

4. Zwei praktische Anwendungsbeispiele aus der klassischen Archäologie

Despite scholarly preoccupation with theory, theory can only illumine religious data; it can never 'explain' human religiousness—not because religiousness is inherently mystifying, but because its data are always proliferating and changing the landscape of what can be known and hence interpreted. Religious thought is an irreducible form of thought, which always, in the end, stands beyond the reach of any explanatory formulaic thought that does not entirely share its epistemological premises and operations.⁴³³

Im ersten Abschnitt der vorliegenden Arbeit wurde bereits angesprochen, dass in der Anfangszeit der archäologischen Forschung in erster Linie das Studium der antiken Kunst und Denkmäler im Vordergrund stand. Mit zunehmendem Interesse an der Kultur Roms und Griechenlands rückten jedoch andere kulturelle Aspekte wie Politik, Wirtschaft oder Religion in den Mittelpunkt der Klassischen Altertumsforschung. Besonders der umfangreiche Bereich der antiken Glaubensvorstellungen mit ihren unzähligen Überlieferungen war zu jedem Zeitpunkt Gegenstand archäologischer Debatten. Dieser Umstand überrascht nicht weiter, da die archäologische Forschung die essentielle Bedeutung von Religion für die griechische und römische Gesellschaft klar aufweisen konnte.⁴³⁴

Im Gegensatz zum heutigen, säkularisierten Umgang war die Religion im antiken Griechenland in jeden alltäglichen Aspekt des Lebens eingebunden.⁴³⁵ Dies zeigte sich insbesondere in der Tatsache, dass selbst gesellschaftliche Lebensbereiche wie Landwirtschaft, Krieg oder Politik durch kultische Regelungen und Rituale organisiert wurden.⁴³⁶ Die Ausübung der altertümlichen Glaubensvorstellung spielte demnach nicht nur im privaten Kontext eine Rolle, sondern auch im öffentlichen Raum. Allerdings muss betont werden, dass im griechisch-sprachigen Raum dennoch keine einheitliche, religiöse Handhabung existierte. Jede antike Stadtgemeinschaft besaß ein individuelles Pantheon, was zur Folge hatte, dass sich die griechischen *Poleis* in ihren jeweiligen Festzyklen und Überlieferungen voneinander stark unterscheiden konnten. Diese Abweichungen fielen jedoch

⁴³³ Patton 2009, 8.

⁴³⁴ Da sich die anschließenden Fallbeispiele ausschließlich auf die griechische Religion beziehen, werden die folgenden Erklärungen sich auf das antike Griechenland beschränken.

⁴³⁵ Aus Platzgründen wird an dieser Stelle von einer vertiefenden Besprechung des Religionsbegriffes abgesehen.

⁴³⁶ Bremmer 1996, 3.

4. Zwei praktische Anwendungsbeispiele aus der klassischen Archäologie

bei der allgemeinen Vorstellung von Religiosität nicht weiter ins Gewicht, da der wichtigste Aspekt religiöser Frömmigkeit in der Teilnahme an öffentlichen Staatskulten bestand, welche innerhalb der Gesellschaft von Generation zu Generation tradiert wurden und die Ordnung der Gesellschaft zum Ziel hatten. Innerhalb des privaten Kontexts konnten die Bewohner der Polis zusätzlich auch an anderen, teils fremdländischen, Kulte teilnehmen, insofern sie ihrer öffentlichen religiösen Verantwortung nachkamen.⁴³⁷

Als ein zentrales Element der Auslebung antiker Glaubensvorstellungen gelten die Rituale, die je nach Region und angesprochener Gottheit die unterschiedlichsten Ausführungen und Bestandteile aufweisen können.⁴³⁸ Rituale sind innerhalb einer Gesellschaft – egal ob im religiösen Kontext oder in anderen soziokulturellen Bereichen – von größter Bedeutung, da sie als symbolische Abbildung kultureller Werte und sozialer Normen angesehen werden können. In ihrer Funktion als Kommunikationsmittel übertragen sie sowohl soziale Machtverhältnisse als auch gesellschaftliche Regeln, die wiederum zur Ordnung der Gemeinschaft beitragen. Aus diesem Grund lassen sich Rituale – insbesondere im öffentlichen Rahmen – im Grunde zu jeder Zeit fassen.⁴³⁹

Eine besonders umfangreich besprochene Gruppe altertümlicher Rituale sind die griechischen Opferrituale, die allgemein als der Kern antiker Religiosität gelten.⁴⁴⁰ In der Antike existierte die Vorstellung, dass die, als allgegenwärtig wahrgenommenen, Gottheiten regelmäßig Nahrung erhalten mussten, damit sie den Menschen wohlgesonnen blieben. Die dargebrachten Opfer – in Form von Tieropfern, aber auch als feste sowie flüssige Nahrungsmittel – wurden dann, meist im Zuge von Festivitäten, durch Ausgießen oder Verbrennen dem Gott zugeführt.⁴⁴¹ Diese Praxis ist jedoch keine einseitige Gabe seitens der Menschen, da sie zu einer reziproken Verpflichtung beider Seiten führt, die in der Literatur häufig mit der Formel *do ut des*, „Ich gebe, damit du gibst!“, zusammengefasst wird. Im Grunde genommen bedeutet dies, dass sich die Adoranten im Gegenzug für das dargebrachte Opfer eine positive Erwiderng seitens der Götter, beispielsweise in Form der Erfüllung einer Bitte oder eines Wunsches, erhofften. Es konnte jedoch auch der entgegengesetzte Fall eintreten, in dem erst im Anschluss an eine erhaltene Gunst

⁴³⁷ Bremmer 1996, 1–3; Aufgrund dieser hohen Wertschätzung des öffentlichen Staatskultes, wurde bei Verstößen gegen diesen oder anderen Fällen der Pietätlosigkeit, schwere Strafen gegen die betreffenden Personen verhängt. Der dazu am häufigste zitierte Fall ist die Anklage des Sokrates wegen öffentlicher Anbetung polisfremder Götter. Vgl. Bremmer 1996, 6f.

⁴³⁸ Da die Forschungsliteratur zum Thema der Rituale gewaltig ist und im Rahmen dieser Arbeit aus Platzgründen nicht weiter erörtert werden kann, sei für einen kleinen Überblick über die Forschung zu Ritual, Gottesanbetung und Opfer auf Patton 2009, 12 verwiesen. Dennoch ist festzuhalten, dass die Ritualforschung in der Archäologie besonders durch das Studium antiker Mythen und Überlieferungen Einfluss in die Forschung fand und schließlich durch die Einbindung ethnologischer Theorien und Erkenntnisse zu einem wichtigen und eigenständigen Forschungsbereich wurde. Vgl. B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (London 1926); C. Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions* (New York 1997).

⁴³⁹ Demmer 2013, 251; Rao 2007, 354; Hotz 2006, 222; Wulf 2005, 50–53.

⁴⁴⁰ Bremmer 1996, 46.

⁴⁴¹ Ehrenreich 1997, 41–43; Yerkes 1953, 24.

4. Zwei praktische Anwendungsbeispiele aus der klassischen Archäologie

einer Gottheit ein Opfer erfolgen musste. Der Opferhergang und die Erwidmung aus göttlicher Sphäre – in welcher Form auch immer – ist daher eine Form der direkten Kommunikation zwischen Mensch und Gott.⁴⁴²

Da die Opferrituale, wie bereits erwähnt, einen essentiellen Bestandteil der griechischen Religion ausmachten und diese in erster Linie in der Öffentlichkeit ausgelebt wurde, ist es wenig überraschend, dass viele überlieferte und erforschte Opferrituale während den Feierlichkeiten zu wichtigen Ereignissen stattgefunden haben.⁴⁴³ Die großen Feste der antiken *Poleis* fanden in der Regel in festgelegten Abständen statt und waren aktuellen oder historischen Ereignissen, einzelnen Person bzw. Gruppen oder verschiedenen Gottheiten gewidmet. Die Dauer sowie der Veranstaltungsort waren von dem jeweiligen Anlass abhängig, ebenso wie die einzelnen Bestandteile der Feierlichkeiten, die sehr unterschiedlich und vielfältig sein konnten. Neben den Opferritualen und anderen kultischen Handlungen wie Gebete und Prozessionen, konnten auch Tänze, musikalische und sportliche Agone, sowie Gelage und Bankette Bestandteile der Feste sein. Trotz der Diversität und Vielfalt altertümlicher Festivitäten hatten jedoch alle gemeinsam, dass sie nach strengen Regeln und einem festgeschriebenen Ablauf vollzogen wurden. In eigens für jedes Fest festgelegten Kultregelungen wurden wichtige Punkte wie der Ablauf des Opferherganges bzw. der gesamten Organisation geklärt, aber auch andere Aspekte wie die Kleiderordnung, Teilnahmevoraussetzung oder notwendige Vorbereitungsmaßnahmen vorgeschrieben. Die Einhaltung und Durchführung dieser Vorgaben unterlag letztlich der Verantwortung des Kultpersonals. Wenn jedoch nur innerhalb des privaten Kontextes gefeiert bzw. geopfert wurde, übernahm in der Regel der jeweilige Familienvorstand die Aufgabe des Priesters.⁴⁴⁴

Die öffentlichen und kultischen Veranstaltungen der griechischen *Poleis* beinhalteten meist nicht nur ein einziges Opferritual, sondern gleich eine Vielzahl, welche sich in Bezug auf das zu opfernde Material unterscheiden lassen. In der Forschungsliteratur über antike Rituale wird in der Regel zwischen zwei Kategorien von Opfern unterschieden: blutige und unblutige Opfer. Mit den blutigen Opferritualen werden im Allgemeinen die Tieropfer bezeichnet, wobei im Zuge dessen auch häufig die Thematik der altertümlichen Menschenopfer eingegangen wird. Dem entgegen stehen die unblutigen Opfer, welche sowohl materielle Gaben, wie beispielsweise Votive oder andere Gegenstände, als auch Nahrungs- bzw. Flüssigkeitsspenden umfassen.⁴⁴⁵

Im Folgenden werden die Rituale rund um die antiken Trank- und Flüssigkeitsspenden, auch Libationen genannt, im Mittelpunkt der Betrachtung stehen. Aus diesem Grund schließt sich im nächsten Schritt dieser Arbeit eine Einführung in die Thematik der Liba-

⁴⁴² Reed 2014, 125; Burkert 2009, 166f.; Gebauer und Wulf 1998, 161f.

⁴⁴³ Dies bedeutet jedoch nicht, dass Opferrituale nicht auch regelmäßig außerhalb von festlichen Ereignissen oder öffentlichen Veranstaltungen vollzogen werden konnten.

⁴⁴⁴ Chaniotis 2011, 4–43.

⁴⁴⁵ Ehrenreich 1997, 76–80; Aldhouse-Green 2003, 143–168.

4. Zwei praktische Anwendungsbeispiele aus der klassischen Archäologie

tionsrituale an, bevor zu der Untersuchung des bronzezeitlichen und klassischen Fallbeispiels übergeleitet wird.

4.1 Einführung Libationsrituale

Mit dem Begriff der Libation ist im Allgemeinen eine Weihe gemeint, bei der eine Flüssigkeit ausgegossen wird.⁴⁴⁶ Die Bezeichnung geht zurück auf den lateinischen Terminus *libatio*, welcher in vielen Sprachen Einfluss fand und in der deutschen Forschungsliteratur häufig mit Trankopfer übersetzt wird.⁴⁴⁷ Die lateinische Wortfamilie *lib-* wiederum, ist verwandt mit dem griechischen *λείβω*, welches ausgießen bzw. tröpfeln bedeutet. Allerdings unterscheidet man im Altgriechischen drei verschiedene Arten des Ausgießens: *λείβω*, *χέω* und *σπένδω*. Während *λείβω*, wie bereits erwähnt für eine Spende, die tropfenweise dargebracht wird, verwendet wird, steht *σπένδω* eher für die allgemeine Handlung des Ausgießens. Das Verb *χέω* hingegen wird im Kontext der chthonischen Libationsrituale angewandt. Allerdings ist in der Forschungsliteratur die Abgrenzung der Begriffe voneinander eher unscharf.⁴⁴⁸ Als einer der wichtigsten literarischen Quellen zum Thema der Trankopfer gelten die Überlieferungen von Homer und Hesiod. Sowohl in der Ilias als auch in der Odyssee sind umfangreiche Schilderungen von Libationsritualen an die Götter, aber auch an die Seelen der Toten beschrieben.⁴⁴⁹

In der griechischen Antike sind Libationsrituale sowohl als selbstständige Opferspenden als auch in Ergänzung zu anderen Opferritualen zu finden.⁴⁵⁰ Jede Libation im griechischen Altertum ging einher mit Gebeten an die jeweilige, angesprochene Gottheit.⁴⁵¹

⁴⁴⁶ Patton 2009, 28; Patton 1992, 4.

⁴⁴⁷ Simon 2004, 237; Allerdings gibt es in der Forschung die Debatte, ob eine Libation oder auch andere Spenden von Nahrungsmitteln tatsächlich als Opfer bzw. Opferritual aufgefasst werden können. Da diese Diskussion sehr umfangreich ist, kann sie leider nicht ausführlich besprochen werden. Vgl. Haase 2002, 58; Patton 1992, 7–9; Im Rahmen dieser Arbeit wird daher sowohl der Begriff des Trankopfers als auch der Trankspende als Synonym für eine Libation verwendet.

⁴⁴⁸ Simon 2004, 237; Haase 2002, 752; Patton 1992, 11–15; Graf 1980, 217f.; Enßlin 1937, 2132.

⁴⁴⁹ Simon 2004, 239–241; Simon 1998, 130–132.

⁴⁵⁰ Enßlin 1937, 2132; Kirchner 1910, 39; Die Praxis der Libationsrituale ist jedoch nicht nur auf den Zeitraum der Klassischen Antike beschränkt, sondern lässt sich bereits bei den frühen Kulturen des Alten Orients und Ägyptens feststellen. Libationen besaßen dort ebenfalls eine einladende und Götter befriedigende Funktion, sie dienten zeitgleich aber auch der rituellen Reinigung und waren Bestandteile magischer Rituale. Vgl. Simon 2004, 238f. 245; Haase 2002, 751; Simon 1998, 128f.; Patton 1992, 10f.; Lushey 1939, 144; In der Dissertation „De libatione veterum Graecorum“ aus dem Jahre 1893 von Johannes von Fritze – deren Einsicht der Verfasserin leider nicht möglich war – postuliert dieser, indem er sich auf indo-iranische Belege bezieht, dass Libationen bereits bei den ältesten Kulturvölkern als selbstständige Spende vollzogen wurde. Vgl. Patton 1992, 9; Kirchner 1910, VII.

⁴⁵¹ Simon 2004, 237; Himmelmann 1997, 48.

Die Frage: wann hat man gespendet, ist nicht viel anders, als wollte man fragen: wann hat man gebetet? Bei einer gottesdienstlichen Handlung, beim Opfer, und außerdem, wenn das Herz, Wunsch oder Furcht dazu treibt. Gebet und Spende gehören aufs engste zusammen; man spendet nicht nur, wenn man während des Trinkens der Gottheit gedenkt, man läßt sich Wein bringen, wenn man beten will.⁴⁵²

Die Spende von genießbaren Flüssigkeiten an göttliche Instanzen diente nicht nur der Ernährung dieser, sondern war – im Verbund mit Bitt- und Dankgebeten – auch ein Mittel, um die Aufmerksamkeit der Götter zu erreichen.⁴⁵³

Da, wie bereits angesprochen, der göttliche Einfluss nach antiker Vorstellung in allen Lebensbereichen zu finden war, bedeutet dies, dass auch Libationsrituale bei einer ganzen Reihe von Anlässen zu finden sind.

T[rankopfer] sind häufig und in verschiedenen Handlungskontexten wie (Tier-)Opfer, Gastmahl, Abschluß von Verträgen, Abschied und Ankunft von Personen belegt: Sie boten die Möglichkeit, zu beliebigen Zeitpunkten, ohne großen Aufwand an Spezialisten, Geräten oder Materien sowie nicht notwendig eingebettet in komplexe Handlungsabläufe einen Wunsch oder Dank auszudrücken.⁴⁵⁴

Zusätzlich zu den im Zitat erwähnten Anlässen für Trankspenden, waren Libationen Mittel um für Beistand vor potentiell gefährlichen oder unbekanntem Situationen zu bitten, wie zum Beispiel vor dem Auszug in die Schlacht, oder als Dank, wenn die Gefahr ausgestanden war.⁴⁵⁵ Diese Trankspenden waren in der Regel mit Gebeten an die olympischen Gottheiten verbunden. Jedoch gab es Libationsrituale, die entweder den chthonischen Göttern oder auch den Toten geweiht waren.⁴⁵⁶ Diese unterscheiden sich in erster Linie in der Art und Weise des Ausgusses voneinander. Während bei den oben erwähnten Trankopfern nur der erste Schluck gespendet und der Rest selbst konsumiert wurde, wurde bei der Spende an die Wesen der Unterwelt die komplette Flüssigkeit ausgegossen. Auch bei der Wahl der Libationsflüssigkeit kann man Unterschiede erkennen. Während die oberirdischen Adressaten besonders häufig Wein- und Wasserspenden dargebracht bekamen, waren für die unterirdischen Empfänger auch Milch, Öl oder Honig als Ergänzung zur Spende möglich.⁴⁵⁷ Die Wahl der Libationsflüssigkeit musste jedoch nicht strikt nach dieser Trennung erfolgen. So war es bei verschiedenen Kulturen und Ritualen auch

⁴⁵² Stengel 1910, 54.

⁴⁵³ Simon 2004, 237; Stengel 1910, 55.

⁴⁵⁴ Haase 2002, 752.

⁴⁵⁵ Kirchner 1910, 9f.

⁴⁵⁶ Für eine Gegenüberstellung der chthonischen und olympischen Götter, siehe: S. Scullion, *Olympian and Chthonian*, *Classical Antiquity* 13, 1994, 75–119.

⁴⁵⁷ Die Darbietung von Wasser, Milch, Öl und Honig wird in der Literatur auch als nüchterne Spende bezeichnet. Vgl. Enßlin 1937, 2133; Stengel 1910, 180.

4. Zwei praktische Anwendungsbeispiele aus der klassischen Archäologie

möglich, dass mehrere Trankspenden vollzogen wurden. Diese konnten dabei nacheinander oder als Gemisch dargebracht werden.⁴⁵⁸

Da Libationsrituale bedeutende, religiöse Handlungen darstellten, existierten eigens für diese spezielle Opfergerätschaften, die sich in ihrer Form jedoch auch im profanen Bereich wiederfinden lassen. Bei den am häufigsten dargestellten Gerätschaften handelt es sich um ein Service aus Kanne und Spendeschale.⁴⁵⁹ Die Trankopferkannen lassen sich dabei anhand der Form ihrer Öffnung unterscheiden. Wenn die Flüssigkeit nur tröpfelnd ausgegossen werden sollte, wurden Kannen mit enger Öffnung, *Gutus* bezeichnet, verwendet. Für die Spende der gesamten Flüssigkeit wurde jedoch eine krugähnliche Kanne mit breitem Ausguss, die sogenannte *Urceus*, verwendet. Bei der dazugehörigen Spendeschale handelte es sich um eine Omphalosschale⁴⁶⁰, die im Griechischen *Phiale* und im Lateinischen *Patera* genannt wurde. Weitere Gerätschaften, die bei Libationsritualen Verwendung fanden, waren Becher, Schöpfkellen, Siebe und Mischgefäße.⁴⁶¹

Es lässt sich zusammenfassend festhalten, dass die Trankopfer – egal ob eigenständige Rituale oder als Voropfer – sowohl im Rahmen der öffentlichen als auch bei privaten Kultpraktiken sowie bei alltäglichen Anlässen oder großen, bevorstehenden Ereignissen eine äußerst wichtige Bedeutung für die antike Gesellschaft besaßen. Sie dienten zum einen der Anrufung der Gottheit, damit die an sie gerichteten Bitt- und Dankgebete Gehör fanden, zum anderen waren sie notwendig, um die Götter sowie die Seelen der Toten zu nähren und zufrieden zu stellen. Die dabei durchgeführten Trankspenden konnten je nach Anlass und Adressaten aus unterschiedlichen Elementen bestehen. Es gibt daher eine ungeheure Vielzahl an überlieferten Libationsritualen. Im Folgenden werden

⁴⁵⁸ Patton 1992, 4. 11; Graf 1980, 217; Enßlin 1937, 2136; Eitrem 1915, 105–111; Kirchner 1910, 39; Stengel 1910, 36. 129. 178. 180–183.

⁴⁵⁹ Jedoch ist an dieser Stelle anzumerken, dass nicht alle Darstellungen der Kombination von Schale und Kanne auf die Ausführung einer Trankspende hinweisen. Bei der rituellen Reinigung, die vor jeder kultischen Tätigkeit zu erfolgen hatte, wurde ebenfalls ein solches Set verwendet. Der einzige Unterschied zwischen diesen Kultgeräten liegt in der Form der Schale. Während die Schale für die Reinigungsrituale einen Griff besitzt, ist die Spendeschale für Trankopfer eine grifflose Omphalosschale. Vgl. Siebert 1999, 31–39. 40–46; Simon 1998, 129f.; Nuber 1972, 67. 95.

⁴⁶⁰ „Die Grundform der griechischen Omphalosschale ist eine schlichte klare Zweckform. Ihr Umriss entspricht einer gewöhnlichen halbrunden Schale, nur hat sie selten einen abgesetzten Rand und nie einen Henkel oder Fuß. Dafür ist aber die Bodenmitte kuppelartig in das Schaleninnere emporgewölbt und ergibt so eine kleine hohle Standfläche. Dieser ein bis zwei Finger breite, ungefähr halbkugelige Teil, der wie der Buckel am Schild Omphalos genannt wurde, erfüllt seinen Zweck vor allem beim Ausgießen einer Spende.“ Luschet 1939, 7.

⁴⁶¹ Haase 2002, 752; Siebert 1999, 26. 31–51; Simon 1998, 129f.; Patton 1992, 16–18; Nuber 1972, 95; Schaeuwen 1940, 15–48; Luschet 1939, 10–13; Enßlin 1937, 2134; Ein stark diskutiertes Thema der Opfergerätschaften betrifft die Darstellung der sogenannten „Opfernden Götter“. Bei diesen handelt es sich insbesondere um Vasenbilder und Kultstatuen, die beispielweise eine *Phiale* halten und somit nicht als Empfänger des Trankopfers, sondern als selbstständig Opfernde dargestellt werden. Da aus Platzgründen dieses Thema an dieser Stelle nicht weiter erläutert werden kann, sei stattdessen auf die entsprechende Literatur verwiesen: Gaifmann 2018; Himmelmann 1997; Patton 1992; Simon 1953.

zwei Beispiele detaillierter vorgestellt. Die Wahl fällt dabei auf ein Exempel aus der ägäischen Bronzezeit auf Kreta und auf eines aus der klassischen Zeit Griechenlands.

4.1.1 Fallbeispiel Ägäische Bronzezeit

Bei der Durchsicht der Forschungsliteratur zum Thema der Libationsrituale wird schnell deutlich, wie wenig die bronzezeitliche Archäologie über die Einzelheiten dieser Kultpraxis bzw. über die religiöse Auffassung der minoischen Kultur im Allgemeinen weiß.⁴⁶² Die Ursache für diesen Mangel an Erkenntnissen liegt an dem Umstand, dass die Spuren des rituellen Handelns von frühen Kulturen nur über die Analyse der materiellen Hinterlassenschaften erschlossen werden können. Jenen betreffenden Kulturen fehlen im Normalfall schriftliche Überlieferungen, aus denen ein Archäologe Informationen über das jeweilige Glaubenssystem bzw. die dahinterstehenden Intentionen gewinnen kann. Im Falle der Gesellschaft des bronzezeitlichen Kretas liegt zwar das sogenannte Schriftsystem Linear A vor, da dieses aber bisher noch nicht entschlüsselt worden ist, müssen die archäologischen Wissenschaften ihre Forschung in erster Linie auf die erhaltene Materielle Kultur aufbauen.⁴⁶³ Dieser Umstand ist auch Grund dafür, warum im Rahmen dieser Arbeit leider kein spezifisches Libationsritual untersucht werden kann. Stattdessen wird im Folgenden ein kurzer Überblick jener Artefakte und Befunde präsentiert, aus denen die Archäologie auf die Anwendung von Libationsritualen in der minoischen Gesellschaft schließt.

Die kultischen und rituellen Handlungen der Minoer auf Kreta gelten als der Ursprung der Kultpraxis des antiken Griechenlands. Dies trifft auch auf die Libationsrituale zu.⁴⁶⁴ Während kultische Handlungen sich in der klassischen Antike aufgrund ihrer Ausführung an sakralen Plätzen, welche sich in der Regel durch feste architektonische Formen wie Tempel oder Altäre auszeichnen, verhältnismäßig leicht identifizieren lassen,

⁴⁶² Zusätzlich zu der geringen Datengrundlage kommt erschwerend die Problematik der Definition des Religionsbegriffes hinzu: „As in other areas of study of early religions, the subject is beset with methodological problems, not least in the problem of deciding what is properly to be termed ‘religious’ in those cases where the archeological record documents what may reasonably be regarded as ritual practice, with public performance and the practice of feasting. The religious component often cannot easily distinguished from activities which are certainly to be regarded as social, but which might not be focused upon the divine.“ Renfrew 2011, 681; Da die Analyse des Religionsbegriffes und die Frage nach der Übertragbarkeit des Begriffes auf die bronzezeitliche Gesellschaft den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, wird die Verfasserin im Folgenden den Terminus „rituell“ statt „religiös“ verwenden, da dieser nicht zwangsläufig die Anbetung einer Gottheit voraussetzt. Vgl. Renfrew 2011, 684f.; Marakas 2010, 108f.

⁴⁶³ Renfrew 2011, 684; Allerdings muss die archäologische Forschung nicht vollkommen auf Informationen aus Schriftquellen verzichten, denn aufgrund des ausgeprägten bronzezeitlichen Kulturkontakts im Mittelmeerraum, können auch schriftliche Überlieferungen aus Ägypten oder dem Nahen Osten wertvolle Erkenntnisse – beispielsweise zur Bedeutung von Libationsritualen – liefern. Vgl. Patton 1992, 10f.

⁴⁶⁴ Patton 2009, 32; Patton 1992, 10f.

4. Zwei praktische Anwendungsbeispiele aus der klassischen Archäologie

besteht für das bronzezeitliche Kreta das Problem der Unterscheidung zwischen sakralen und profanen Kontexten.⁴⁶⁵

Except for a few clear cases of cult places, cult equipment and holy symbols, we will always have to reckon with numerous uncertain and/or ambivalent features that may or may not belong to the religious sphere. A good example is the function of lustral basins. [...] However, one wonders again if the distinction was meaningful at all for the Minoans, who may have combined a practical function with a ritual.⁴⁶⁶

Da, wie bereits erwähnt, in der minoischen Architektur keine klaren Strukturen für sakrale Orte nachgewiesen sind, ist die Archäologie gezwungen, anhand der Funde und der Lokalitäten Orte der Kultausübung zu identifizieren.⁴⁶⁷

The form and spatial organization of the sanctuary may also make it stand out as a special place because it diverges from secular and funerary architecture, whether this entails an extraordinary elaboration or simplification. Moreover, the layout may be such as to help the process of focusing attention and to reflect the special demands attached to cult. Facilities such as benches, offering tables, altars, bothroi, basins and hearths may be present in the form of permanent installations or movable equipment. In principle there is no difference here between built and natural sanctuaries, as the form of the latter may also be modified by the construction of screening walls and other architectural features.⁴⁶⁸

Neben dem Ansatz, Heiligtümer und Kultplätze durch ihren architektonischen Aufbau zu identifizieren, gibt es diverse Versuche zusätzlich über die Funde und die Ausstattung der Fundkontexte entsprechende Unterscheidungskriterien für profane und sakrale Orte zu entwickeln.⁴⁶⁹ Klaus Kilian schlägt beispielsweise vor, dass Heiligtümer, besonders im urbanen Raum, primär über die gefundenen Artefakte und die Einrichtung erschlossen werden sollen. Im Fall der minoischen Heiligtümer müssten sich in diesen, seiner Ansicht nach, zum einen Elemente wie Altäre, Bänke Opfertische oder Fresken mit Götterdarstellungen finden, zum anderen aber auch Kleinfunde wie Tonstatuetten, Trink- und Essgeschirr, anthropomorphe Gefäße sowie Gegenstände aus kostbaren Materialien wie Schmuck aus Edelsteinen und Elfenbein.⁴⁷⁰ Problematisch an dieser Vorgehensweise ist der Umstand, dass die Bestimmung des Fundkontextes wiederum die Interpretation der

⁴⁶⁵ Marinatos 1986, 14.

⁴⁶⁶ Hägg – Marinatos 1981, 215.

⁴⁶⁷ Adams 2004, 30.

⁴⁶⁸ Prent 2005, 18.

⁴⁶⁹ Prent 2005, 22f.

⁴⁷⁰ Hägg – Marinatos 1981, 216; Gemma Marakas' Kriterien zur Identifikation von Kultplätzen decken sich weitestgehend mit denen von Killian. Allerdings ergänzte sie als zusätzliche Merkmale für Kultausübung das Vorhandensein von Herdstrukturen bzw. Aschealtäre, sowie Installationen und Equipment für Libationsrituale. Vgl. Marakas 2010, 8f.; Dem schloss sich auch Nanno Marinatos an, wobei sie das Hauptaugenmerk auf das Vorkommen von Kultgegenständen wie Doppelaxt, Kulthörner oder Libationsgefäße legte. Vgl. Marinatos 1986, 30.

Artefakte beeinflusst. Beispielsweise könnte der Fund von mehreren Trinkgefäßen innerhalb eines als Heiligtum gedeuteten Komplexes als Beleg für Opfer- und Libationsrituale mit angeschlossenen Opfermahl aufgefasst werden, während der gleiche Befund in einem profanen Rahmen auch auf einen Lager- und/oder Speiseraum hindeuten kann. Auch in Verbindung mit zusätzlichen Funden wie Knochen, Feuerstellen oder Ascheresten, würde eine eindeutige Zuordnung schwierig sein.⁴⁷¹ Die Archäologie steht an dieser Stelle vor dem Problem des Zirkelschlusses, da sie die Fundorte nach ihren Funden einteilt und die Artefakte wiederum mithilfe ihres Fundkontextes interpretiert. Erschwerend kommt hinzu, dass, auch wenn die Gefäße auf eine rituelle Nutzung hindeuten, das Ritual, in welchem sie verwendet werden, nicht zwangsläufig kultischer Natur sein muss. Bei einer Gesellschaft wie der Minoischen, bei der die Forschung von einer starken Führungselite ausgeht, sind auch rituelle Handlungen im Profanen denkbar.⁴⁷²

Trotz der schwierigen Identifikation tatsächlicher kultischer Befunde, existieren dennoch starke Hinweise für eine umfassende rituelle Kultpraxis im bronzezeitlichen Kreta. Aufgrund ihrer Lage und ihrer Fundvielfalt scheinen besonders zwei Arten von Heiligtümern, die außerhalb der urbanen Zentren lagen, für die Kultpraxis der Minoer bedeutend gewesen zu sein: die sogenannten Gipfel- und Höhlenheiligtümer Kretas.⁴⁷³

By definition places of cult constitute liminal and mysterious areas, where the human and the supernatural touch and overlap. This is often expressed in the choice of location, especially of sanctuaries in natural settings such as caves, mountaintops, groves and springs. It may seem easy to understand why these places would be seen as points of contact between different worlds. [...] Clearly, both possibilities, that a site became a cult place because of its inspirational natural setting and features, or because it was set apart and specially constructed for the purpose, should be kept open.⁴⁷⁴

Bereits die traditionelle archäologische Forschung über das Glaubenssystem des bronzezeitlichen Kretas war der Ansicht, dass die Natur bzw. ihre Bestandteile ein essentielles Element in der Ausführung von kultischen und/oder rituellen Handlungen ausmachten. Als Beleg dafür diente nicht nur die Existenz von Höhlen- und Gipfelheiligtümern, sondern auch ikonografische Darstellungen, beispielweise in der Glyptik und der Wandmale-

⁴⁷¹ Kyriakidis 2005, 42; Prent 2005, 22–24; Hägg – Marinatos 1981, 216.

⁴⁷² Renfrew 2011, 687f.; Marakas 2010, 7–14; Cromarty 2008, 73f.; Adams 2004, 30; Dieses Thema betrifft insbesondere spezielle architektonische Strukturen in den Palastzentren und den umliegenden Stadtbereichen. Diese Bereiche sah Colin Renfrew als Orte der häuslichen und profanen Kultausübung an. Allerdings muss eine solche Deutung sehr kritisch hinterfragt werden. Vgl. Prent 2005, 24; Für einen Überblick über die urbanen Kultstätten und die der Palastzentren, siehe Cromarty 2008, 24–30; Prent 2005, 126–154; Marinatos 1993, 38–115.

⁴⁷³ Renfrew 2011, 687; Kyriakidis 2005, 27; Da sich im Folgenden auf den Kontext der Gipfelheiligtümer konzentriert wird, sei an dieser Stelle auf ein- bzw. weiterführende Literatur zum Thema der Höhlenheiligtümer verwiesen: Mavridis – Jensen 2013; Cromarty 2008, 47–58; Prent 2005, 154–174; Jones 1999; Marinatos 1993, 123–126.

⁴⁷⁴ Prent 2005, 17.

4. Zwei praktische Anwendungsbeispiele aus der klassischen Archäologie

rei, welche potentiell kultische Szenen in Verbindung mit natürlichen Elementen wie Bäumen, Steinen oder (Fabel-)Tieren zeigten.⁴⁷⁵

Im Fall der minoischen Gipfelheiligtümer steht die Archäologie vor einem sehr differenzierten und vielfältigen Befund, da die jeweiligen als Kultplätze identifizierten Heiligtümer sich sehr in ihrer Fundvielfalt aber auch in ihrer architektonischen Erscheinung voneinander unterscheiden. Im Allgemeinen zeichnen sich diese sakralen Orte durch ihre Nähe zu Berggipfeln bzw. Hügeln aus, wobei sie dennoch in einiger Entfernung von den urbanen Zentren liegen. Gipfelheiligtümer können in der Regel in bewachsenen Gegenden lokalisiert werden und weisen in unterschiedlichem Maße architektonische Überreste wie Terrassen, Begrenzungsmauern, Gebäude oder Altäre auf. In der Forschung wird daher davon ausgegangen, dass feste Installationen wie Tempel oder Altäre für die bronzezeitliche Ritualpraxis nicht von der gleichen Bedeutung waren wie die natürliche Lage und die Beschaffenheit des Ortes.⁴⁷⁶

Allerdings reichten eine besondere Position und das Vorhandensein baulicher Strukturen noch nicht aus, um einen Ort als Kultstätte identifizieren zu können. Wie bereits oben angesprochen, ist für eine Deutung als Heiligtum auch das Vorkommen von Kultgegenständen und -installationen ein wichtiges Merkmal. Die von der Forschung bisher untersuchten Gipfelheiligtümer zeichnen sich durch eine vielfältige und formreiche Varianz an Funden aus. Neben Bronze- und Tonstatuetten in Tier- und Menschenform, Libationstischen und Altären, deuten auch Prestigeobjekte aus kostbaren Materialien wie Alabaster und Gold sowie Ess- und Trinkgeschirr auf eine rituelle bzw. kultische Nutzung hin.⁴⁷⁷

Für die Identifikation der für diese Arbeit relevanten Libationsrituale sind besonders die Funde von Libations- und Trinkgefäßen sowie Altären und Opfer- bzw. Libationstischen von Bedeutung.⁴⁷⁸ Allerdings ist es äußerst problematisch, nur von den materiellen Hinterlassenschaften auf die Existenz von bronzezeitlichen Libationsritualen zu schließen. Grund dafür liegt in der Diversität der Befunde, da sich sowohl die Art und Menge der Gefäße je nach Fundkontext unterscheiden, als auch das Vorkommen von sicher identifizierbaren Altären und Opfertischen eher selten ist bzw. beide Fundgattungen nicht zwangsläufig im gleichen Befund auftauchen müssen. Erschwerend zu diesem Umstand

⁴⁷⁵ Renfrew 2011, 682–688; Marinatos 1993, 115f.

⁴⁷⁶ Cromarty 2008, 31; Kyriakidis 2006, 51; Rutkowski 1988, 74f.; Zu weiterführenden Untersuchungen von Gipfelheiligtümern mit zahlreichen Fallbeispielen sei u. a. auf Cromarty 2008, 31–46; Kyriakidis 2005; Jones 1999; Marinatos 1993, 115–123; Rutkowski 1988, 78–98 verwiesen.

⁴⁷⁷ Kyriakidis 2006, 21–27; Adams 2004, 30–32; Jones 1999, 31–58; Marinatos 1993, 116–118; Eine besondere Bedeutung wird dabei den minoischen Doppeläxten und Kulthörnern eingeräumt, da diese als Kultsymbole par excellence gelten. Vgl. Cromarty 2008, 11–14; Adams 2004, 37; Marinatos 1993, 5. 116f.

⁴⁷⁸ Dies bezieht sich natürlich auf alle Fundkontexte und nicht nur auf die angesprochenen Heiligtümer, da davon ausgegangen werden kann, dass Libationsrituale, wie auch in späterer Zeit, nicht nur in den sakralen Arealen, sondern auch im häuslichen oder palatialen Kontext vollzogen wurden. Vgl. Cromarty 2008, 74.

kommt hinzu, dass alle diese Kultgegenstände eine große Form- und Materialvielfalt aufweisen, was eine eindeutige Interpretation schwierig macht.⁴⁷⁹

Besonders gut lässt sich diese Problematik an den Trinkgefäßen illustrieren, da diese – neben dem Bereich der Libationsrituale – nahezu in jedem Fundkontext vorkommen. In der normalen archäologischen Betrachtungsweise wird ausgehend von der Form eines Gefäßes auf seine Funktion geschlossen.

[W]hile certain vessel forms are directly designed for drinking (conical cups, kylikes) or pouring (rhyta), others are for storage (pithoi) or serving. The oblation function of libation necessitates primarily pouring and drinking vessels and, as such, if libation is the major cult practice we should expect these in either very large numbers or elaborate designs.⁴⁸⁰

Diese vielfältigen Gefäßformen tauchen sowohl im sakralen als auch im profanen Bereich auf, wobei sie in ihrer Anzahl und Varianz in den einzelnen Befunden stark voneinander abweichen können.⁴⁸¹ Das führt natürlich zu der Frage, welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, um von einer kultischen Nutzung ausgehen zu können. Besonders schwierig ist diese Fragestellung bei Gefäßen, die aufgrund ihrer alltäglichen Nutzung eine weite Verbreitung im Befund aufweisen, wie beispielsweise die *conical cups*.⁴⁸²

The cheapest and handiest type of offering vessel is the conical cup. In size it is smaller than a teacup. Sometimes conical cups are found upside down in shrines. A ceremony of offering in which the contents were to be received by the earth can be inferred. The conical cup is certainly an everyday, mass-produced vessel to be used in the household for consumption of food. Thus: *not every conical cup is an offering vessel*, but their presence can allow us to infer offerings and/or dining.⁴⁸³

Aufgrund ihrer Funktion als typisches Trinkgefäß tauchen die *conical cups* in großen Mengen im Befund auf, was wiederum auf diverse Verwendungszwecke schließen lässt: vom normalen häuslichen Gebrauch bis hin zum Festmahl einer Opfergemeinschaft oder für die Nutzung während Libationsritualen. Dies deutet darauf hin, dass die Verwendung des alltäglichen Trinkgeschirrs als Libationsgefäße nicht zwangsläufig eine kultische Bedeutung der Gefäße voraussetzt.⁴⁸⁴ Ein Sonderfall stellt jedoch das sogenannte *Rhyton*

⁴⁷⁹ Cromarty 2008, 71; Marinatos 1993, 5–7; Da die ausführliche Analyse der Formvielfalt den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde, sei für das weiterführende Lesen auf das viel rezipierte Werk zur minoisch-mykenischen Religion von Martin Nilsson verwiesen. Vgl. Nilsson 1950, 117–154.

⁴⁸⁰ Cromarty 2008, 71.

⁴⁸¹ Als ikonografischer Beleg für die Nutzung verschiedener Gefäßtypen für Libationsrituale wird häufig auf die Darstellungen in der Glyptik verwiesen. Vgl. Nilsson 1950, 146–154.

⁴⁸² Cromarty 2008, 73.

⁴⁸³ Marinatos 1993, 7.

⁴⁸⁴ Cromarty 2008, 73f.; “We cannot argue that these storage rooms were shrines, but ritual might well have been part of ordinary, everyday activities, such as taking a meal. If we find a certain type of vessel in what we would call a domestic context, that does not exclude the possibility that it had also a sacred function.“ Hägg – Marinatos 1981, 216.

4. Zwei praktische Anwendungsbeispiele aus der klassischen Archäologie

dar, dessen Bezeichnung sich vom griechischen Verb *rhein* (*ῥεῖν*) ableitet, welches „fließen“ bedeutet.⁴⁸⁵

Bei diesem Behältnis, welches sich durch eine ausgesprochen große Vielfalt an Formen auszeichnet, handelt es sich um ein spezielles Libationsgefäß mit einer primären Öffnung zur Aufnahme der Libationsflüssigkeit und einer sekundären Öffnung zum Ausgießen.

The nomenclature for each class is descriptive, rather than numerical. Broadly speaking, the shapes in which rhyta occur might be distinguished as figural, head-shaped, or geometric. The figural class refers to rhyta that depict a complete entity, be it human, animal or object, while the head-shaped class refers to rhyta that depict only a human or animal's head. [...] There are also classes of rhyta that occur in the shapes of standard Aegean vessels and are recognizable as rhyta only by the presence of the secondary opening. [...] The other classes of rhyta are designated by geometric terms that describe the overall shape of the body, such as piriform, globular, or conical.⁴⁸⁶

Da Rhyta sich besonders durch ihre tier- und menschenähnliche Gestaltung von den alltäglichen Trinkgefäßen unterscheiden, wird ihre Verwendung hauptsächlich im rituellen Bereich verortet. Dieser muss jedoch nicht zwangsläufig kultischer Natur sein, da *Rhyta* auch im urbanen Raum, sowie in den Nekropolen gefunden wurden, welche ebenfalls Orte mit ritueller Bedeutung waren.⁴⁸⁷ In erster Linie werden besonders die zoomorphen Varianten des Libationsgefäßes mit den minoischen Opferritualen in Verbindung gebracht. Dies liegt zum einen an dem Umstand, dass die dargestellten Tiere auch als bronzezeitliche Opfertiere gelten, zum anderen wird auch argumentiert, dass diese *Rhyta* aufgrund ihrer unpraktischen Form nicht im profanen bzw. alltäglichen Lebensbereich eingesetzt wurden.⁴⁸⁸ Die Interpretation eines *Rhytons* für rituelle Zwecke wird zusätzlich durch den parallelen Fund von Opfer- bzw. Libationstischen gestärkt. Allerdings ist die Identifikation dieser Kultgeräte nicht unproblematisch, da sie, wie auch die Trinkgefäße sehr unterschiedliche Materialien und Formen aufweisen.⁴⁸⁹ Da permanente Opfer- bzw. Ritualinstallationen wie beispielsweise steinerne Altäre in der Regel nicht in allen als sakrale Orte gedeuteten Fundkontexten *in situ* gefunden werden, wird in der Forschung davon ausgegangen, dass in der bronzezeitlichen Kultausübung – vor allem in den Heiligtümern unter freiem Himmel – zum Großteil mobile Altäre und Tische aus Holz bei den

⁴⁸⁵ Koehl 2006, 5; Für eine umfangreichere Untersuchung der *Rhyta* sei zusätzlich auf Koehl 1981 und Karo 1911 verwiesen.

⁴⁸⁶ Koehl 2006, 7.

⁴⁸⁷ Koehl 2006, 278; Im weiteren Verlauf seiner Arbeit untersuchte Koehl die Funktion der *Rhyta* in ihren diversen Fundkontexten. Vgl. Koehl 2006, 327–350.

⁴⁸⁸ Koehl 2006, 333; Marinatos 1993, 6; Marinatos 1986, 30–32; Nilsson 1950, 143; Karo 1911, 270.

⁴⁸⁹ Zur Formvielfalt der Opfertische, siehe Marinatos 1993, 6f.; Sakellarakis 1970, 176–178; Nilsson 1950, 117–130.

Ritualen verwendet wurden, welche sich jedoch nicht erhalten haben und hauptsächlich durch ikonografische Darstellungen erschlossen werden können.⁴⁹⁰

Als der am häufigsten angeführte Beleg für die Existenz von Libationspraktiken in minoischer Zeit ist der Sarkophag von Hagia Triada zu erwähnen.⁴⁹¹ Dieser hat besonders aufgrund seiner Darstellungen auf den beiden Langseiten eine immense Bedeutung für Rekonstruktion der rituellen Praxis im bronzezeitlichen Kreta. Die eine Längsseite des Sarkophags zeigt einen geopferten Stier auf einem Opfertisch, unter dem sich zwei weitere Opfertiere befinden. Links von dem Stier nähern sich vier Frauen, denen ein Flötenspieler vorausgeht. Rechts von der Szene wird eine Frau vor einem Altar mit verschiedenen Libationsgefäßen dargestellt. Auf der anderen Langseite wird eine Frauen- und eine Männergruppe gezeigt. Die Frauen befinden sich auf der linken Hälfte der Darstellung. Sie tragen Gefäße und Musikinstrumente und wenden sich nach links zu einem Krater, der sich zwischen zwei Säulen mit Doppelaxtspitzen befindet, zu. Die Männergruppe auf der rechten Seite zeigt drei Männer, die nach rechts gewandt zwei Kälber und ein Schiff einer, bis auf den Kopf, am ganzen Körper verhüllten, Person entgegenbringen. Hinter dieser sind architektonische Strukturen angegeben.⁴⁹²

Neben der sehr interessanten Darstellung eines blutigen Opferrituals, interessieren besonders die zwei Libationsszenen, die auf dem Sarkophag gezeigt werden sowie die Frage nach ihrem Anlass.⁴⁹³ Obwohl der Bildschmuck des Sarkophags in der archäologischen Forschung ausgiebig diskutiert wurde, gibt es keine mehrheitlich akzeptierte Interpretation. Die ältere Literatur spricht in der Regel von zwei unterschiedlichen, voneinander unabhängigen Ritualen. Die Szene mit dem geopferten Stier stehe dabei für eine Götterkulddarstellung, während die gegenüberliegende Seite Ausschnitte aus dem Totenkult zeige. Die neuere Forschung, hingegen, tendiert eher dazu, beide Szenen in einen Zusammenhang miteinander zu setzen.⁴⁹⁴ Allerdings wird auch betont, dass die beiden Libationsriten, von denen jeweils eine auf jeder Seite darstellt ist, in unterschiedlicher

⁴⁹⁰ Cromarty 2008, 16. 71; Adams 2004, 36f.; Marinatos 1993, 6f.; Marinatos 1986, 32; Sakellarakis 1970, 167–176; Nilsson 1950, 117–122.

⁴⁹¹ Da der Sarkophag im Rahmen dieser Arbeit nur eine kurze Erwähnung erfahren wird, sei für eine ausführliche Besprechung auf Long 1974 verwiesen.

⁴⁹² Marinatos 1986, 26; Long 1970, 35–71; Sakellarakis 1970, 178–185; Matz 1959, 19–25.

⁴⁹³ Zum Thema der Tieropferrituale in minoischer Zeit, siehe Cromarty 2008, 82–86; Marinatos 1986; Long 1974, 62–68; Sakellarakis 1970, 193–198; Nilsson 1950, 194–235.

⁴⁹⁴ Cromarty 2008, 15f.; Sakellarakis 1970, 178. 187f.; Matz 1959, 18; Selbstverständlich existieren noch weitere Interpretationsversuche und -varianten, deren individuelle Vorstellung jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden kann. Exemplarisch sei jedoch an dieser Stelle noch auf die Deutung von Nanno Marinatos verwiesen: „My interpretation of the two sides of the sarkophagus can be summarized as follows. On the one side there is the death aspect connected with funerary cult: blood libations are poured into a bucket. Perhaps this bucket was perforated and the contents eventually sipped into the earth. On the other side there is animal sacrifice connected with renewal. This renewal is symbolized by the three-shrine and the bowl of fruit above the altar. Here to a blood libation would have been poured into the bowl, which is placed on the altar, connecting the death of the animal to the regeneration in nature. Thus, blood liba-

4. Zwei praktische Anwendungsbeispiele aus der klassischen Archäologie

Umgebung mit verschiedenen Gefäßen begangen werden. Möglicherweise wurden für die Libationen auch verschiedenartige Flüssigkeiten dargebracht, obwohl im Kontext des Tieropfers, von Blut als vordergründige Libations-flüssigkeit ausgegangen wird. Dieser Umstand wird als Beleg dafür gedeutet, dass es in minoischer Zeit verschiedene Arten der Libationsrituale gegeben haben muss.⁴⁹⁵

Aufgrund der Darstellungen von Libationsritualen auf außerordentlichen Stücken wie dem Hagia Triada Sarkophag sowie in der bronzezeitlichen Glyptik⁴⁹⁶ und der Wandmalerei⁴⁹⁷, aber auch durch die zahlreichen Funde von Libations- und Trinkgefäßen in Kombination mit anderweitigen Kultgerätschaften wie Altären oder Opfertischen, lässt sich darauf schließen, dass Libationsrituale in der minoischen Kultausübung von essentieller Bedeutung waren – unabhängig davon, ob sie fester Teil des Opferprozederes waren oder auch als selbstständige Rituale galten. Da der bronzezeitlichen Forschung leider keine schriftlichen Überlieferungen zugrunde liegen, aus denen möglicherweise genaueres über den Ort, den Ablauf oder die Bedeutung von Libationsritualen hervorgehen könnte, muss sich der Archäologe darauf beschränken, potentielle sakrale Orte mittels Fund- und Ikonografie-Analysen zu ermitteln. Daraus resultierende Schlussfolgerungen über den kulturellen Kontext der Libationen, beispielsweise im Zuge des Götter- oder Totenkultes, müssen dabei allerdings Vermutungen bleiben.⁴⁹⁸

Das folgende Beispiel aus der klassischen Antike Griechenlands nimmt in gewisser Weise eine Gegenposition zum bronzezeitlichen Befund auf Kreta ein, da dieses hauptsächlich durch Schriftquellen und weniger durch materielle Hinterlassenschaften erschlossen werden kann.

4.1.2 Fallbeispiel Klassisches Griechenland/Klassische Zeit

Die Ritual- bzw. Religionsforschung der klassischen Antike hat sich in den letzten Jahren rasant weiterentwickelt, was zu einer immensen, kaum noch zu überblickenden Fülle an Publikationen zu diesem Thema geführt hat. Im Gegensatz zur archäologischen Forschung über die ägäische Bronzezeit, kann der Klassische Archäologe bei der Betrachtung antiker Rituale auf eine Vielzahl von Quellen zurückgreifen – auch wenn diese nicht

tions could have had different meanings depending on the occasions in which they were performed, on the vessels in which they were contained and, in general, on the cultic complex through which they were defined.“ Marinatos 1986, 27.

⁴⁹⁵ Cromarty 2008, 74; Marinatos 1986, 25f.

⁴⁹⁶ Als besonders interessante Stücke sind dabei die Darstellungen zu erwähnen, die den sogenannten *Minoan Genius* bei Trankspenden bzw. in Verbindung mit Libationsgefäßen zeigen. Vgl. Blakolmer 2015, 29–40.

⁴⁹⁷ Als Beispiel nennenswert sind die Wandmalereien von Akrotiri in Xeste 3, Raum 3b Untergeschoss, in dem Männer bei einer Prozession möglicherweise im Zuge einer Trankspende gezeigt werden. Vgl. Marinatos 2005, 149–158.

⁴⁹⁸ Cromarty 2008, 71–86.

immer bei jedem Befund vorhanden sind. Neben literarischen sowie epigraphischen Überlieferungen, werden auch eine Vielzahl von materiellen Hinterlassenschaften zur Analyse der griechischen Religion herangezogen, als da wären: geweihte Opfergaben, welche ein unglaublich großes Formspektrum aufweisen; Götter- und Ritualdarstellungen auf Münzen, Vasen, Reliefs oder Statuen und Motivstatuetten; unzählige Formen von Keramik, die sowohl zum Gebrauch als auch als Weihungen vorkommen; architektonische Strukturen wie Heiligtümer oder Altäre und viele weitere Befunde wie beispielsweise Tierknochen und Asche.⁴⁹⁹

Wie bereits angesprochen basieren die archäologischen Erkenntnisse über das ausgewählte Fallbeispiel aus der klassischen Zeit Griechenlands nur aufgrund literarischer Überlieferungen. Es bildet daher einen extremen Kontrast zum bronzezeitlichen Beispiel, bei dem die Interpretation nur anhand des Fundmaterials möglich ist.⁵⁰⁰

Dieses spezielle Libationsritual fand vermutlich während des Frühlingsfestes, der Anthesterien, in Athen statt. Diese Festlichkeit zu Ehren des Gottes Dionysos wurde alljährlich vom elften bis zum dreizehnten Tag des attischen Monats Anthesterion – in heutiger Zeit ungefähr Ende Februar, Anfang März – begangen. Veranstaltungsort war das dionysische Heiligtum Limnaion, das bis heute noch nicht lokalisiert werden konnte, wobei Schriftquellen es am Westabhang der Athener Akropolis verorten – sowie das gesamte Stadtgebiet Athens. Während dieser dreitägigen Festivität war jeder Tag einem individuellen Thema zugeordnet, welches sich durch spezielle Rituale auszeichnete. Am ersten Tag, *Pithoiga* genannt, wurden im Heiligtum Behälter mit dem neuen Wein aus dem letzten Jahr, die sogenannten *Pithoi*, geöffnet. Als nächster Schritt erfolgte zunächst eine Trankspende an den Gott des Weines, da neuer Wein als gefährlich galt und erst durch die göttliche Segnung für den Menschen genießbar wurde. Dazu wurde aus jedem *Pithos* ein bisschen Wein auf den Boden des Heiligtums ausgegossen. Im Anschluss daran erfolgte die Segnung der Wein- und Trinkgefäße. Der wichtigste Teil des Tages war jedoch die große Schiffskarrenprozession, die die Ankunft des Gottes in der Stadt feierte. Der darauffolgende Tag, angelehnt an die griechischen *Choen*-Kannen, die an diesem Tag

⁴⁹⁹ Kindt 2011, 696–698; Julia Kindt kritisierte jedoch, dass die Klassische Archäologie sich bei der Untersuchung der griechischen Kultpraxis viel zu stark auf die literarischen Quellen konzentrierte und dabei die materiellen Fundlagen nur zu Untermauerung nutze. „The absolutely crucial nature of an integrated approach to even a very basic understanding of Greek religion, however, becomes obvious as soon as we take into account the fact that many rural shrines and religious institutions are only known to us from epigraphic and archaeological evidence. But the material record offers more than just an additional set of data. To find ways of integrated different types of evidence is a necessary and desirable, albeit difficult, exercise because the material record raises major questions that provide an important check for concepts of Greek religion derived from the literary sources. Used in a conceptual way, the material record can help classical scholarship to overcome some of the problems and unhelpful distinctions that trouble current research in the field.“ Kindt 2011, 696f.

⁵⁰⁰ Natürlich existieren auch unzählige Beispiele, die sowohl auf materieller Basis erfassbar als auch in den Schriftquellen überliefert sind. Die Verfasserin hat sich jedoch bewusst für diesen Kontrast entschieden, um bei der folgenden Übertragung der theoretischen Konzepte auf die Fallbeispiele eine breitgefächerte Grundlage zu schaffen.

4. Zwei praktische Anwendungsbeispiele aus der klassischen Archäologie

eine besondere Rolle spielten, wird *Choes* genannt. Diese antike Form einer Weinkanne kam zum einen bei den unzähligen Trinkwettbewerben an diesem Tag zum Einsatz, zum anderen diente sie im Miniaturformat auch als Geschenk für die Kinder, die das kritische Kleinkinderalter überstanden hatten und nun in der Gesellschaft aufgenommen wurden. Der Höhepunkt dieses Festtages lag in der heiligen Hochzeit der *Basilinna* mit dem Gott Dionysos.⁵⁰¹ Der letzte Tag des Festes, *Chytroi* genannt, war nach antiker Vorstellung ein Unglückstag, da an diesem Tag die Seelen der Toten die Unterwelt verließen und auf der Oberfläche umherwandeln konnten. Da der Gott Hermes in der Antike als der Begleiter der Verstorbenen galt, wurde auch ihm, neben Dionysos, geopfert. Das wichtigste Ritual an diesem Tag beinhaltete die Zubereitung einer Topfspeise aus Mehl, Sämereien, Honig und Wasser, die nicht verzehrt werden durfte und von einer Auswahl von schönen Athenerinnen bei einer Erdspalte in der Nähe des Olympieion dargebracht wurde. Ein weiterer bedeutender, ritueller Bestandteil des Tages war das Schaukelfest *Aiora*, welches auf den tragischen Mythos der Erigone und ihres Vaters Ikarios zurückgeht. Um das Unheil zu vertreiben, welches die Toten an diesem Tag mit sich brachten, mussten die Kinder besonders heftig und ausgiebig schaukeln, damit sie das Unglück wortwörtlich fortzuschleuderten. Zum Abschluss des Tages sowie des gesamten Festes wurden anschließend Sprüche zur Vertreibung der Geister ausgerufen.⁵⁰²

Das für diese Untersuchung ausgewählte Libationsritual aus klassischer Zeit in Griechenland ist unter der Bezeichnung *Hydrophoria* überliefert und fand mutmaßlich am dritten Tag der Anthesterien, also am Tag des Totenfestes, statt.⁵⁰³ Anlass für dieses Ritual ist das Gedenken an die Opfer, die bei einer mythologischen Sintflut, der sogenannten Deukalionischen Flut, ums Leben kamen.⁵⁰⁴ Aus diesem Grund wurde Wasser in einer Erdspalte nahe des Olympieions gegossen, da in diese, der Überlieferung zufolge,

⁵⁰¹ Sie war die Ehefrau des athenischen *Archon Basileus*, der als demokratischer Verwalter der Stadt Athen als Nachfolger des Königsamts verstanden wurde. Vgl. Graf 1997, 482.

⁵⁰² Auffarth 1996, 732f.; Simon 1983, 92–101; Parke 1977, 159–183; Deubner 1932, 93–123; Hiller v. Gaertingen 1894, 2371–2375.

⁵⁰³ Simon 1983, 99; Parke 1977, 179; Diehl 1964, 130; Deubner 1932, 113; Stengel 1914, 86; Felix Jacoby widersprach jedoch der Annahme, dass das *Hydrophoria*-Ritual am 13. Tag des *Anthesterion* vollzogen wurde, da in der Überlieferung des Theopomp davon gesprochen wurde, dass der Ritus der Opferung der Topfspeise während der *Chytren* auf den Mythos der Deukalionischen Flut zurückging und in diesem nur von Speisenopfern und nicht von Wasserspenden die Rede war. Des Weiteren sah Jacoby keinen Grund darin, dass die Riten an der Erdspalte der Göttin Ge Olympia nur aufgrund des Gedenkens an die Flutopfer mit dem Totenfest während der Anthesterien zusammenhängen müssen. Vgl. Jacoby 1955, 127f.; Deubner 1932, 113.

⁵⁰⁴ Bei der Deukalionischen Flut handelte es sich um eine mythologische Sturmflut, die Zeus schickte, um die verdorbene Menschheit – insbesondere die frevelhaften Söhne des Deukalion – zu bestrafen. Vgl. Apollod. Bibl. 3, 99; „Von Prometheus aber stammte der Sohn Deukalion. Dieser herrscht als König über die Plätze um Phthia und heiratet Pyrrha, die Tochter des Epimetheus und der Pandora, die die Götter als erste Frau geformt hatten. Da aber Zeus das eherne Geschlecht zu vertilgen wünschte, baute Deukalion auf Eingebung des Prometheus einen Kasten, legte das Notwendige hinein und stieg mit Pyrrha in diesen hinein. Zeus aber goß viel Wasser vom Himmel herab und überschwemmte die meisten Teile von Hellas, so daß

die Wassermassen der Sturmflut abgeflossen seien. In der Forschung wird daher angenommen, dass es sich bei diesem Spalt um den gleichen handelt, in dem auch die Topfpeise für die chthonischen Wesen am letzten Tag der Anthesterien dargebracht werden.⁵⁰⁵

Sind die referierten Folgerungen richtig, so kennen wir auch das vermutliche Ziel der der *Hydrophoria*: Wie die Panspermie wurde auch das – dem üblichen Brauch gemäß in Hydrien herbeigebrachte – Wasser in den Erdsplatt nahe am Grab des Deukalion gegossen. Beides sind *νηφάλια* als Speise und Trank für die Toten und wahrscheinlich zugleich Gaben, die dazu dienen sollen 'für die Toten den Hermes um Gnade zu bitten'.⁵⁰⁶

Wie oben bereits erwähnt, gründen sich die Erkenntnisse der Archäologie über dieses Libationsritual auf ein paar wenigen kurzen Passagen antiker Autoren. Dass es sich bei den *Hydrophoria* um ein „Trauerfest in Athen für jene, die in der Flut umgekommen waren“,⁵⁰⁷ handelt, basiert die Überlieferung hauptsächlich auf zeitlich sehr viel späteren lexikalischen Vermerken, wie beispielsweise in der *Suda*, einem umfangreichen byzantinischen Lexikon, oder im Lexikon des Patriarchen Photius.⁵⁰⁸ Auch bei Plutarch findet das Fest in Verbindung mit der mythologischen Flut Erwähnung:

Genommen habe er Athen, so sagt er selbst in seinen Denkwürdigkeiten, am ersten März. Dieser Tag fällt ungefähr mit dem Neumond des Monats Anthesterion zusammen, und es trifft sich, daß man an ihm viele Feierlichkeiten zur Erinnerung an jene große Regenkatastrophe begeht, weil man glaubt, daß auch in jener alten Zeit etwa um dieses Datum die große Flut sich ereignet habe.⁵⁰⁹

Die Verbindung mit der Erdsplatte, in die auch während der *Chytren* geopfert wird, basiert wiederum auf einem Zitat von Pausanias:

Von Altertümern befinden sich in dem Bezirk ein bronzenener Zeus und ein Tempel des Kronos und der Rhea und ein Heiligtum der Ge mit Beinamen *Olympia*. Hier klafft die Erde etwa eine Elle auseinander, und man sagt, daß hier die Wasser nach der Flut unter Deukalion abgeflossen seien, und wirft in diesem Spalt jährlich Brote aus Weizenmehl und Honig.⁵¹⁰

alle Menschen vernichtet wurden, außer wenigen, die auf die nahen hohen Berge geflohen waren.“ Apollod. Bibl. 1, 46f.; Eine weitere Überlieferung des Mythos findet sich in Ovids *Metamorphosen*. Vgl. Ov. met. 1, 260–415.

⁵⁰⁵ Simon 1983, 99; Parke 1977, 179; Diehl 1964, 130; Stengel 1914, 86.

⁵⁰⁶ Diehl 1964, 130.

⁵⁰⁷ Parke 1977, 179.

⁵⁰⁸ Photius – Theodoridis 2013, 516; *Suda*, s. v. Ὑδροφορία, Adler-Nummer: upsilon 68, <http://www.stoa.org/sol-bin/search.pl?db=REAL&field=adlerhw_gr&searchstr=upsilon,68> (15.11.2018); Weiterhin: Hesychius 1965, 194. s. v. ὕδροφορία, sowie Sylburg 1816, 702, s. v. Ὑδροφορία.

⁵⁰⁹ Plut. Sull. 14, 6.

⁵¹⁰ Paus. I, 18, 7.

4. Zwei praktische Anwendungsbeispiele aus der klassischen Archäologie

Bei der Betrachtung der antiken Überlieferungen ist es nicht weiter verwunderlich, dass die Forschung die Wasserspende im Zuge des *Hydrophoria*-Festes mit der Opferung der Mehl-Samen-Speise am letzten Tag der *Anthesterien* verbindet. Dieser Eindruck wird zusätzlich durch die Tatsache verstärkt, dass Wasserspenden ein wichtiger Bestandteil der Riten des antiken Totenkultes waren, wie in den homerischen Epen, beispielsweise beim Opfer des Odysseus in der Unterwelt, überliefert wird.⁵¹¹ Erika Diehl weist zusätzlich auf die Darstellungen von *Hydria*-tragenden Frauen auf Gefäßen der Grabbeigaben hin. Diese Gefäßträgerinnen werden als *Hydrophoren* bezeichnet. Die Darstellung ihrer Prozession in geometrischer Zeit verweist, laut Diehl, auf einen alten, privaten Totenkult, der schließlich in den *Hydrophorien* Fortbestand hatte.⁵¹² Neben dem athenischen Trauerfest *Hydrophoria* gibt es auch Belege für einen gleichnamigen Agon, der während den *Delphinien*, ein Fest zu Ehren des Gottes Apollon Delphinios auf Ägina, stattgefunden hat. Bei diesem Wettstreit handelte es sich um einen Wettlauf, bei dem die Teilnehmer Wasserkrüge auf den Schultern tragen mussten.⁵¹³

Auffällig bei der Betrachtung der Textquellen zum Thema der *Hydrophoria* ist die Tatsache, dass es sich bei den Belegen hauptsächlich um lexikalische Einträge von römischen bzw. byzantinischen Autoren handelt, da zeitgenössische Belege nicht in ausreichendem Maße überliefert sind. Daraus ergibt sich die Frage, ob die Archäologie überhaupt davon ausgehen kann, dass die *Hydrophoria* tatsächlich ein regelmäßig begangenes Trauerfest war bzw. ob es tatsächlich mit dem Totenfest im Zuge der *Anthesterien* zusammenhängen? Auch wenn die antiken Belege durchaus auf diese Möglichkeit hindeuten, sind die kontroversen Standpunkte in der Forschung durchaus nachvollziehbar, besonders da keinerlei materielle Befunde für die Existenz bzw. die Durchführung dieses Rituals existieren. Der Klassische Archäologe kann also weder genau sagen, wann das Ritual stattgefunden hat, wer daran teilgenommen hat oder wie der Ablauf des Trauerfestes ausgesehen hat bzw. welche Gefäße oder Objekte dabei verwendet wurden.

Die hier vorgestellten Beispiele für Libationsrituale zeichnen sich im Speziellen durch die Einseitigkeit ihrer Quellengrundlage aus. Während bei den Libationsritualen in der Bronzezeit aufgrund der materiellen Grundlage nur Trankopfer im Allgemeinen untersucht werden können, liegt in klassischer Zeit zwar ein spezifisches Ritual vor, welches nur anhand weniger, einzelner Textquellen bekannt ist, was wiederum dessen Rekonstruktion erheblich erschwert. An dieser Stelle wird deutlich, dass die Klassische Archäologie mit ihrer traditionellen Vorgehensweise – wie es so schön heißt – am Ende

⁵¹¹ Diehl 1964, 128f. 135; Wasser spielte jedoch nicht nur im griechischen Totenkult eine Rolle. Seine Eigenschaften sowie seine lebensnotwendige Bedeutung für den Menschen führten dazu, dass in den unterschiedlichsten Ritualen – in jeder Kultur, zu jeder Zeit – Wasser in irgendeiner Form eingesetzt wurde. Vgl. Oestigaard 2011, 38–48.

⁵¹² Diehl 1964, 129f.; Die Verbindung von Bestattungs- und Totenkultriten mit Wasser wird zusätzlich betont durch den Umstand, dass die *Hydria*, als Wassergefäß, eine lange Tradition und Verwendung im Bestattungskontext aufweist. Vgl. Diehl 1964, 118–127. 139.

⁵¹³ Stengel 1914, 86f.; Nilsson 1906, 172.

ihres Lateins ist. Es stellt sich daher die Frage, ob die Zuhilfenahme interdisziplinärer Theorien bzw. die Anwendung von theoretischen Modellen aus anderen archäologischen Wissenschaften – in diesem Falle aus der Ur- und Frühgeschichte – zu neuen Erkenntnissen bei den vorgestellten Fallbeispielen führen kann. Da bereits die Übertragung eines einzigen theoretischen Modells eine umfangreiche Recherche sowie eine intensive Vorarbeit voraussetzt, wird im Rahmen dieser Arbeit der Schwerpunkt darauf gelegt, vor allem Impulse für eine weitere mögliche Analyse der vorgestellten Libationsrituale zu geben.⁵¹⁴

Bevor jedoch zum abschließenden Teil der vorliegenden Arbeit – die Verknüpfung der referierten theoretischen Modelle mit den vorgestellten Fallbeispielen – übergegangen werden kann, sollen noch ein paar kurze Bemerkungen zu der Forschungsliteratur zu den bronzezeitlichen sowie klassischen Libationsritualen gemacht werden.

Natürlich konnte bei der Recherche der Beispiele unmöglich die alle dazugehörigen Publikationen und Artikel gelesen sowie analysiert werden. Bei der Literatur, die für die Recherche im Zuge dieser Arbeit verwendet wurde, bestätigte sich allerdings das Bild über die Klassische Archäologie, welches bereits in den ersten Kapiteln skizziert wurde.⁵¹⁵ Die jeweiligen Belege der Autoren beziehen sich hauptsächlich auf die archäologische Forschung klassischen Bereich bzw. in Ausnahmefällen auf andere involvierte Altertumswissenschaften wie die Klassische Philologie und die Alte Geschichte. Bei beiden Fallbeispielen fiel jeweils nur ein Autor durch seine Kritik an der traditionellen Vorgehensweise der klassischen Archäologie auf. Zum einen handelte es sich dabei um Robert James Cromarty, der sich mit Opferritualen in der minoischen Religion auseinandersetzte und zum anderen um Julia Kindt, die im *Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion* über die Religion des antiken Griechenland im Allgemeinen schrieb.

Kindt kritisiert konkret, dass die Religionsforschung innerhalb der Klassischen Archäologie sich zu stark auf die erhaltenen Schriftquellen fokussiert und die antiken Artefakte in erster Linie zum Beleg dieser verwendet.⁵¹⁶ Dies spiegelt sich auch in der Zusammenarbeit mit anderen Fächer wieder:

Until relatively recently classical archaeology was grounded in the notion of Altertumswissenschaft (the interdisciplinary study of antiquity) as a joint effort of recovering the ancient (Greek and Roman) past rather than being related to the archaeology of other cultures and societies. As a result, the archaeology of Greece and Rome remained closely tied to classical philology while other archaeologies evolved mostly as a branch of anthropology (...).⁵¹⁷

⁵¹⁴ Die Verfasserin hofft, diese Impulse im Rahmen einer weiterführenden Arbeit genauer untersuchen und weiterverfolgen zu können, da wie bereits angesprochen, eine ausführliche Analyse den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

⁵¹⁵ Bei der Auswahl der Forschungsliteratur wurde bewusst darauf geachtet, dass sowohl die ältere, immer wieder zitierte Forschung, als auch neuere Publikationen einbezogen wurden, um eventuelle methodische Umbrüche, die sich im Laufe der Zeit ergeben haben, aufdecken zu können.

⁵¹⁶ Kindt 2011, 696f.

⁵¹⁷ Kindt 2011, 698.

4. Zwei praktische Anwendungsbeispiele aus der klassischen Archäologie

Als Beispiel für die ersten Schritte in die richtige Richtung verweist sie zur Illustration auf die Votivforschung, die in den letzten 30 Jahren besonders durch die Forschung von Colin Renfrew und Anthony Snodgrass im Zuge ihrer kontextuellen bzw. prozessualen Forschung neue Impulse bekam.⁵¹⁸ Die Aufgabe der Klassischen Archäologie besteht, laut Kindt, nun darin, diesen Anregungen – und weiteren neuen und vielversprechenden Ansätzen – nachzuspüren und sich zu eigen zu machen, um das gesamte Spektrum der griechischen Kultur zu erforschen. Einen besonders interessanten Ansatz weist beispielsweise die Ethnoarchäologie auf, da diese in der Lage ist, materielle Hinterlassenschaften in einen größeren sozio-kulturellen Kontext einzuordnen und gleichzeitig universelle und kulturelle Praktiken festzustellen.⁵¹⁹

Im Hinblick auf die Verwendung weiterer Ansätze kritisiert Cromarty, dass die archäologische Religionsforschung oftmals versucht, ausgehend von einzelnen Befunden, nicht nur spezifische rituelle Praktiken zu rekonstruieren, sondern gleich Rückschlüsse auf das gesamte minoische Glaubenssystem bzw. die Kultur als Ganzes zu schließen.⁵²⁰

But, more than anything else, all the approaches in the past have had the same basic problem at their heart; the assumption that the Minoan did practice a sacrificial ritual as a part of their religious activity, and that is needed only to be described rather than objectively investigated.⁵²¹

Um diese traditionelle, seiner Meinung nach viel zu Ikonografie-lastige, Vorgehensweise zu überwinden, verweist Cromarty auf das Potential der Zooarchäologie.⁵²² Deren Untersuchungsgegenstand sind die tierischen Überreste, die sich im archäologischen Befund feststellen lassen. Mithilfe dieser organischen Rückstände ist es der zooarchäologischen Forschung beispielsweise möglich, Rückschlüsse auf die eventuelle Domestizierung von Fauna oder den Umgang mit den Opfertieren vor und während der Rituale zu ziehen. Durch Vergleiche mit Ergebnissen von anderen, potentiellen Kultstätten kann diese Disziplin bei der Untersuchung von minoischen Heiligtümern wertvolle Erkenntnisse zur bronzezeitlichen Ritualforschung, die sich bisher hauptsächlich auf die Ikonografie und

⁵¹⁸ Kindt 2011, 698–700; „With the work of scholars like Renfrew and Snodgrass, classical archaeology turned from a descriptive science to an explanatory discipline, from a branch of philology to a branch of anthropology.” Kindt 2011, 700.

⁵¹⁹ Kindt 2011, 700–704.

⁵²⁰ Cromarty 2008, 16.

⁵²¹ Cromarty 2008, 16.

⁵²² „Zooarchaeology, the archaeological study of animals and their remains, has existed as a discipline since the 1860s, but it was not until the processual or cognitive archaeology of the 1960s that it became a major component of the archaeological study of sites. The primary motivation for zooarchaeology is anthropological, that is to say it revolves around the study of the interaction between humans and animals, be it symbiotic or exploitative.” Cromarty 2008, 17.

4.2 Übertragung theoretischer Modelle auf Fallbeispiele

materielle Kultur der minoischen Kultur stützte, beisteuern.⁵²³ Dies betrifft im Besonderen die Forschung zu den Tieropfer Ritualen:

Thus we appear to have an accurate zooarchaeological data set for the Greek burnt sacrifice or θυσία, where the percentages and skeletal selection in question tally extremely well with literary descriptions of the ritual. Therefore, we are able, as a result of this blueprint, to compare the Minoan faunal remains with this data set and thereby test the validity of utilizing the θυσία ritual format as the model for the supposed Minoan practices.⁵²⁴

Mit diesem kurzen Blick auf die Forderung von Julia Kindt und Robert Cromarty nach neuen Theorien und die Einbindung neuer Disziplinen, wie Ethnoarchäologie und Zooarchäologie, in die Klassische Archäologie wird sich nun der Analyse der vorgestellten Fallbeispiele mithilfe der theoretischen Modelle der prähistorischen Forschung zugewandt.

4.2 Übertragung theoretischer Modelle auf Fallbeispiele

In diesem letzten Abschnitt der vorliegenden Arbeit sollen, wie bereits mehrmals erwähnt, die vorgestellten Fallbeispiele aus dem Bereich der Klassischen Archäologie aus dem Blickwinkel der ausgewählten theoretischen Konzepte der Ur- und Frühgeschichte betrachtet werden. Dabei handelt es sich im Speziellen um das Konzept der Ethnoarchäologie aus der Strömung der New Archaeology, die Ansätze der Kognitiven, Sozialen und Behavioralen Archäologie seitens der Prozessualen Theorierichtung sowie die Kontextuelle, Kritische und Strukturalistische Archäologie aus dem Bereich der Postprozessualen Archäologie.⁵²⁵

Bevor dieses Vorhaben jedoch in die Praxis umgesetzt werden kann, muss noch einmal betont werden, dass im Zuge dieser Arbeit nur ein erster Einblick und anfängliche Impulse zum Thema der Übertragung von fachfremden Theorien und interdisziplinären Forschungen auf den Untersuchungsgegenstand der Klassischen Archäologie gegeben werden kann. Um die ausgewählten Fallbeispiele eingehend mittels ur- und frühgeschichtlicher theoretischer Forschung zu untersuchen, bedarf es einer tiefergehenden Lektüre der jeweiligen Forschungsliteratur und einer umfangreicheren Analyse des Untersuchungsgegenstandes sowohl aus der Sicht der Klassischen Archäologie als auch der Ur- und Frühgeschichte. Dieser Arbeitsaufwand kann jedoch im Rahmen dieser

⁵²³ Cromarty 2008, 16–22; Durch die Zuhilfenahme der Zooarchäologie versprach sich Cromarty auch eine bessere Unterscheidung von sakralen und säkularen Kontexten, was für die Identifizierung der minoischen Kultstätten und der daran anschließenden spezifischeren Analyse der Objekte von immenser Bedeutung wäre. Vgl. Cromarty 2008, 17.

⁵²⁴ Cromarty 2008, 21; Natürlich muss bei dieser Vorgehensweise darauf geachtet werden, nicht zu voreilig anachronistischen Schlussfolgerungen zu unterliegen.

⁵²⁵ Im Abschnitt zu den Theorien der Postprozessualen Archäologie wurden zusätzlich die Vorstellungen der Poststrukturalistischen Archäologie gesprochen. Da sich diese aber hauptsächlich auf die archäologischen Publikationsweise bezieht, wird dieses Konzept im Folgenden ausgeklammert.

4. Zwei praktische Anwendungsbeispiele aus der klassischen Archäologie

Arbeit – besonders im Hinblick auf die Auswahl von mehreren Theoriekonzepten – nicht geleistet werden und sollte auf jeden Fall Thema eines weiterführenden und vertiefenden Projektes sein. Die grundlegende Intention der Verfasserin liegt deswegen in erster Linie im Aufzeigen von potentiellen Schnittstellen und Ansatzmöglichkeiten zwischen der klassischen und der prähistorischen archäologischen Forschung, in der Hoffnung, das Spektrum der archäologischen Vorgehensweise um einige neue und wertvolle Ideen zu erweitern.

Bei dem ersten vorgestellten Theoriekonzept handelte es sich um den interdisziplinären Ansatz der Ethnoarchäologie, die zur New Archaeology Strömung gezählt wird. Die ethnoarchäologisch arbeitenden Archäologen versuchen mittels ethnografischer Untersuchung von Sachgütern die immaterielle und gesellschaftliche Bedeutung von Objekten – hauptsächlich auf der Ebene von Symbolsystemen – zu erforschen und diese Erkenntnisse auf die materiellen Hinterlassenschaften der prähistorischen Kulturen zu übertragen. Die wichtigste Besonderheit der Ethnoarchäologie – und gleichzeitig auch der am häufigsten kritisierte Punkt – ist der Umstand, dass moderne Kulturen und ihr Umgang mit ihren materiellen Sachgütern als Vergleichsstücke zu längst vergangenen Gesellschaften herangezogen werden. Diese Vorgehensweise hat natürlich, im Vergleich zu der traditionellen archäologischen Forschung, den unschätzbaren Vorteil mittels Beobachtungen und Befragungen die symbolische Bedeutung der Materiellen Kultur direkt erfassen zu können und gleichzeitig eine relativ große Auswahl an Vergleichskulturen zur Verfügung zu haben. Dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass der prähistorische, symbolische Kontext der Artefakte nur bruchstückhaft – aufgrund der Schriftlosigkeit und des Erhaltungszustandes der materiellen Hinterlassenschaften – rekonstruierbar ist.

Dennoch besitzt die Ethnoarchäologie das Potential, weitere mögliche Bedeutungsebenen von Artefakten aufzuzeigen, wie beispielsweise im Falle der bronzzeitlichen Libationsrituale.⁵²⁶ Die Untersuchung von einer bzw. mehreren geeigneten modernen Vergleichskulturen könnte besonders hilfreich im Hinblick auf die Interpretation des Trink- und Speisegeschirrs sein, welches zur Identifikation von rituellen Orten herangezogen wird.⁵²⁷ Mittels ethnoarchäologischer Vorgehensweise könnte zum Beispiel Antworten auf folgende Fragen aufgezeigt werden: Wurde das gleiche Ess- und Trinkgeschirr in profanen sowie rituellen Kontexten genutzt bzw. gab es einen Unterschied in der Verwen-

⁵²⁶ Da es im Falle des *Hydrophoria*-Rituals keine materiellen Hinterlassenschaften zu untersuchen gibt, bis auf antike Gefäßformen für Wasserspenden im Allgemeinen, ist es als ethnoarchäologischer Untersuchungsgegenstand ungeeignet.

⁵²⁷ Eine weiterführende und theoretische Bearbeitung dieser Thematik müsste sich natürlich zu Beginn erst einmal der Frage stellen, ob es passende Kulturen zum Vergleich gibt, welche Voraussetzungen sie dafür erfüllen müssen und welche Probleme beispielsweise auftreten können. Für eine tatsächliche ethnoarchäologische Untersuchung muss der forschende Archäologe auch zusätzlich die ausgewählte Gesellschaft vor Ort mit ethnografischer Vorgehensweise untersuchen, um im Anschluss seine Erkenntnisse auf den archäologischen Untersuchungsgegenstand, beispielsweise auf die bronzzeitliche Libationsrituale, zu übertragen.

dung? Welche Bedeutung hatte es in den jeweiligen Bereichen? Gab es Einschränkungen in der Nutzung oder eventuelle Tabus? Wurden spezielle Trankgefäße, wie beispielsweise die *Rhyta*, auch außerhalb des Kontextes der Libationsrituale verwendet bzw. wurden die besonders kunstvollen Exemplare überhaupt für Libationen eingesetzt? Oder hatten sie möglicherweise nur eine repräsentative Funktion? Wie lange bzw. wie oft wurden die Gefäße genutzt? Lassen sich aus der Vielfalt der Gefäße soziokulturelle Erkenntnisse über die opfernde Gruppe treffen?

Diese und viele weitere Fragen können Gegenstand einer ethnoarchäologischen Untersuchung bronzezeitlicher Libationsrituale sein. Allerdings ist noch einmal zu betonen, dass sich Erkenntnisse über die symbolische Bedeutung von Libationsgefäßen nicht ohne weiteres auf den Befund in der Vergangenheit übertragen lassen, da es stark abweichende Variablen zwischen den zu vergleichenden Kulturen gibt. Dies betrifft nicht nur die Form bzw. den rituellen Umgang mit den Gefäßen, sondern auch den Kontext der Verwendung. Da der Zweck bzw. der Empfänger der Libationen in minoischer Zeit unbekannt sind, ebenso wie die Gruppe der Teilnehmer, kann mithilfe der Ethnoarchäologie nur das Spektrum der Deutungsmöglichkeiten erweitert werden, ohne dass jedoch eine endgültige Antwort gegeben werden kann.

Die Frage nach der gesellschaftlichen Bedeutung von Libationsritualen und welche soziokulturellen Faktoren aus den materiellen Hinterlassenschaften dieser abgelesen werden können, greift auch die Soziale Archäologie auf. Wie bereits oben geschildert, entstand dieses theoretische Konzept aus der Kritik, dass die Strömung der New Archaeology den sozialen Aspekt der materiellen Kultur bei ihrer Rekonstruktion der Vergangenheit zu stark vernachlässigte. Die sozialarchäologische Forschung beschäftigt sich daher mit der Frage, wie sich soziale Hierarchie im archäologischen Befund feststellen lässt. Dazu untersucht sie die sozialen Organisationsformen und die demographische Entwicklung einer Gesellschaft mittels der Analyse von Redistributionsstrategien und Siedlungshierarchien. Nach Colin Renfrew ist diese Vorgehensweise durchaus dafür geeignet, religiöses bzw. rituelles Verhalten zu erforschen, da kulturelle Aspekte wie Produktion, Distribution und Konsumption Veränderungen in der materiellen Kultur hervorrufen und somit Aufschluss über mögliche Transformationsprozesse geben.⁵²⁸

Im Falle der bronzezeitlichen Libationsrituale auf Kreta wäre die Anwendung der Sozialen Archäologie also ein potentielles Werkzeug, um konkretere Aufschlüsse über die trankpendende Gemeinschaft zu generieren.⁵²⁹ Wer nahm an den Ritualen teil? Gab es hierarchische Unterschiede bzw. waren die Trankopfer einer bestimmten Bevölkerungsgruppe vorbehalten? In welchen Kontexten und zu welchem Anlass wurde libiert? Welche soziale Bedeutung hatten die Trankpenden? Waren sie ein Mittel zur Kommunika-

⁵²⁸ Dazu sei an dieser Stelle nochmals auf die stein- und bronzezeitliche Forschung Renfrews im Mittelmeerraum verwiesen.

⁵²⁹ Auch das Konzept der Sozialen Archäologie lässt sich nur schwer auf das Fallbeispiel aus klassischer Zeit übertragen, da ohne materielle Funde keine Aussagen über wirtschaftliche Prozesse getroffen werden können.

4. Zwei praktische Anwendungsbeispiele aus der klassischen Archäologie

tion? Wenn ja, auf welchen Ebenen fand diese statt? Lassen sich Veränderungen in der Ritualpraxis feststellen? Worauf sind diese zurückzuführen? Inwiefern spielten Libationsrituale eine Rolle für die soziale Identität des Individuums und der Gemeinschaft? Waren Trankspenden eigenständige Rituale oder nur Bestandteil von größeren rituellen Akten wie Bestattungen oder Tieropfer?

Die Soziale Archäologie sieht sich aufgrund ihrer Konzeption und Vorgehensweise durchaus in der Lage, Veränderungen in der sozialen Struktur einer vergangenen Gesellschaft aus deren materiellen Hinterlassenschaften herauszulesen. Dennoch besitzt auch dieser theoretische Ansatz seine Grenzen. Hierzu sei auf die bereits erwähnte Kritik an den Sozialarchäologen verwiesen. Ein zentraler Kritikpunkt war dabei der Vorwurf, dass dieses Theoriekonzept zwar in der Lage sei, soziale Phänomene zu erkennen, diese aber nicht sicher erklären kann.

Ein weiteres theoretisches Konzept der Prozessualen Archäologie ist die Kognitive Archäologie. Diese Forschung basiert auf der Annahme, dass sich die kognitiven Modalitäten eines prähistorischen Menschen nicht signifikant von denen eines modernen unterscheiden. Ziel eines Kognitiven Archäologen ist es daher, die geistigen Prozesse vergangener Kulturen zu rekonstruieren, um Aussagen über die individuelle Wahrnehmung und deren Einfluss auf das Handeln treffen zu können. Diese Rekonstruktion kann jedoch nur über das Erschließen von Zeichen und Symbolen geschehen, da konkrete geistige Prozesse und Inhalte aus heutiger Perspektive nicht nachvollziehbar sind. Problematisch an dieser Vorgehensweise ist, wie bereits geschildert, der Umstand, dass die Gedankenwelt eines Menschen nur schwer zu erforschen ist. Bereits die Untersuchung der Kognition eines gegenwärtig lebenden Menschen stellt für die Kognitiven Wissenschaften eine permanent fordernde Aufgabe dar. Wenn jedoch das Untersuchungsgegenstand schon seit mehreren Jahrtausenden vergangen ist, muss eine andere Vorgehensweise gewählt werden, um die mentalen Prozesse zumindest ansatzweise analysieren zu können.

Die Kognitive Archäologie legt ihren Fokus aus diesem Grund auf die Untersuchung der evolutionären Entwicklung der menschlichen Kognition, was jedoch nicht ohne Schwierigkeiten ist. Ein Problem besteht beispielsweise in dem Umstand, dass sich die archäologischen Disziplinen bei der Rekonstruktion der Vergangenheit auf die Interpretation von erhaltenen Objekten stützen und nicht etwa auf Aufzeichnungen mentaler Prozesse. Um demnach Aussagen über prähistorische, kognitive Aktivitäten treffen zu können, ist es notwendig, dass die Kognitive Archäologie eng mit den Kognitionswissenschaften zusammenarbeitet bzw. ihre Forschung auf deren Erkenntnisse und Wissen aufbaut. Dennoch muss klar sein, dass die archäologischen Feststellungen, die über die prähistorische Gedankenwelt getroffen werden können, stark auf die Spuren und Reste von bestimmten Handlungen – wie beispielsweise die Herstellung und Nutzung von Werkzeugen – begrenzt werden müssen.

Aufgrund des Forschungsschwerpunktes im Hinblick auf die evolutionäre Entwicklung von Kognitionsprozessen, wie symbolischem Denken, Sprache oder überlegtem und vorausschauendem Planen und Handeln, lassen sich nur bestimmte Aspekte des Konzepts der Kognitiven Archäologie auf die hier ausgewählten Fallbeispiele übertragen. Wie

bereits bei den theoretischen Konzepten der Ethnoarchäologie und der Sozialen Archäologie ist die Übertragung der Methodik auf das Fallbeispiel des *Hydrophoria*-Rituals aufgrund des Fehlens materieller Hinterlassenschaften äußerst schwierig und würde eine intensivere Einarbeitung in die Forschung der Kognitiven Archäologie erfordern, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit leider nicht geleistet werden kann. Dieser Umstand bedeutet jedoch nicht, dass die klassische Antike nicht Untersuchungsgegenstand der kognitivarchäologischen Forschung sein kann. Dafür sei auf das Buch von Cornelius Bol „Frühgriechische Bilder und die Entstehung der Klassik. Perspektive, Kognition und Wirklichkeit“ verwiesen. Bol untersucht in diesem mittels kognitionswissenschaftlicher Methoden die Entwicklung von ikonografischen Aspekten wie Stil oder Perspektive in der griechischen Kunst von der Archaik bis zur Klassik. Grundidee dabei ist, dass Veränderungen in der Kunst mit Veränderungen in der Kognition der antiken Gesellschaft einhergehen.⁵³⁰ Wenn dem Archäologen also Bildquellen über jenes Wasserspenderitual zur Verfügung ständen, wäre es interessant zu sehen, inwiefern sich die Forschung Bols übertragen ließ. Dies ist jedoch leider gegenwärtig nicht der Fall.⁵³¹

Bezogen auf das Fallbeispiel der bronzezeitlichen Libationsrituale fällt es der Verfasserin, aufgrund der geringen Kenntnisse über die kognitivwissenschaftliche Datengrundlage, schwer festzustellen, inwiefern sich Überlegungen zur kognitiven Entwicklung auf das Thema der Libationsrituale übertragen lassen bzw. ob diese Aufschlüsse über die mentalen Prozesse der bronzezeitlichen Kulturen zulassen. Allerdings steht nicht nur die Evolution der menschlichen Kognition im Mittelpunkt der Forschung von kognitiven Archäologen, sondern auch die Frage nach der Etablierung von soziokulturellen Aspekten wie Religion oder Kunst. Von diesem Standpunkt ausgehend könnten die bronzezeitlichen Libationsrituale von erheblichem Wert sein, da sie zum einen wahrscheinlich innerhalb eines kultischen Rahmens stattfanden und durch unterschiedliche Medien ikonografisch belegt sind. Die kognitivarchäologische Perspektive könnte also hilfreich sein, um den Umgang der minoischen Kultur mit den Artefakten der Libationsrituale zu untersuchen, auch wenn sie dabei keine Aussagen über spezifische Gedanken der bronzezeitlichen Bewohner Kretas treffen kann. Interessante Fragestellungen wären demnach: Wie interagierten die Adoranten mit den Kultgeräten? Welche Handlungsspuren lassen sich aus dem Befund ableiten? Welche symbolische Bedeutung hatten die verwendeten

⁵³⁰ „Nun gibt es nicht allein kulturspezifische Rahmenbedingungen für die Ausbildung von kognitiven Wirklichkeitskonzeptionen. Die Wirklichkeit, wie wir sie wahrnehmen, steht *sowohl* unter im wahrnehmenden Subjekt vorfindlichen Bedingungen (die zum Teil anthropologische verankert sind) *als auch* (und in diesem Punkt weichen wir von der ‚radikalen‘ Variante des Konstruktivismus ab) unter Bedingungen der Realität außerhalb und unabhängig von uns. [...] Es ist also ein Zusammenspiel von kulturunabhängigen Faktoren (etwa den in unserem Kollektiv etablierten Symbolsystemen, die wir erlernen), von anthropologisch verankerten Faktoren (der Aufbau unserer Wahrnehmungsorgane und unseres kognitiven Apparates) und von den Bedingungen außerhalb und unabhängig von uns, das die kognitive Entwicklung des Einzelnen bestimmt.“ Vgl. Bol 2005, 468.

⁵³¹ Eine ebenso interessante Frage betrifft die Übertragbarkeit der kognitionswissenschaftlichen Überlegungen zur Bildkunst auf schriftliche Überlieferungen, wie im Falle des attischen *Hydrophoria*-Rituals.

4. Zwei praktische Anwendungsbeispiele aus der klassischen Archäologie

Objekte für die Gesellschaft? Wie entstanden die Libationsrituale bzw. die Ritualpraxis im Allgemeinen? Gab es Veränderungen in der Durchführung? Worauf ist diese zurückzuführen? Lassen sich regionale Unterschiede feststellen? Welche Rückschlüsse lassen sich auf die minoische Gesellschaft als solches schließen?

Ein weiterer theoretischer Ansatz zur Untersuchung der prähistorischen Interaktion zwischen Mensch und Objekt, der sich in der Vorgehensweise von der Kognitiven Archäologie unterscheidet, ist die Behaviorale Archäologie, die ebenfalls der Prozessualen Theorieströmung zugeordnet wird. Hauptaugenmerk dieses Konzepts liegt in der umfassenden Analyse der kulturellen sowie natürlichen Formationsprozesse, die ein Artefakt von seinem prähistorischen Kontext bis zur heutigen Auffindung durchläuft. Für die Interpretation der Materiellen Kultur werden dafür u. a. Ablagerungs-, Reklamations-, Störungs- und Wiederverwendungsprozesse herangezogen. Um eine synchrone sowie diachrone Entwicklung bzw. Veränderung des archäologischen Befundes feststellen zu können, bedient sich die Behaviorale Archäologie verschiedener *Scale*-Konzepte, wie beispielsweise der *Interaction Scale* (Fokus auf Regelmäßigkeiten bzw. Variabilität im Hinblick auf individuelle, sensorische Wahrnehmung), der *Activity Scale* (Untersuchung des aktiven Umgangs mit Materialien) und der *Systemic Scale* (Analyse der Organisation von Verhaltenssystemen). Mithilfe dieser *Scales* soll anhand einer induktiven Vorgehensweise die vergangene Mensch-Objekt-Interaktion in all ihren Facetten untersucht werden. Dabei ist jedoch zu erwähnen, dass in der behavioralen Forschung diese Beziehung durch einen reziproken Dualismus gekennzeichnet ist, der nicht nur den Menschen, sondern auch den Artefakten eine Wirkungsmacht (*Agency*) zuschreibt. Die Besonderheit und zugleich ein großer Kritikpunkt der Behavioralen Archäologie ist ihre Konzentration auf das ur- und frühgeschichtliche Individuum statt auf die gesamte prähistorische Gesellschaft, um zeit- und raumunabhängige Gesetzmäßigkeiten der Mensch-Objekt-Interaktion zu generieren.

In Bezug auf die Fallbeispiele im Rahmen dieser Arbeit kann – aufgrund des Fehlens von archäologischen Funden des *Hydrophoria*-Rituals – eine Übertragung der behavioralen Forschung nur auf den Kontext der minoischen Libationsrituale stattfinden. Mithilfe der Analyse von kulturellen Transformationsprozessen anhand der sichtbaren Nutzungsspuren können sich möglicherweise tiefere Einblicke in den individuellen Umgang des bronzezeitlichen Menschen mit Artefakten, wie beispielsweise den Libationsgefäßen, ergeben.⁵³² Wie gelangten die Objekte in ihren Fundkontext? Wurden sie weggeworfen, bestattet, bewusst zurückgelassen oder gingen möglicherweise verloren? Welche Aussagen lassen sich demnach über die Nutzungsdauer treffen? In Ergänzung dazu kann die Untersuchung der natürlichen Transformationsprozesse (N-Transformationen) mittels naturwissenschaftlicher Methoden dazu genutzt werden, um anhand von Residualanalysen Rückschlüsse auf Klima, Fauna oder andere Umwelteinflüsse zu ziehen. Dies dient

⁵³² Zu den kulturellen Transformationsprozessen, den sogenannten c-Transformationen, werden auch der Vorgang der Auffindung und des anschließenden Umgangs mit dem Objekt gezählt. Da bei dem hier gewählten bronzezeitlichen Fallbeispiel kein Ritual bzw. Objekt im Speziellen besprochen wurde, werden die Transformationsprozesse der Gegenwart hier ausgeklammert.

zwar nicht dem besseren Verständnis minoischer Libationsrituale, kann jedoch wertvolle Erkenntnisse zur generellen Rekonstruktion der bronzezeitlichen Kultur(en) Kretas beisteuern.

Auch wenn der Ansatz der Behavioralen Archäologie einen detaillierteren Blick auf das prähistorische Individuum und dessen Umgang mit der Materiellen Kultur verspricht, so besteht dennoch das Problem, dass menschliches Verhalten von einer Vielzahl an Faktoren beeinflusst wird, die eine Identifikation von Gesetzmäßigkeiten nahezu unmöglich machen.

Einen starken Fokus auf dem prähistorischen Individuum als Untersuchungsgegenstand weist auch das Konzept der Kontextuellen Archäologie, welche zur post-prozessualen Theorieströmung gezählt wird, auf. Hauptaugenmerk dieser archäologischen Methodik liegt im Verständnis der prähistorischen Gedankenwelt mittels der Aufschlüsselung der funktionalen Symbolik der Materiellen Kultur nach strukturalistischen Prinzipien. Dafür werden zunächst archäologische Artefakte gesammelt und alle dazu existierenden Dokumente analysiert, bevor der Befund schlussendlich interpretiert wird. Bei der Interpretation legt die kontextuelle Forschung jedoch besonderen Wert auf die Beschreibung der prähistorischen Gesellschaft mit eigenen Termini – insofern dies möglich ist – und einer bewussten, kritischen Selbstreflexion des bearbeitenden Forschers. Aufgrund der Untersuchung verschiedener Deutungsweisen sowohl im prähistorischen als auch im heutigen Kontext, ist das vorrangige Werkzeug der Kontextuellen Archäologie die Hermeneutik. Um diese anwenden zu können, wird die materielle Kultur als ein Text verstanden, der mithilfe des hermeneutischen Zirkels vom Archäologen entschlüsselt und aus emischer Perspektive nachvollzogen werden soll.

Allerdings geriet das kontextuelle Theoriekonzept gerade wegen der starken Fokussierung auf eine hermeneutische und phänomenologische Vorgehensweise in Kritik, weil der daraus resultierende subjektive bzw. intuitive Zugang zum archäologischen Material nur schwer zu bewerten bzw. nachzuvollziehen ist. Da sich diese Vorgehensweise noch mehr als die bisher untersuchten Theoriekonzepte von der traditionellen bzw. üblichen archäologischen Methodik, wie sie im universitären Rahmen gelehrt wird, abhebt, fiel es der Verfasserin beim Versuch der Übertragung des kontextuellen Konzepts auf die ausgesuchten Fallbeispiele äußerst schwer, einen geeigneten und sinnvollen Ansatzpunkt zu finden. Um die materiellen Hinterlassenschaften der bronzezeitlichen Libationsrituale als Text hermeneutisch zu deuten, müsste eine viel intensivere Einarbeitung in die Thematik der Kontextuellen Archäologie stattfinden. Diese kann jedoch im Rahmen der vorliegenden Arbeiten nicht geleistet werden. Im Gegensatz zu den Theorien der Prozessualen Archäologie und der New Archaeology fällt auf, dass es sich bei der kontextuellen Forschung um ein sehr viel komplizierteres und spezifischeres Konzept handelt, weshalb eine Anwendung dieser Theorie innerhalb dieser Arbeit ausbleiben muss.

Das gleiche Problem tritt auch bei den anderen vorgestellten Konzepten der Postprozessualen Archäologie auf. Der Grund dafür liegt möglicherweise in der Bemühung der postprozessualen Archäologen, eine für den Forscher individuelle und zugleich emische Perspektive bei der Deutung des archäologischen Befundes einzunehmen. Im bewussten

4. Zwei praktische Anwendungsbeispiele aus der klassischen Archäologie

Kontrast zur Prozessualen Archäologie legen die Konzepte dieser Theorieströmung großen Wert auf eine pluralistische Interpretationsweise, bei der die Erfahrung des Individuums stärker im Mittelpunkt der Forschung steht als die Genese von kulturellen und gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten. So verhält es sich beispielsweise auch bei der Kritischen Archäologie. Sie besteht aus hermeneutischen, post-strukturalen und dekonstruktiven Elementen und hat die kritische Analyse des gesellschaftlichen Kontexts, in dem ein Archäologe arbeitet, zum Untersuchungsgegenstand. Ziel dieses theoretischen Konzepts ist, wie bereits erwähnt, nicht die Genese neuer Theorien, sondern die Erweiterung der Vielfalt archäologischer Interpretationen durch eine Veränderung der Perspektive bzw. des Bezugsrahmens. Da eine Gesellschaft niemals als geschlossenes System existiert, lehnt die kritische Forschung die Untersuchung dieser anhand dualistischer Kriterien ab und konzentriert sich stärker auf das kulturelle Symbolsystem, das je nach Kontext unterschiedliche Bedeutungen erfährt. Dieser Grundgedanke hat die Ablehnung einer wertfreien und objektiven Archäologie zur Folge. Zu diesem Zwecke konzentriert sich die Kritische Archäologie stärker auf die Reflexion der gegenwärtigen Rolle der Archäologie, insbesondere was ihre Publikationstätigkeit oder ihre Darstellung in der Öffentlichkeit – beispielsweise innerhalb Museumsausstellungen – betrifft. Nach Meinung jener Archäologen muss daher zum einen die archäologische Veröffentlichung von Texten eher an Fiktion als an den wissenschaftlichen Diskurs angelehnt sein, damit jeder Leser, aber auch der Autor selbst, eine individuelle Deutung entwickeln kann. Zum anderen muss die öffentliche Präsentation der Archäologie den Charakter einer Performance haben und darum bemüht sein, aktuelle – zum Beispiel auch politische – Themen in ihrer Konzeption miteinzubinden.

Diese Forderung nach einer neuen und kreativen Art des wissenschaftlichen Schreibens ist auch Anliegen der Post-Strukturalistischen Archäologie. Hauptanliegen dieses theoretischen Konzepts der Post-Prozessualen Strömung ist ebenfalls das Publizieren und Deuten der Materiellen Kultur vergangener Gesellschaften als Text. Beide „Texte“ – also der Befund und seine Publikation – sollen nach post-strukturalistischer Auffassung als autonome Einheiten verstanden werden, deren Aufarbeitung durch den Archäologen eine vielfältige Interpretationsweise zum Ziel haben muss.

Auch wenn die Verfasserin durchaus eine aktuelle Notwendigkeit darin sieht, dass archäologische Forschungsliteratur auch außerhalb der Fachkreise mittels eines verbesserten Publikationskonzepts Anklang findet, so stimmt sie jedoch auch der Kritik an den Konzepten der Kritischen und Post-Strukturalistischen Archäologie zu. Beide Theorierichtungen konzentrieren sich zu stark auf eine pluralistische Deutungsweise der Artefakte sowie der archäologischen Präsentation dieser. Diese Praxis führt dazu, dass die Verständlichkeit des Sprach- und Schreibstils nicht nur für Interessierte, sondern auch für den archäologisch ausgebildeten Forscher abnimmt. Aus diesem Grund sieht sich die Verfasserin bedauerlicherweise auch nicht in der Lage, sowohl die Methodik der Kritischen Archäologie als auch die der Post-Strukturalistischen Archäologie auf die Fallbeispiele der vorliegenden Arbeit zu übertragen.

Abschluss der Analyse der Konzepte der Post-Prozessualen Theorieströmung bildet die Strukturalistische Archäologie. Die Idee dieser Theorien entwickelte sich ausgehend von dem Strukturalismus-Konzept der Sprachwissenschaft. Die dahinterstehende Grundannahme geht davon aus, dass jedes menschliche Gehirn mithilfe struktureller Verbindungen in der Lage ist, abstrakte Phänomene zu erkennen. Die ablaufenden Prozesse richten sich dabei nach bestimmten Regeln, die unterbewusst ablaufen und mutmaßlich universell sind. Nach der Übertragung dieses Konzepts auf den materiellen Befund vergangener Kulturen ist es die Aufgabe eines strukturalistischen Archäologen, das prähistorische Symbol- und Zeichensystem, welches sich in der Materiellen Kultur einer Gesellschaft widerspiegelt und Informationen über kulturelle Werte, Ideologien sowie Machtverhältnisse beinhaltet, aufzudecken. Dabei nutzt er dualistische bzw. antagonistische Begriffskategorien, wie beispielsweise Mann/Frau oder sakral/profan. Damit dieser theoretische Ansatz funktioniert, wird davon ausgegangen, dass das menschliche Semiotik-Verständnis von Zeit und Ort unabhängig besteht. Die spätere Verschmelzung der Strukturalistischen Archäologie mit (neo)marxistischen Theorien sorgte dafür, dass verstärkt die kontextabhängige Untersuchung kulturspezifischer Regeln zur Selbsterhaltung einer Gesellschaft – in Bereichen wie Produktion und Reproduktion – in den Mittelpunkt der Forschung rückte. Da jedoch die archäologische Analyse des Symbolsystems einer längst vergangenen Gesellschaft nur auf deren materiellen Hinterlassenschaften basieren kann, wurde der Strukturalistischen Forschung vorgeworfen, die Bedeutung der prähistorischen Materiellen Kultur, wenn überhaupt, nur ansatzweise rekonstruieren zu können. Dies liegt zum einen daran, dass der ur- und frühgeschichtlichen Archäologie in der Regel keine Schriftzeugnisse über und von der zu untersuchenden Kultur vorliegen. Zum anderen besteht jedoch grundsätzlich das Problem des fragmentarischen Erhaltungszustandes prähistorischer Artefakte. Wenn das Ziel der Strukturalistischen Archäologie demnach im Nachvollziehen der vergangenen, symbolischen Bedeutung der Materiellen Kultur liegt, kann dies schlussendlich nur über die Analyse des Fundkontextes geschehen. Die Untersuchung eines Objekts innerhalb des Kontextes seiner Auffindung, um beispielsweise dessen Funktion besser nachvollziehen zu können – gehört heute selbstverständlich zur allgemeinen archäologischen Vorgehensweise dazu. Der strukturalistische Ansatz geht dabei jedoch von einer Binarität des Denkens aus, was dazu führt, dass das komplexe Netz von Strukturen, Zeichen und Bedeutungen in prähistorischer Zeit mit modernen, stark vereinfachten Kategorien untersucht wird und dadurch möglicherweise westliche Vorstellungen die ursprüngliche Wahrnehmung in der Vergangenheit überlagern. Es entstehen dadurch zwangsläufig eine Vielzahl von Interpretationsmöglichkeiten, ganz im Sinne der Post-Prozessualen Archäologie.

Für die Untersuchung der hier vorgestellten Fallbeispiele stellt die Strukturalistische Archäologie jedoch keinen geeigneten Ansatz dar, da sie, wie bereits die oben erwähnten Konzepte der post-prozessualen Theorieströmung zeigen, viel zu spezifisch und aufwendig ist, um sie im Rahmen dieser Arbeit anwenden zu können. Da sich die methodischen Ansätze der Post-Prozessualen Archäologie alle durch eine sehr spezifische und für die Archäologie ungewöhnliche Vorgehensweise auszeichnen, um möglichst viele individuell

4. Zwei praktische Anwendungsbeispiele aus der klassischen Archäologie

unterschiedliche Interpretationen prähistorischer Materieller Kultur generieren zu können, sind die vorgestellten Konzepte für eine Übernahme in die Klassische Archäologie eher ungeeignet.⁵³³ Dennoch lässt es sich nicht leugnen, dass die Postulate der post-prozessualen Forschung insofern nützlich für andere archäologische Disziplinen sind, als dass diese besonders großen Wert auf die permanente und kritische Selbstreflexion des Forschers legen. Dieser Aspekt ist nicht zu unterschätzen, da in der modernen Wissenschaftspraxis die eigene Forschung – aber auch die von Nachbardisziplinen oder fachfremden Wissenschaften – viel zu selten hinterfragt wird. Die kritische Reflexion sollte daher grundsätzlich in dem Verständnis eines jeden Wissenschaftlers, unabhängig seines Faches, verankert sein, da nur auf diese Weise ein fruchtbarer und flexibler wissenschaftlicher Diskurs möglich ist. Ein weiterer positiver Effekt der Post-Prozessualen Archäologie hängt mit ihrem Streben nach einer besonders vielfältigen Palette an Interpretationsmöglichkeiten zusammen. Auch wenn diese Praxis für Laien aber auch für Forscher aus Nachbardisziplinen einen unübersichtlichen, unstrukturierten und wenig methodischen Eindruck hinterlässt, so lässt sie sich vielleicht dennoch als Anregung nutzen, um über die Grenzen und Ideen des eigenen Fachs hinauszuschauen, da prinzipiell an der Vorstellung, dass ein Artefakt mit mehreren, individuellen Bedeutungen versehen ist, nichts auszusetzen ist. Auch wenn sich ein Klassischer Archäologe bewusst dagegen entscheidet, post-prozessuale Konzepte in seine Forschung einfließen zu lassen, so geben sie möglicherweise dennoch Impulse, die unter Umständen einen Wechsel der archäologischen Perspektive bewirken oder zu neuen Ideen anregen. Es wäre daher ein Gewinn, wenn beispielsweise während des Studiums verstärkt auf die Theorien anderer Disziplinen – nützlich oder nicht – hingewiesen wird, damit eine möglichst offene und vielseitige Forschung für die Zukunft des klassisch archäologischen Forschers gegeben ist.

⁵³³ Es stellt sich natürlich die Frage, ob eine intensivere Einarbeitung in die Forschungsmaterie der post-prozessualen Theorien eine bessere Übertragung gewährleisten könnte. Die Verfasserin steht dem grundsätzlich kritisch gegenüber, schließt jedoch eine mögliche Anwendung nicht aus, auch wenn diese wahrscheinlich nur bei einem sehr begrenzten und spezifischen Untersuchungsgegenstand möglich wäre. Dies müsste jedoch in einer sehr viel umfangreicheren Aufarbeitung als der Vorliegenden geschehen.