungsheiligtümer, d. h. vor allem das Kultzentrum von Mykene und diverse Kontexte in der Tirynther Unterburg, als offizielle Kultstätten, auch wenn laut epigraphischer Quellen aus Pylos und Knossos ein nicht geringer Teil der von der Palastverwaltung erfassten Heiligtümer offensichtlich außerhalb der Siedlungen lag⁴²³.

Völlig ausgeklammert wird in Häggs Schema außerdem die Frage, ob die beobachtete Variabilität in den Artefaktgruppen vielleicht auch regionale Unterschiede zwischen noch nicht vereinheitlichten Kultgebräuchen oder, falls bereits weitgehend homogene Ritualpraktiken bestanden, eine spezifische Objektwahl aus dem Spektrum der Kultparaphernalien den Kultus einer jeweils unterschiedlichen Gottheit widerspiegeln.

Beschränkt man ferner gemäß Häggs Modell den Staatskult auf den Palast bzw. das Megaron und nimmt dafür im archäologischen Befund als Objektklasse vor allem die Fresken als Grundlage, widerspricht dies einem Hinweis in den pylischen Linear B-Quellen: Diesen zufolge unterzog sich der *wanaks* wahrscheinlich einer Inthronisationszeremonie im Hauptheiligtum *pa-ki-ja-ne*⁴²⁴, welches eindeutig außerhalb des Palastes zu lokalisieren ist⁴²⁵. Als Ausschlusskriterium für den Staatskult gilt Hägg weiterhin das Fehlen kleinformatiger Figurinen, die im Umfeld des Megaron nicht belegt sind. Stattdessen scheint ihm eher die Verwendung großer scheibengedrehter Figuren Merkmal offizieller Ritualpraxis und damit auch des Staatskultes zu sein⁴²⁶. Hier zeigt sich das Problem, welche archäologischen Korrelate mit welcher Ebene der Ritualpraxis verbunden werden sollen, besonders deutlich und findet seinen Widerhall auch in der unentschiedenen Haltung vieler Forscher⁴²⁷. Bislang ist kein einziges Fragment großer scheibengedrehter Figuren eindeutig dem Umfeld der Palastmegara zuzuweisen. Außerdem

Heiligtümern, wobei er davon ausgeht, dass während dieser Prozession große Figuren in die hypäthralen Kultstätten verbracht wurden, die Prozession und begleitende Riten aber die Teilnahme des Palastes zeigten und damit als Staatskult fungierten; vgl. auch Hiller 1984.

422 So werden aller Wahrscheinlichkeit nach in den Linear B-Tafeln auch hypäthrale Heiligtümer genannt, vgl. die Diskussion um *ro-u-si-jo a-ko-ro*, Hiller 2011, 197, wobei diese Quellen eindeutig die Interessen des Palastes und damit des >Staates< widerspiegeln.

423 s. dazu Hiller 1981, 120 f.; Hiller 2011, 197 f.

424 s. zu PY Un 2.1 (*pa-ki-ja-si mu-jo-me-no e-pi wa-na-ka-te*) Ventris – Chadwick 1973, 440 f.; Panagl 1976, 281.

425 Vgl. die Tafel PY Tn 316, der zufolge die Kultprozession, bei der goldene Gefäße und andere Opfergaben mitgeführt wurden – sowie allem Anschein nach auch (neues?) Kultpersonal – in Pylos und dem *ἄστν*, d. h. dem Palast und der Stadt, begann und nach *pa-ki-ja-ne* zog.

426 Vgl. dagegen aber die Einwände von Wright, s. Anm. 407. So kann einerseits das Auftreten großer scheibengedrehter Figuren nicht als eindeutiges Kriterium für offiziellen Kult stehen, andererseits ist aber auch ihr Fehlen nicht mehr als Indiz populärer Kultausübung zu werten, da im sicher als Siedlungsheiligtum zu charakterisierenden Raum A von Agios Konstantinos auf Methana keine großen, hohlgeformten Figuren gefunden wurden.

427 Paradigmatisch kann auf Kilians Äußerungen verwiesen werden, s. z. B. Kilian 1981b, 56: »War schon bei den normalformatigen Idolen darauf hingewiesen worden, daß eine inhaltliche Trennung von den großen Idolen nicht gegeben ist, so wird eine aus den Fresken oder den Funden im Kultzentrum von Mykene vermutbare Eingrenzung im Gebrauch der großen Idole ausschließlich in der Staatsreligion nicht zu halten sein, da sich etwa in der Prozession des Sarkophages von Tanagra kein Anzeichen von Staatskult ableiten läßt.« s. auch Kilian 1981b, 57: »Die günstigen Befundmöglichkeiten in Tiryns, Unterburg wie Außensiedlung, lassen von archäologischem Gegenstand und Fundlage eine Trennung von offizieller und populärer Religion recht schwierig, ja wenig überzeugend erscheinen; eine Scheidung beider Bereiche wird eher in der Ausstattungsqualität zu suchen sein bzw. die Inhalte mögen sich von der Blütezeit der Paläste an, wie R. Hägg dies schon vermutet hat, bereits weitgehend angeglichen haben.« Vgl. dagegen Kilian 1990c, 195: »Therefore, in the very palace area of Tiryns and also Pylos the normal sized figurines, items which are generally agreed to be characteristic of popular beliefs or popular religious behaviour, seem to have been extremely unpopular. [...] If one proceeds to a more sophisticated argument, this last distinct pattern of distribution might be taken as the final proof that R. Hägg is quite correct with his idea of a popular religion in contrast to a palatial one.«

kann das so häufig konstatierte Fehlen der kleinformatigen Figurinen im Palastareal zwar auf den Bereich des Megarons zutreffen, ein solcher Negativbefund ist aber für die umgebenden Räume nicht wirklich gesichert⁴²⁸: Aufgrund der frühen Ausgrabungen des Palastes von Mykene und Tiryns ist die Funddokumentation in diesen Bereichen mangelhaft und so mittlerweile kaum noch nachvollziehbar, welches bewegliche Mobiliar in den Palastmegara gefunden wurde und welche Objekte, die während der Untersuchungen gegen Ende des vorletzten Jahrhunderts ans Licht kamen, bestimmten Räumen bzw. Fußbodenkontexten zuzuschreiben sind⁴²⁹. Deshalb erscheint es ratsam, die von Hägg veranschlagte Entwicklung populärer und offizieller Kultgebräuche noch etwas näher zu betrachten:

Häggs Differenzierung verschiedener Sphären einer mykenischen Religion ist verknüpft mit einem Modell, welches die einzelnen Ebenen durch unterschiedliche Einflüsse in ihrer historischen Genese zu erklären versucht⁴³⁰. Rein formal beschreibt Hägg die helladischen und minoischen Komponenten folgendermaßen: Eine minoische Religion sieht er auf Kreta vor den mykenischen Einflüssen im 15. Jahrhundert v. u. Z. gegeben, eine helladische Religion dagegen auf dem Festland vor der Schachtgräberzeit. Als minoisch-helladischen Synkretismus bezeichnet er die mykenische Religion der Palastzeit auf dem Festland, während er einen hellado-mykenischen Synkretismus auf Kreta und besonders in Knossos zu Zeiten des mykenischen Einflusses auf der Insel konstatiert⁴³¹. Dabei erkennt er verschiedene Formen bzw. Abstufungen in der Übernahme fremder Elemente⁴³², die er auch zeitlich verortet: So sieht er drei Phasen minoischen Einflusses auf die festländische Religion durch die Bodenbefunde bestätigt: Während einer ersten Phase im 16. Jahrhundert v. u. Z. kann ein massiver Import minoischer Luxusgüter beobachtet werden, die meistens in Gräbern deponiert wurden. Eine zweite Phase im 15. Jahrhundert v. u. Z. charakterisiert eine minoisch-mykenische Koine im Kunsthandwerk, wobei Hägg nicht ausschließt, dass seit diesem Zeitpunkt bestimmte religiöse Überzeugungen von der Elite Kretas und des Festlands geteilt wurden⁴³³. Den dritten Abschnitt setzt er nach dem Ende des 15. Jahrhunderts v. u. Z. bis zum Ende der mykenischen Zeit an. Dieser sei durch eine besonders starke mykenische Ausprägung gekennzeichnet⁴³⁴ und möglicherweise mit einem Rückfluss mykenischer Elemente nach Kreta verbunden. Die minoischen Bestandteile in der festländischen Religion seien allerdings oberflächlich oder

428 Vgl. aber Kilian 1990c, 195 Anm. 41, der auf Müller 1930, 45 verweist: »Terrakotten aus der Stuckschicht in Nordecke der Westtreppe« und dies zumindest als Hinweis für religiöse Aktivitäten im Westflügel des Palastes nimmt. Außerdem konstatiert er, dass dieses Material ehemals aus dem gleichen Areal wie die Funde aus der Epichosis stammt, was aufgrund von Anpassungen zwischen Fresken und Keramik belegt ist; s. hierzu ausführlich Kapitel V.4.3.

429 Hinsichtlich der Funddokumentation bildet der Palast von Pylos eine Ausnahme; dass hier kaum Figurinen gefunden wurden, kann aber auch in spezifisch pyloischen Vorlieben begründet sein, vgl. z. B. zum Fehlen figürlich bemalter Keramik, die in Tiryns und Mykene auch im Palastareal zutage kam, Anm. 319. 320. 338.

430 Als Ausgangspunkt dient ihm das Mittelhelladikum. Aber auch wenn offenkundig ist, dass die Gesellschaften auf dem griechischen Festland während der mittelhelladischen Zeit nicht areligiös waren, ist eine strukturelle Definition der zeitgenössischen Religion bzw. Religionen fast unmöglich: Religiös-rituelle Handlungen scheinen, wie bereits ausgeführt, auf den Grabsektor sowie auf den sich herausbildenden, zentralen Herd fokussiert gewesen zu sein – anzunehmen ist also, dass genealogische Aspekte, d. h. Ahnenkulte, und der Familien- sowie Sippenverband im Mittelpunkt standen. Eindeutige Hinweise zu mittelhelladischem Kultgebaren liegen jedoch nicht vor, weil keine spezi-

ell als Kultparaphernalien zu identifizierende Objektklasse verwendet wurde. Dies ändert sich erst zu Beginn des späthelladischen Abschnitts und besonders durch die Verwendung von Terrakotta-Figurinen. Deshalb ist m. E. entgegen Häggs schematischem Modell erstens viel schwieriger zu charakterisieren, ob und wie sich aus festländischen und kretischen Komponenten eine genuin mykenische Religion herausformt, zweitens innerhalb welchen Zeitraums dies geschieht, drittens, welche Charakteristika jeweils welchem Ursprung zugewiesen werden sollen, und viertens, inwieweit diese Phänomene von verschiedenen gesellschaftlichen Schichten unterschiedlich rezipiert wurden.

431 Hägg 1985, 204.

432 Eine erste Form bestehe nur in der Ausleihe bestimmter Objekte, Symbole, Kultausstattungen oder religiöser Ikonographie, während die Einführung von spezifischen Kultpraktiken, z. B. Libationen, Opfer etc., als zweite Stufe schon auf eine stärkere Verschmelzung zweier Religionssysteme hinweise, und schließlich die Übernahme fremder Götter und bzw. einer fremden Religion den eigentlichen Synkretismus charakterisiere, vgl. Hägg 1985, 205.

433 s. z. B. Hägg 1985, 211 f. zur Übernahme der Rhyta und dreibeiniger Opfertische aus Kreta auf dem Festland für rituelle Libationen.

434 Als Merkmal erwähnt er explizit das Auftreten von Phi- und Psi-Figurinen.

adaptiert, weshalb Hägg zufolge die festländische Religion während der ganzen Spätbronzezeit grundsätzlich helladisch geprägt war⁴³⁵.

Bei Hägg findet sich also ungefähr eine Gleichsetzung von populärem Kult mit traditionellen mittelhelladischen religiösen Praktiken entgegen offiziellen Riten mit den vor allem unter mykenischen Eliten verbreiteten Elementen der minoischen Religion. Der Zuweisung bestimmter Artefakte und Fundgruppen an einen populären, einen offiziellen und einen Staatskult liegt außerdem die Annahme zugrunde, dass sich eine mykenische Religion bereits so stark differenziert hätte, dass verschiedene soziale Schichten und Akteure festumrissene rituelle Praktiken ausübten und sich dabei teilweise unterschiedlicher Symbole bedienten, die sich in den einzelnen Fundklassen niedergeschlagen hätten⁴³⁶.

Genau dies ist aber problematisch: Eine klare materielle Abgrenzung zwischen verschiedenen Ebenen ritueller Praxis lässt sich schon bei oberflächlicher Betrachtung nicht aufrechterhalten. Auch die Verwendung des Begriffspaars >offiziell< und >populär< ist im Hinblick auf mykenische Verhältnisse nicht unumstritten: Wie Zioni Zevit am Beispiel der frühen Religion der Israeliten ausgeführt hat⁴³⁷, werden die Begrifflichkeiten >populäre Religion< versus >offizieller Kult< entweder als politische Dichotomie aufgefasst oder die Volksreligion gegenüber der offiziellen Religion als soziale Zweiteilung konzipiert, wobei Erstere von der Masse, Letztere von wenigen Personen getragen würde.

In der Religionswissenschaft haben sich drei verwandte Definitionen von offizieller versus populärer Religion etabliert⁴³⁸: Entweder bestehe eine offizielle Religion aus Praktiken, die von einer autorisierten Gruppe durchgeführt werden im Gegensatz zu einer populären Religion, deren Handlungen nicht durch eine bestimmte Gruppe geregelt oder beeinflusst wären. In diesem Fall liegt das Augenmerk auf der Autorisierung religiöser Praktiken. Oder eine offizielle Religion sei kodifiziert und institutionalisiert, während eine populäre Religion nicht institutionalisierte Praktiken umfasse. Gemäß dieser Argumentation sind offizielle Religionen vorgeschrieben und durch Institutionen, d. h. offizielle Körperschaften, kontrolliert, im Gegensatz zu kulturell eingebetteten Handlungen einer populären Religion, die von lokalen Gemeinschaften kontrolliert werden. Kern der zweiten Definition ist die Unterscheidung zwischen schriftlich festgelegten Kulthandlungen und Religionsinhalten und mündlich tradierten Glaubensvorstellungen und Ritualpraktiken. Eine dritte Richtung definiert offiziellen Kult entgegen populärer Religionspraktiken als eine Eliten- versus eine Massenreligion. Bestimmendes Merkmal dieser Definitionen ist immer die Fokussierung auf die religiöse Autorität, d. h. wer Lehren und Praktiken bestimmt, kodifiziert und interpretiert, wer spezialisiertes Wissen besitzt und ob gegebenenfalls die religiösen Eliten mit der Staatsgewalt verbunden sind oder selbst exekutive Gewalt besitzen.

Im interkulturellen Vergleich zur Relevanz der Begriffe >offizielle< und >populäre< Religion hat sich aber gezeigt, dass eine solche Dichotomie methodisch nur im Falle der großen, in der Regel monotheistischen Buchreligionen gerechtfertigt ist⁴³⁹: Grundlage für die Vorgabe und Einhaltung offizieller

435 Hägg 1985, 213 f. s. Hägg 1985, 212 f. zu Unterschieden in der Heiligtumsarchitektur und Verwendung von Figurinen: Mykenische Kultstätten wären mit geradem Zugang und Bank an der hinteren Schmalwand ausgestattet, während dies auf Kreta erst in der Nachpalastzeit belegt ist. Vorher, d. h. ohne mykenischen Einfluss, wären Kultstätten mit Knickachsen-Zugang versehen, z. B. der Südschrein im Palast von Mallia. Wenn auch die Terrakottaplastik ursprünglich aus Kreta übernommen wurde, ist eine andere Verwendung auf dem Festland Hägg zufolge evident, da sie hier sowohl in Siedlungen als auch Gräbern und Schreinen auftritt. Er erwähnt außerdem die Schutzfunktion von Figurinen in Siedlungen, indem er auf Kilians Erklärungsmodell und die Befunde in Tiryns verweist, wo Terrakotten mit Eingängen assoziiert waren.

436 Sophia Voutsaki machte im Hinblick auf die Siedlungsheiligtümer, d. h. Hägg zufolge den wichtigsten Sektor offi-

zieller Kultausübung, eine bedeutsame Beobachtung, s. Voutsaki 1997, 249. Sie wies explizit darauf hin, dass es anscheinend kein Nachahmungsbedürfnis eines >Prototypen< beim Bau der Schreine gab, weshalb sich ihr die Frage stellt, warum Heiligtümer nicht in den »social strategies of display« genutzt wurden und warum das elaborierte, komplexe Kultzentrum in Mykene eine Ausnahme darstellt. Möglicherweise könnte genau in der noch nicht überregional vereinheitlichten und institutionalisierten Kultpraxis der Grund dafür liegen, dass z. B. die mykenischen Heiligtümer nie eine standardisierte architektonische Form aufwiesen.

437 Zevit 2003.

438 Zevit 2003, 226; er folgt darin Vrijhof 1979, 668–670.

439 s. Vrijhof 1979, 674. Auch die leicht veränderte Begrifflichkeit >offizielle versus nicht-offizielle Religion< würde das Problem nicht lösen: Wird die offizielle als anerkannte, normative

Glaubensinhalte und Ritualpraktiken ist die schriftliche Fixierung und damit Kanonisierung. Als populäre Religion lassen sich davon konträre Glaubensauslegungen oder religiöse Verhaltensweisen abgrenzen, die jedoch der gleichen Religion entspringen. Bei polytheistischen und insbesondere bei nicht schriftlich festgehaltenen Religionen ist eine Konformität in der Religionsausübung, und damit ihre Durchsetzung als offizielle Doktrin, aber nur selten zu kontrollieren und lässt sich nicht beständig aufrechterhalten, weshalb die Verwendung des Begriffs >populäre Religion< gemäß den vorgestellten Definitionen abgelehnt wird⁴⁴⁰.

Was bedeuten diese Überlegungen konkret für die mykenische Religion? Zum einen zeigt sich, dass die Anwendbarkeit von Häggs Modell aufgrund der methodischen Überlegungen und religionswissenschaftlichen Definitionen von offiziellem und populärem Kult geschmälert wird, weil die Glaubensvorstellungen des spätbronzezeitlichen Festlandes sehr wahrscheinlich nicht schriftlich kodifiziert waren. Offensichtlich bestanden in der mykenischen Palastgesellschaft synkretistische Phänomene, die bereits in der Schachtgräberzeit einsetzten. Wenn Hägg einerseits einen offiziellen versus populären Kult als Phänomen einer Elite bzw. des Gros der Bevölkerung definiert und andererseits den Grad des Synkretismus als Indikator für offiziellen Kult sieht, basiert dies auf eben jener Überzeugung, dass auf dem griechischen Festland nicht eine Religion, sondern mehrere unterschiedliche Glaubensströmungen gleichzeitig präsent waren. Dies widerspricht aber der vorherrschenden religionswissenschaftlichen Definition von offiziellem und populärem Kult als verschiedene Ebenen eines geschlossenen Religionsystems. Solange weder über die Glaubensinhalte Aussagen getroffen werden können noch sich anhand der Artefakte eine klare Dichotomie in der Religionsausübung auf dem spätbronzezeitlichen griechischen Festland abzeichnet, sollten m. E. die Begriffe >offizieller< und >populärer< Kult deshalb besser vermieden werden.

Im archäologischen Befund sind quantitative und qualitative Unterschiede in den Artefaktmustern bzw. im Ritualabfall durchaus vorhanden, wie es im Laufe meiner Arbeit exemplarisch anhand der Kontextanalysen aus Tiryns noch näher zu charakterisieren ist. Den bereits stichprobenartig ausgeführten Beobachtungen zufolge handelt es sich beim Einsatz von Terrakotten um einen dialektischen Prozess, an dem die Akzeptanz bzw. Ablehnung neuer religiöser Vorstellungen ablesbar ist. Statt jedoch wie Hägg trennende Elemente zu betonen, scheint es mir angebracht, auf die integrative Funktion von Figurinen für bestimmte neue Ritualpraktiken des spätbronzezeitlichen Festlandes hinzuweisen⁴⁴¹.

Aus methodischer Sicht empfiehlt sich m. E. statt einer rigiden Zuordnung der Figurinen zu einer gesellschaftlichen Sphäre eher, eine Unterscheidung zwischen kommunalen und privaten bzw. häuslichen rituellen Handlungen zu treffen⁴⁴². Unter Berücksichtigung archäologischer Erkenntnismöglichkeiten möchte ich im Siedlungskontext zuerst danach fragen, auf welchen Benutzerkreis die Artefakte und Räume oder Örtlichkeiten schließen lassen. Damit könnte eine Trennlinie gezogen werden zwischen einer diskursiven Nutzung religiöser Symbole, vor allem im öffentlichen Bereich, und einer habituellen Verwendung sowohl im öffentlichen als auch besonders im privaten bzw. häuslichen Bereich. Idealerweise

und gültige Religion verstanden, die von jenen getragen wird, welche die Autorität religiöser Entscheidungsträger akzeptieren, während die nicht-offizielle Religion die Praktiken von Leuten bezeichnet, welche die religiöse Autorität offizieller Entscheidungsträger nicht anerkennen, nichts darüber wissen oder der offiziellen Religion indifferent gegenüberstehen, besteht die in den beiden Begriffen offiziell und populär angelegte Dichotomie weiterhin, s. Zevit 2003, 227.

440 Untersuchungen in polytheistischen Kulturen definieren deshalb auch populären Glauben oder Volksreligion als das, was eine Durchschnittsperson sozial einbindet und dem einige kulturelle Elemente eigen sind. Ein solcher Volksglauben verändert sich so, wie zentralisierte, formal organisierte und strukturierte

Religionen es tun und kann u. U. genauso aussehen wie offizielle Religionen, vgl. Zevit 2003, 229.

441 Vgl. Velters 2011b, bes. 43.

442 Methodisch ähnlich ging bereits Renfrew 1985, 402 Tab. 10.1 vor: Während er die Begrifflichkeiten >offizieller< und >populärer Kult< beibehielt, traf er die m. E. essentielle Unterscheidung zwischen gemeinschaftlicher und individueller Kulturpraxis: Als Platz offiziell-kommunaler Kulturpraktiken sieht er den Tempel bzw. eine offizielle Kultstätte. Eine königliche Kapelle führt er als Beispiel individueller Kulturausübung im offiziellen Kultgeschehen an, während er einen Schrein als Ort gemeinschaftlich-populärer Rituale ausmacht und den Hauskult der Ebene populär-individueller Kulturpraktiken zuweist.

ließen sich innerhalb einer Siedlung zwei Sektoren ritueller Handlungen voneinander abgrenzen: auf der einen Seite das kommunal bzw. gemeinschaftlich genutzte Heiligtum, auf der anderen Seite Kultpraktiken, die privat bzw. von der Familie im Haus durchgeführt werden. Diesem Idealfall entspräche eine Korrelation von öffentlich und kommunal versus abgeschlossen und privat. Dem entgegenzuhalten ist jedoch, dass Zugangsmöglichkeiten und Raumgrößen nicht immer adäquate Kriterien liefern, den Grad der kommunalen Nutzung eines Raumes sicher zu bestimmen. An diesen Punkt knüpfen aber die Kontextanalysen an: Nicht nur der architektonische Rahmen, sondern in Verbindung mit diesem auch die jeweilige Nutzung einer Örtlichkeit sollen als Index für den Grad an Öffentlichkeit dienen⁴⁴³. Dabei gehe ich davon aus, dass architektonisch nicht aufwendig gestaltete Räume mit multifunktionaler Nutzung und Hinweisen auf beschränkten Personenverkehr, sofern diese sich aus den Fundumständen und vergesellschafteten Artefakten ableiten lassen, eher dem häuslichen (privaten) Bereich zuzurechnen sind. Außerdem sollten sie geringere Spuren religiös-ritueller Handlungen zeigen. Kommunale genutzte Räume sollten hingegen bessere Zugangsmöglichkeiten, architektonisch herausgehobene Örtlichkeiten, Spuren häufiger Begehung und vor allem ein Artefaktspektrum aufweisen, das keine solch ausgedehnte multifunktionale Nutzung impliziert, wie sie in häuslichen Wohn- und Arbeitsräumen anzutreffen ist. Allerdings wäre an derartigen Örtlichkeiten eine Häufung von Relikten zu erwarten, die auf wiederholte religiös-rituelle Handlungen schließen lassen.

Einer solchen Vorgehensweise ließe sich entgegenhalten, dass einige religiöse Riten – besonders Mysterien –, obwohl sie für die Gemeinschaft verbindliche Werte vermitteln und die Gruppenbildung fördern, durch eine starke Exklusivität gekennzeichnet sind. Demnach wäre bei rituellen Handlungen jeweils nur mit einem kleinen Personenkreis zu rechnen und gerade die Unzugänglichkeit und Isolation einer Örtlichkeit könnte ein Charakteristikum bestimmter kommunaler Kultstätten sein. Auch bei einer Spezialisierung einzelner Ritualteilnehmer, die für die Gemeinschaft bestimmte Riten – beispielsweise in einem Adyton – durchführen, wäre anhand der archäologischen Befunde ein kommunaler Charakter des Heiligtums nur schwer zu identifizieren.

Neben den Schwierigkeiten im Siedlungsbefund ist auch die Zuweisung der Grabkontexte zu privaten oder kommunalen Ritualpraktiken problematisch: Sie wurden einerseits offensichtlich als Familiengrüfte genutzt und konnten damit einen Kontext privater, familiärer Rituale bilden. Andererseits war bei Grabanlage und Nachbestattungen sehr wahrscheinlich ein über die Familie hinausreichender, gemeinschaftlicher Rahmen gegeben. Auch die Anlage eines Kammergrabes innerhalb einer kommunalen Nekropole nahm deutlich Bezug auf die Gemeinschaft. Aufwendige Bestattungszeremonien sowie mehrfache Grablegen verweisen m. E. eher auf den kommunalen Charakter des Grabsektors⁴⁴⁴.

Einen Ausweg aus der skizzierten Problematik könnte gerade die Untersuchung der Fundumstände von Figurinen bieten: Wenn Terrakotten, wie ich annehme, die Schnittmenge zwischen kommunalen und häuslich-privaten religiös-rituellen Handlungen bilden, dann können unterschiedliche Verteilungsmuster, Fundmengen und Figurinentypen einen wichtigen Hinweis auf den Grad der Intensität ritueller Praktiken an verschiedenen Orten innerhalb einer Siedlung geben. Anschließend kann innerhalb dieses Ritualsystems über die Exklusivität von religiösem Verhalten im öffentlichen Raum und ihre Integration im häuslichen Umfeld bzw. die Befolgung gemeinschaftlicher Ritualpraktiken im häuslich-privaten Raum der soziale Status der Personenkreise, die Figurinen verwenden, näher eingegrenzt werden. Erst über den Umweg der Rekonstruktion von inklusiven und exklusiven Ritualpraktiken sowie anhand des

443 Ausgeklammert sei an dieser Stelle die Diskussion um die Rekonstruktion einstiger Aktivitätsmuster, die verschiedenen Arten der Kurations- oder Entsorgungsprozesse sowie des Abfallverhaltens, postdepositionale Verlagerungsprozesse und archäologische Grabungs- und Dokumentationsverfahren, die alle Einfluss darauf haben, ob und zu welchem Grad

sich der Umgang mit rituellen Objekten im Bodenbefund niederschlägt bzw. inwiefern bzw. mit welchen Brechungen der Fundkontext einstige Handlungen widerspiegelt. s. dazu Kapitel V.2.

444 Mir scheint der Tod im mykenischen Griechenland demnach kein >private place< gewesen zu sein.

Beleges solcher Handlungen im archäologischen Befund (bzw. ihres Fehlens) ist es m. E. möglich, verschiedene Ebenen einer Religion oder mehrere gleichzeitig existierende Glaubensströmungen mit bestimmten Personenkreisen zu verbinden und daraus Rückschlüsse auf den gesellschaftlichen und politischen Stellenwert religiöser Äußerungen bzw. Praktiken zu ziehen.

II.9 Spezifische Fragestellungen

Im Anschluss an die gerade skizzierten Entwicklungslinien bzw. den Forschungsstand zu Kult- und Ritualbefunden und der inhaltlichen Verknüpfung von Religion und Gesellschaft sollen die konkreten Fragen an das Figurinenmaterial, welches im Mittelpunkt der weiteren Untersuchung steht, nochmals aufgelistet werden: Die archäologischen Befunde sind vordergründig daraufhin zu prüfen, in welchen Kontexten Figurinen belegt sind und in welchen sie fehlen, ob es regelhafte Vergesellschaftungen von Terrakotten und anderen Objekten gibt, und wenn ja, welche Objekte dies sind und auf welche Praktiken derartige Assoziationen schließen lassen. Ist jede Figurinenklassen in allen Befundkategorien bezeugt und, falls dem so ist, bleiben proportionale Anteile⁴⁴⁵ zwischen den einzelnen Klassen dieser Gattung in den diversen Bodenbefunden⁴⁴⁶ konstant? Auch wenn bereits einige Ritualbefunde erwähnt wurden, deren Charakterisierung als Kultstätten bislang ohne genauere Begründung akzeptiert wurde, ist in den Tirynthener Kontexten grundsätzlich zu fragen, wie ein Kultraum im Siedlungskontext identifiziert werden kann beziehungsweise kritisch zu prüfen, wodurch sich die bisher bekannten mykenischen Heiligtümer auszeichnen und ob sich analog dazu bestimmte Merkmale auch in Tiryns wiederfinden lassen.

Neben den vergleichsweise simplen Untersuchungen von Verteilungs- und Assoziationsmustern und generellen Befundcharakterisierungen sollen auch Fragen berührt werden, die sich auf die hermeneutische Ebene der Figurinenverwendung beziehen und, wie oben bereits ausgeführt, zwangsweise hypothetischen Charakter besitzen: Gibt es eine plausible Erklärung, warum menschen-, tier- und möbelgestaltige Terrakotten im gleichen Kontext auftreten können und sind sie beispielsweise bei der Aufstellung im Haus in ihrem Symbolgehalt semantisch gleichwertig? Warum werden mykenische Figurinen quasi emblematisch, nicht aber in einem szenisch-narrativen Zusammenhang eingesetzt? Allen folgenden Überlegungen liegt die entscheidende Frage zugrunde, ob und wie anhand von Figurinen Aussagen zu mykenischer Religion gemacht werden können: Erhalten die Figurinen ihre Bedeutung allein bzw. erst aufgrund einer rituellen Handlung, beispielsweise des ›Heiligens/Segnens‹ während eines Ritus oder durch das Aufstellen im Haus bzw. im Heiligtum zu einer spezifischen Gelegenheit? Können Terrakotta-Figurinen mit quasi magischer Schutzfunktion ausgestattet sein, solange sie sich unversehrt im Haus- und Grabkontext befinden⁴⁴⁷, während sie anschließend aber als Abfall offensichtlich jegliche religiöse Konnotation verlieren?

Aus der Synopse aller Terrakotten ergeben sich auch Anhaltspunkte zu den Spezifika einzelner Figurinenklassen: Besaß das menschliche Abbild in Form einer Terrakotte grundsätzlich eine festgelegte Bedeutung als Motiv oder Kultbild? Warum sind fast keine männlichen Terrakotten – mit Ausnahme der vergleichsweise seltenen Kompositdarstellungen von Reiter- und Wagenlenker-Figurinen – bezeugt und aus welchen Kontexten stammen die wenigen Belege? Werden die großen scheibengedrehten Figuren

445 Die Frage nach den proportionalen Unterschieden zwischen den einzelnen Klassen der Terrakottaplastik zielt darauf, ob das Verhältnis zwischen den anthropo-, zoo- und skeuomorphen sowie den Gruppenfigurinen über die Zeit konstant bleibt.

446 Beispielsweise hat es den Anschein, dass Thronmodelle und andere Möbelminiaturen viel seltener in Heiligtümern als im Haus- bzw. Grabkontext auftreten, vgl. aber für einen ein-

deutigen Schreinkontext zwei komplett erhaltene Modelle von Thronen des Typs B im Raum A der Siedlung Agios Konstantinos auf Methana, wovon einer auf dem Steinpodest im Raum, der andere südlich vor dem Podest gefunden wurde, s. Konsolaki-Giannopoulou 2003c, 382 f., 405 f. Abb. 36. 37.

447 Es ist davon auszugehen, dass die Terrakotten selten oder nie intentionell zerstört wurden, da Figurinen in Gräbern in der Regel vollständig erhalten sind, s. dazu Kapitel V.4.1.

als Kultstatuen gedeutet⁴⁴⁸, sind sie dann sinnbildlich Götterbilder? Warum fehlen ihnen in jenem Fall spezifische Attribute, wie sie bei den spätminoischen großen Figuren teilweise belegt sind? Spricht das Fehlen ausgeprägter Attribute für eine nicht voll entwickelte Ikonographie oder bedeutet der Beginn einer differenzierten Ikonographie von Götterbildern durch Attribute nicht, dass damit unterschiedliche Gottheiten erstmals voneinander getrennt werden, sondern zeigt unter Umständen nur, dass bestimmte Zuständigkeitsbereiche stärker akzentuiert wurden? Gibt es Hinweise darauf, dass auch die kleinen anthropomorphen Figurinen als >Abbild einer Gottheit< fungierten und stellen in diesem Falle die unterschiedlichen zeitgleichen Typen verschiedene Aspekte einer Gottheit oder mehrere Göttinnen dar? Folgt man den beiden geläufigen Interpretationen der Tierfigurinen⁴⁴⁹, wonach sie als Ersatzopfer für reale Schlachttiere standen⁴⁵⁰ oder als Medium zur Beschwörung von Fruchtbarkeit oder Ernteerfolgen dienten, so ist nach Indizien zu suchen, ob Tierfigurinen im Heiligtum als rituelles Ersatzopfer aufgefasst, während sie im Haus bzw. am Herd als Fruchtbarkeitszauber, d. h. im magischen Sinne⁴⁵¹, verwendet wurden. Und welche Rolle spielen zoomorphe Terrakotten im Grabkontext?

Mit Blick auf die Gruppenfigurinen und Möbelminiaturen ist zu fragen, ob sich aus anderen bildlichen Darstellungen ergründen lässt, warum nur bestimmte Motive in Ton umgesetzt wurden und welche Bedeutung Letzteren als >unbelebten< Gegenständen zukam. Welche Gründe lassen sich für das proportional geringere Auftreten der skeuomorphen und Kompositfigurinen im Vergleich zu den menschen- und tiergestaltigen Terrakotten anführen und warum scheinen einige Typen dieser beiden Figurinenklassen im Laufe der Zeit mehr als die Frauen- und Tierfigurinen Veränderungen unterworfen zu sein bzw. aus dem Fundgut zu entfallen?

Innerhalb der beiden einleitenden Kapitel wurden mehrere Themenstränge miteinander verknüpft: Neben Begriffsdefinitionen, Ansätzen der antiken Terrakottenforschung im Allgemeinen und der Forschungsgeschichte zu mykenischen Figurinen im Speziellen sowie den historischen Rahmenbedingungen auf dem spätbronzezeitlichen griechischen Festland sind einige Charakteristika der Fundkontexte und bisherige Untersuchungen zu mykenischer Religion angesprochen worden. Nachdem die konkreten Fragestellungen an das Material vorgestellt wurden, lassen sich erste Schlussfolgerungen, die sich meiner Ansicht nach aus diesen Betrachtungen ergeben, zusammenfassen:

Während vor allem die spätbronzezeitliche Architektur (speziell die der Tholosgräber und Palastbauten) und Ikonographie (hier hauptsächlich jene der Glyptik und der Fresken) eingehend auf ihre jeweilige gesellschaftspolitische Bedeutung untersucht wurden, sind die Gründe für die Verwendung von Figurinen und die weitverbreitete Akzeptanz der Gattung bislang theoretisch nur in Ansätzen thematisiert worden: Insbesondere die gesellschaftliche Relevanz der Motive, also die spezifische Bilderwahl, wurde

448 Da die Mykenen anscheinend keine theriomorphen Gottheiten verehrten, s. dazu Anm. 449, wirft dies auch die Frage auf, wie sich große, hohlgeformte Stiere erklären, die vor allem im Heiligtumskontext belegt sind.

449 Bisher lassen sich in der zeitgenössischen Bildwelt der mykenischen Zeit keine Hinweise für die Existenz zoomorpher Gottheiten oder Totemtiere fassen, s. Rousioti 2001, 308 f. kontra Palmer 1983, 283–287. Statt den Tieren, die als Empfänger von Opfergaben in den thebanischen Tafeln Fq 123, Fq 130, Fq 169, Fq 205, Fq 342, Ft 219, Gp 114, Gp 129, Gp 150, Gp 164, Gp 181 und Gp 184 genannt werden, einen göttlichen Charakter zuzuschreiben, könnte es sich m. E. eher um Kultverbände handeln, die Tiernamen tragen und die Opfergaben anstelle der jeweiligen Gottheit entgegennehmen, dies böte auch eine Erklärung für die Nennung der *e-pi-qo-i*, »an die, welche auf Pferden sind«, vgl. Hiller 2006, 71.

450 s. z. B. Gallou 2005, 104.

451 In sehr seltenen Fällen ist die Verwendung mykenischer

Figurinen als Amulette belegt, die aufgrund einer Durchbohrung um den Hals aufgehängt getragen werden konnten, s. die Figurinen aus Marmaria/Delphi bei Hägg 1981a, 38 Abb. 2. Ganz auszuschließen ist bei diesen Exemplaren nicht, dass es sich um eine sekundäre Wiederverwendung als Amulett im 8. Jh. v. u. Z. handelt, also zu der Zeit, als die mykenischen Figurinen unter dem Athena Pronaia Heiligtum niedergelegt wurden. Eine sekundäre Verwendung als Amulett ist bei mindestens einer archaischen böotischen Brett-Figurine (Louvre MNB 1313) nachgewiesen, die eine aufgemalte mykenische Phi-Figurine als Anhänger um den Hals aufweist, s. Hägg 1981a, 39 Abb. 3. Zu einer zoomorphen Miniaturfigurine aus Tiryns, die aufgrund ihrer Durchbohrung als Perle bzw. Anhänger getragen werden konnte und wahrscheinlich Amulettcharakter besitzen dürfte, s. DB-Nr. 2008 im Katalog. Vgl. die (wenn auch frühere) Darstellung von Perlen in Form von Enten, welche das Halsband der sitzenden Göttin bilden, die auf dem Fresko auf der Nordwand von Raum 3a in Xeste 3 der Siedlung von Akrotiri auf Thera dargestellt ist, Dumas 1992, 162.

kaum beleuchtet, da mit einem Verweis auf populäre Religionspraktiken scheinbar kein weiterer Klärungsbedarf vorlag. Diese Lücke teilweise zu schließen soll Ziel der vorliegenden Studie sein.

Als bereits ansatzweise formulierte Thesen möchte ich festhalten, dass mykenische Figurinen als Ausdruck religiöser Vorstellungen zuerst einer sich gerade etablierten Elite dienten, um neue Hierarchien in der Gesellschaft und insbesondere ihren eigenen Platz darin zu definieren. Aufgrund ihres Materials eigneten sich die tönernen Statuetten gut, schnell und relativ kostengünstig reproduziert zu werden, sodass sie bald eine weite Verbreitung erlangten und damit allgegenwärtige Symbole eines neuen Herrschaftssystems waren, das seine Berechtigung aus der Religion bezog. Im Laufe der Zeit durchdrangen die Terrakotten immer weitere Gesellschaftskreise und wurden zum >Alltagsgut<, wobei der Umgang mit ihnen jedoch weiterhin unbewusst und symbolisch die bestehenden Normvorstellungen perpetuierte. Insofern wären sie identitätsstiftend gewesen. Mit dem Zusammenbruch der Palastgesellschaft kam es nicht zu einer totalen Umkehr der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse – allerdings knüpften neue, weniger stark hierarchisch gestaffelte Herrschaftsstrukturen an Traditionen der Palastgesellschaft an. Dabei wurden auch die Figurinen weiterhin als Träger religiöser Vorstellungen und als Objekte ritueller Handlungen eingesetzt, wobei jedoch die Typenauswahl den neuen Bedürfnissen angepasst und die Figurinen an sich aufgewertet wurden. Mehr als zuvor konnte dadurch die einzelne Terrakotte öffentlicher und unmittelbarer als Mittler und Kommunikator zwischen Mensch und verehrter Gottheit eingesetzt werden. Ob sich diese Thesen anhand des untersuchten Figurinenmaterials und durch die Tirynther Kontextanalysen erhärten lassen, muss in den folgenden Kapiteln überprüft werden.