



Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

<http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.



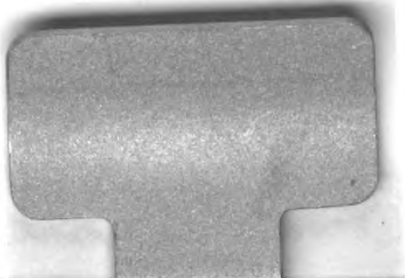
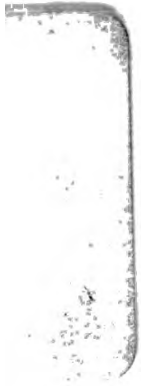
E
i
139s

Stack



~~XXIX.C.64~~

~~X.B.~~

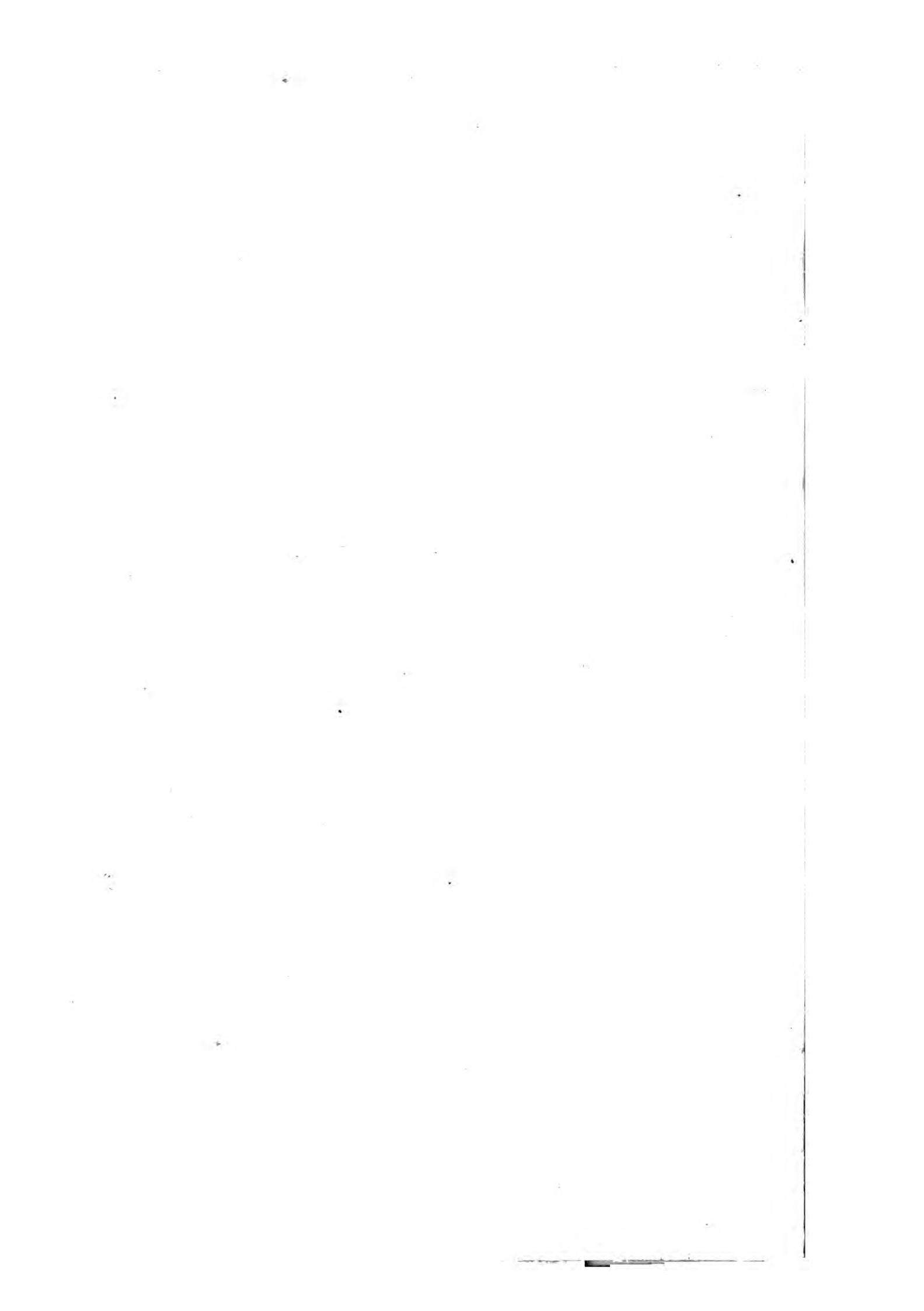




302349374Z

446

f



Ueber die

Agonaltempel der Griechen.

Von

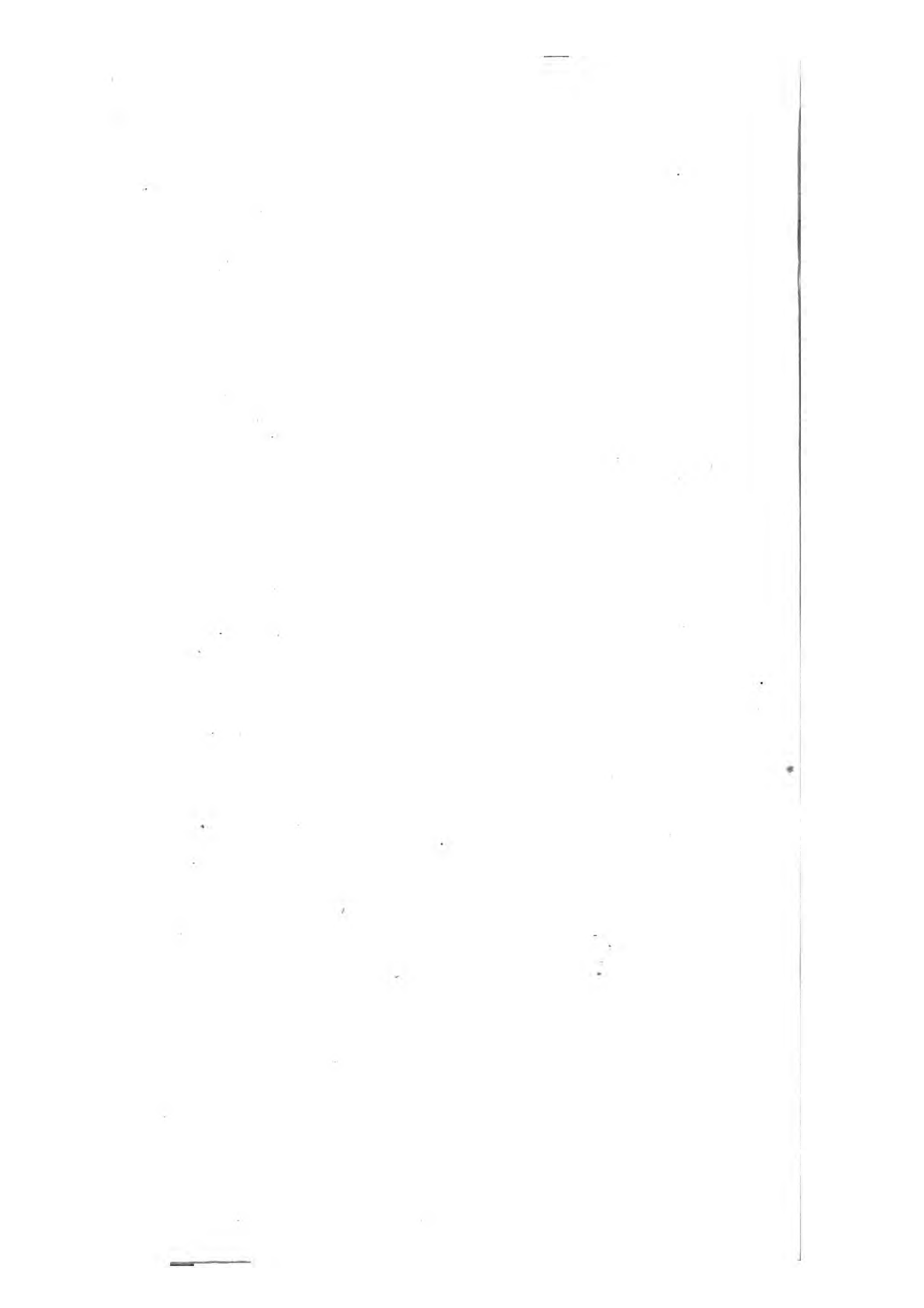
Leopold Julius.



MÜNCHEN
Akademische Buchdruckerei von F. Straub
1874.

MEINRICH BRUNN

gewidmet.



Zu den wenigen sich mit der antiken Architectur eingehender beschäftigenden Gelehrten zählt Karl Bötticher, welcher sein Augenmerk nicht allein auf die Untersuchung des Formalen, sondern auch auf die Erforschung der Bestimmung der einzelnen Baulichkeiten gerichtet hat. Einer seiner einschneidendsten Arbeiten auf letzterem Gebiete betrifft die Unterscheidung von Cult- und Agonaltempeln. Je schärfer diese Theorie den bisherigen Ansichten entgegensteht, je tiefer dieselbe in unsere Anschauung des antiken Lebens eingreift, um so grössere Vorsicht ist anzuwenden, ehe man dieselbe als vollkommen sicheres Resultat der Wissenschaft betrachtet.

Aus diesem Grunde unterwarf ich die Frage einer erneuten Prüfung, deren Resultat die gänzliche Negation der Agonaltempel war. Die Untersuchung war vollendet, als Eugen Petersens Buch: „Die Kunst des Pheidias“ erschien, welches im ersten Abschnitte dieselbe Frage mit demselben Resultate behandelt. Bei der ausserordentlichen Wichtigkeit dieser Frage glaube ich aber dennoch meine Arbeit mit Berücksichtigung des Petersenschen Buches veröffentlichen zu dürfen, indem von Zweien selbständig gefundene Resultate grössere Gewähr ihrer Richtigkeit bieten, dann aber auch mehre Differenzpuncte, welche allerdings nur Nebendinge betreffen, auf diese Weise erörtert werden können.

Bötticher selbst fasst das Resultat seiner verschiedenen Untersuchungen, welche er hauptsächlich in einer Reihe von Aufsätzen in Erbkams Zeitschrift für Bauwesen II und III, 1852 und 53, und im Philologus XVII—XIX, 1861—63, niedergelegt hat, in der Archäologischen Zeitung 1857 p. 65 ff. folgendermassen zusammen: „Diese Gebäude (der Parthenon zu Athen und der Zeustempel zu Olympia) sind von mir für tempelförmige Bauwerke nachgewiesen worden, die keine gottesdienstliche Bestimmung hätten, in welchen gar nicht an Ausübung von Cultushandlungen gedacht werden dürfe; ihre Goldelfenbeinbilder seien keine Cultbilder, sondern blosse Schaubilder gewesen, an welchen nicht die mindeste Heiligkeit gehaftet habe; beide Tempel hätten nur zu Thesauren, Pompeia und Agonaltempeln d. h. zur Niederlage von Geldern und Kleinodien, Pompen- und Festgeräth gedient, während ihre Cella zur Kränzung der Sieger in den Agonen der Gottheiten, deren Schatzhäuser sie waren, bestimmt sei; einzig und allein nur zu letzterem Zwecke, zur Celebration des Kränzungsactes der agonalen Sieger, seien ihre Elfenbeinbilder, welche man sammt ihrem Tempelhause aus dem Zehnten der Siegesbeute gestiftet habe, gemacht und bestimmt gewesen, deshalb hätten sie nicht mehr und nicht weniger gegolten, als das geringste werthvolle Pompengeräth, welches zum Vermögen des Gottes- oder Gemeindegottes gehört habe; erkläre sich hieraus der Mangel zweier Geräte, welche bei Cultustempeln unerlässlich seien, nemlich des Brandopferaltars auf der Thymele unmittelbar vor dem Pronaos, wie des Speiseopfertisches vor dem Bilde in der Cella, so werde damit der Mangel der Cultweihe, also das völlig cultlose Verhältniss beider Tempel und Bilder ausser Zweifel gesetzt.“ Eben dieses Resultat dehnt Bötticher im Laufe

seiner Auseinandersetzungen noch auf eine Reihe anderer Tempel aus.

Diese Agonaltempel gehören nach Bötticher zu den von den Alten als *ναοί* bezeichneten Gebäuden, welche er in drei Classen theilt: erstens Culttempel, zweitens Agonaltempel, welche zugleich Thesauern sind, drittens reine Thesauern. Ziehen wir die literarische Ueberlieferung zu Rathe, so kann über die Existenz von Culttempeln und ihre Bezeichnung als *ναοί* kein Zweifel sein. Auch die Existenz von Thesauern ist sicher, nicht aber ihre Benennung als *ναοί*. Nur einmal heissen die Thesauern der Metapontier und Byzantier zu Olympia *ναοί* (Polemon bei Athen. XI, p. 479). Anstatt nun anzunehmen, Polemon habe sich durch die tempelähnliche Form dieser Gebäude verleiten lassen, sie so zu benennen, nimmt Bötticher gleich eine ganz laxe Bedeutung dieses Wortes an. Aber für alle von ihm angeführten Beispiele (ZfB. 2, 199 u. 207; Phil. 18, 600 f. u. 19, 16 ff.) liegt nicht der mindeste Grund vor, unter *ναοί* etwas Anderes als „Tempele“ zu verstehen; selbst die vielfach gedeuteten *ναοί* der Tripodenstrasse zu Athen waren Tempel: Petersen p. 6 ff. Auch jene beiden Thesauern, welche Polemon irrthümlich *ναοί* nennt, würden wir, selbst wenn uns andere Nachrichten fehlten, nicht für Tempel halten können, da sie, worauf Petersen p. 11 aufmerksam macht, nach ihren Erbauern benannt sind, nicht nach einer Gottheit, wie dies bei einem Tempel der Fall sein müsste.

Steht somit die Existenz der Culttempel und Thesauern, die Bezeichnung als *ναοί* jedoch nur für die erstern durch literarische Zeugnisse fest, so erhalten wir nicht die mindeste Nachricht über die von Bötticher aufgestellten Agonaltempel. Denn der von ihm (Arch. Zeit. 1857 p. 67.) aus dem Etym. M. (s. v. *ἀγών*) beigebrachte Beweis ist nicht stichhaltig. Wachsmuth (Arch. Zeit.

1860 p. 108 f.) hat nemlich schlagend nachgewiesen, dass die daselbst sich findende Deutung von ἀγών als ναός auf falscher Interpretation zweier Iliasstellen (6, 298 u. 18, 376) beruhe, in denen ἀγών, wie auch sonst, „Versammlungsort“ und „Versammlung“ bedeutet. — Die literarischen Quellen berichten uns also nichts über die von Bötticher aufgestellten Agonaltempel, ein um so sichereres Zeugniß sollen nach ihm aber die Monumente selbst oder vielmehr die Nachrichten über dieselben, ihre Benutzung und Ausschmückung ablegen.

Wie wir sahen, hat Bötticher sein Hauptaugenmerk auf den Nachweis des Parthenon und des Zeustempels zu Olympia als Agonaltempel gerichtet. Beginnen wir mit der Prüfung der von ihm (ZfB. 3, 272 ff.) gegen die Cultheiligkeit des Zeustempels zu Olympia vorgebrachten Gründe, weil sich hier ein festes Resultat am leichtesten und sichersten finden lässt.

„Schon der Umstand, dass er so spät und zwar sammt seinem Zeusbilde aus Beutegeldern gestiftet war, mithin nur ein Sieges- und Gedächtnissmal war, vor welchem und ohne welches man bereits schon 60 Olympiaden gefeiert hatte, beweist die völlig cultlose Eigenschaft desselben, welche für sein colossales Wunderbild ebenfalls gelten muss.“ Der Tempel wurde allerdings aus den Beutegeldern der Eleer von der Besiegung der Pisaten erbaut (Paus. 5, 10, 2), wodurch aber nichts bewiesen wird, als dass derselbe in die Classe der von Bötticher selbst (ZfB. 2, 205) zu den Culttempeln gezählten Votivtempeln gehört, deren Petersen p. 48 ff. eine ganze Reihe aufzählt. Ebenso wenig wie dieser Umstand

beweist die späte Erbauung des Tempels und die Feier der Olympischen Spiele vor derselben etwas: man ersieht daraus allerdings, dass der Tempel nicht die ursprüngliche Cultstätte war, sonst aber nur, dass die Spiele auch ohne diesen Tempel gefeiert werden konnten.

Als zweiten Grund führt Bötticher an, dass der grosse Altar des Olympischen Zeus nicht zugleich Opferaltar für den Tempel sein könne, da er nicht vor demselben, sondern in der Mitte zwischen diesem und dem Heratempel lag, ferner, dass in der Cella des Tempels der heilige Tisch fehle. Die Bedeutung dieses Grundes liegt in der Theorie, welche Bötticher (Phil. 18, 387) über die Culttempel aufstellt: „Zu den Erkennungszeichen des Cultus gehören bei jedem Tempel nach dem heiligen Rechte in der Regel zweierlei Gegenstände des sacralen Apparates. Ein Brandopferaltar, an dem Lebendes geopfert wird, (vor dem Tempel); ein Speiseopfertisch, der Gottestisch, zu blutlosen Oblationen und Spenden (in der Cella). Zuweilen erscheint der letztere allein ohne den ersteren ... Wo die Schriftquellen einen Altar (*βωμός*) in der Cella nennen, kann das nur ein dem Tische gleicher Altar für gleiche Speiseopfer sein. Dieser erfüllt dann den Zweck dieses Tisches, mag er aus Metall, Stein oder Holz gebildet sein.“ Hiermit fällt schon der erste Theil des Gegengrundes, die Forderung eines Brandopferaltars vor dem Tempel betreffend, indem Bötticher zugibt, dass ein solcher nicht unumgänglich nothwendig ist, wobei aber zu bemerken ist, dass das Vorhandensein eines Altares vor unserem Tempel mit Sicherheit weder behauptet, noch geleugnet werden kann. Können wir in diesem Punkte zu keiner Entscheidung gelangen, so ist es unumstösslich sicher, dass sich im Innern des Tempels ein *βωμός* befand, denn es heisst bei Pausanias 5, 14, 4: *Θύουσι δὲ Ἔστις μὲν πρώτη, δευτέρῳ δὲ τῷ Ὀλυμπίῳ*

Διὶ ἰόντες ἐπὶ τὸν βωμὸν τὸν ἐντὸς τοῦ ναοῦ. Durch diesen Altar im Innern ist die Cultheiligkeit des Tempels ausser Zweifel gesetzt. Bötticher (p. 276 Anm. 108) allerdings nimmt seiner Theorie zu Liebe, weil er, soll der Tempel ein Agonaltempel sein, darin keinen Altar gebrauchen kann, an, dass hiermit der grosse Altar gemeint sei indem er *ναοῦ* ganz willkührlich in *ἱεροῦ* ändern zu wollen scheint. Thut er hierdurch dem Texte des Pausanias, dessen *ἐντὸς τοῦ ναοῦ* ganz sicher steht, Zwang an, so zeigt der weitere Zusammenhang der betreffenden Stelle, dass unmöglich der grosse Altar gemeint sein kann. Pausanias zählt nemlich von § 4 an die Altäre in der Ordnung auf, nach welcher die Eleer monatlich opfern, und nennt den grossen Altar erst § 8, kann also mit dem schon § 4 *ἐντὸς τοῦ ναοῦ* genannten unmöglich denselben meinen¹⁾. Dieser so gesicherte Altar im Innern des Tempels könnte nach Böttichers Theorie nur für Speiseopfer gedient haben. Aber diese Behauptung ist irrthümlich, indem sich verschiedene Brandopferaltäre in der Tempelcella nachweisen lassen (Beispiele bei Petersen p. 51 Anm. 3), so dass auch unser Altar möglicherweise ein solcher gewesen sein kann, was wir allerdings nicht festzustellen vermögen.

Somit erweist sich dieser Grund Böttichers als unrichtig, es wird vielmehr durch eben behandelte Stelle die Cultheiligkeit des Tempels völlig sicher gestellt. Trotzdem wollen wir auch die übrigen Gründe Böttichers einer Prüfung unterziehen.

¹⁾ Unrichtig scheidet Petersen p. 97 einen grossen und einen grössten Altar. Pausanias redet 5, 13, 5 ff. vom *Διὸς τοῦ Ὀλυμπίου βωμός*; beim Uebergange (14, 5) bezeichnet er ihn allen andern Altären gegenüber als *ὁ μέγιστος* und kommt auf ihn bei Aufzählung der Altäre nach der Opferordnung § 8 zurück: *τὰ δὲ ἐς τὸν μέγαν βωμὸν ὀλίγω μὲν τι ἡμῖν πρότερόν ἐστιν εἰρημένα, καλεῖται δὲ Ὀλυμπίου Διός.*

Die agonale Bedeutung des Tempels, die Bestimmung der Cella als Apparat der Spiele und Raum zur Vollziehung der Kränzung der Agonisten soll durch die Bilder der Rosse der Kyniska, den Dreifuss, welcher früher den Tisch für die Kränze der Sieger vertrat, die Gruppe des Iphitos und der Ekecheiria und die 25 Schilde für die am Waffenlauf Theilnehmenden, Alles aufgestellt in Pronaos und Cella, unzweifelhaft ausgesprochen werden. Die Kränzung der Sieger im Innern des Tempels kann als gesichert angesehen werden²⁾, obgleich, worauf Petersen p. 43 aufmerksam macht, diese Kränzung nur eine allgemeine Schlusskränzung gewesen sein kann, da dem Sieger gleich nach errungenem Siege der Preis zuerkannt wurde. Um nun die rein agonale d. h. nach Bötticher cultlose Bedeutung des mit diesen Spielen in Verbindung stehenden Gebäudes zu beweisen, hätte dargelegt werden müssen, dass die Olympischen Spiele nichts mit dem Cultus zu thun haben. Dem widerspricht aber alle Ueberlieferung. Lesen wir nur, was Pausanias 5, 7, 6 ff. über die Einsetzung dieser Spiele erzählt, wie nach § 10 Zeus selbst dieselben eingesetzt haben soll, so können wir über ihren engen Zusammenhang mit dem Cultus keinen Zweifel hegen, wodurch auch die Cultheiligkeit des Tempels, in dem ein bedeutsamer Act derselben vorgenommen wurde, von Neuem bestätigt wird.

Dient der oben genannte Altar zu reinen Cultushandlungen, so ist für die Kranzfeier zum Auflegen der Siegerkränze noch ein besonderer Apparat, der Tisch des Kolotes, bekannt. Dieser Tisch soll aber zeigen, so behauptet Bötticher, dass, weil er den heiligen Speisetisch

²⁾ Plin. N. H. 16, 12: cum illa Graecorum summa (corona) quae sub ipso Jove datur cuique muros patria gaudens rumpit.

vertrete, ein Altar in der Cella unmöglich sei. Um dies zu beweisen, stellt er (Phil. 18, 388) folgende Theorie auf: „Ein Gottestisch zur Heiligung des Speiseopfers und ein Altar noch bei ihm, in einer und derselben Cella, zu gleichem Zwecke für eine und dieselbe Gottheit, ist eine Unmöglichkeit. Eines schliesst das Andere stets aus: entweder Tisch oder Altar.“ Da nun der Kranztisch den Opfertisch vertritt, schliesst er den Altar aus: so folgert Bötticher. Unrichtig ist nun aber erstens, dass ein Altar keinen Tisch neben sich leide und umgekehrt, indem der Altar, wie wir oben sahen, ein Brandopferaltar sein kann, mithin einem anderen Zwecke dient als der Tisch, beide also sehr wohl neben einander in der Cella bestehen können, wie wir beide verbunden, wenn auch nicht im Tempel, so doch unmittelbar vor dem Götterbilde auf dem Vasenbilde Mon. d. Inst. VI, 37 sehen. Zweitens kann durchaus nicht zugegeben werden, dass der Kranztisch den heiligen Tisch vertrete, da dieser nicht einmal im Zeustempel selbst, sondern im Heraion aufbewahrt wurde, wodurch er als ein wenn auch kunstreiches und darum werthvolles Stück der *σκεύη περὶ τοὺς ἁγῶνας* erscheint, welches man, wenn es im andern Tempel gebraucht wurde, dorthin schaffte.

Ferner soll die Aufstellung der Porträts des Hadrian, Trajan, Augustus und Nikomedes gegen die Cultheiligkeit zeugen, „indem man diese niemals in einer Cultcella aufgenommen und zu Hausgenossen der Gottheit würde gemacht haben.“ Durch die Aufstellung in der Cella wurden sie aber keineswegs Hausgenossen der Gottheit, und im Uebrigen liegt kein Grund vor, die Bilder verehrter Männer nicht in der Cella aufzustellen. Wir werden später noch mehre Porträts in Culttempeln finden und sehen, dass dieselben ganz berechtigter Weise daselbst ihren Platz fanden.

Schliesslich sollen die Darstellungen der Metopen, der Akroterien und des vordern Giebelfeldes den Tempel ebenfalls als Agonaltempel bezeichnen. Eine ganz allgemeine agonale Beziehung der in den Metopen dargestellten Heraklesthaten ist möglich, aber nicht nothwendig, indem sich dieselben ohne solche Beziehung auch am Theseion zu Athen finden. Liegt der Gedanke nicht nahe, dass man des Zeus starken Sohn, welcher die Altis zuerst zum Götterhaine machte (Pind. Ol. XI, 44 f.), durch die Darstellung seiner Thaten am Tempel des Vaters ehren wollte? Die Nike des Mittelakroterion findet ebenfalls ohne agonale Beziehung auf dem Tempel des Niketragenden Zeus ihre Erklärung. Nach Bötticher trägt er diese allerdings nur mit Bezug auf die Agonen auf der Hand, was er dadurch zu stützen sucht, dass er (ZfB. 3, 282) eine Drehbarkeit derselben annimmt, so dass sie für gewöhnlich ihm zuschwebte, bei der feierlichen Kränzung aber von ihm ab, dem Sieger zugewendet war. Wie aber durch Münzen (Overbeck, Kunstmythol., Zeus, Münzt. II, 4) feststeht, schwebte sie weder dem Zeus, noch dem Beschauer zu, sondern stand im Profil. Zeus trägt die Nike als siegreicher Gott, vielleicht speciell in Erinnerung an die Besiegung des Kronos, da er nach dieser That die Agonen als Abbild derselben gestiftet haben soll (Paus. l. c.). Die Lebetes der Seitenakroterien würden einer agonalen Bestimmung des Tempels nicht widersprechen, beweisen aber nichts, indem die Auffassung derselben als Epathla, wie Bötticher will, keine nothwendige ist. Der Bezug der Darstellung der Vorbereitung zur Wettfahrt des Pelops und Oinomaos im vorderen Giebel zu den Olympischen Spielen ist sicher einzuräumen, nur ist die Erklärung derselben als „Titelblatt vom Inhalte des ganzen Bauwerkes“ viel zu eng gefasst. Was war

natürlicher, als im Giebelfelde des Tempels des Olympischen Zeus, zu dessen Ehren die Spiele gefeiert wurden, des Tempels, in dem man die Sieger dieser Spiele kränzte, das mythische Vorbild derselben, den verehrten Gott im Mittelpunkte, darzustellen? Das Hereinziehen der Heroenwelt in die Darstellungen der Giebelfelder der Göttertempel hat nichts Auffälliges, wenn wir uns der Giebelfelder der Tempel der Athena zu Aigina, der Hera zu Argos³⁾, der Athena Alea zu Tegea erinnern.

Nach diesen Auseinandersetzungen wird es nicht mehr zweifelhaft sein, dass kein Grund vorhanden ist, den Zweck des Tempels auf das Agonale zu beschränken, sondern dass wir vollkommen berechtigt sind, in demselben einen Culttempel zu sehen, in dem neben den regelmässigen Culthandlungen an den Olympischen Spielen auch die Bekrönung der Sieger stattfand, welche aber im engsten Zusammenhange mit dem Cultus stand. Ausserdem wissen wir, dass im Tempel vor Beginn der Spiele die feierliche Einweihung der Kämpfer stattfand: so deutet Petersen p. 41 gewiss richtig die Worte des Ampelius (lib. mem. 8, 7): *Olympiae templum Jovis nobile, ubi athletae initiantur*. Die Benutzung des Opisthodom

³⁾ Ueber die Darstellungen am Heratempel zu Argos vgl. Jahn Ann. d. Inst. 1863 p. 245 und Petersen p. 208. Unmotivirt ist es, dass Beide, während sie an der Vorderseite richtig die Geburt des Zeus in den Giebel, die Gigantomachie in die Metopen setzen, an der Hinterseite *τὰ εἰς τὸν πρὸς Τροίαν πόλεμον* in die Metopen versetzen. Pausanias (2, 17, 3) nennt vorn erst den Giebel, dann die Metopen, was dadurch klar wird, dass sich die Geburt des Zeus nicht für eine Metopendarstellung eignet. Warum soll er nun hinten erst die Metopen, dann das Giebelfeld nennen? Die Einnahme Ilions passt sehr gut für Metopendarstellungen, wie sie sich auch am Zeustempel zu Akragas (vgl. Jahn und Petersen a. a. O.) und vielleicht auch am Parthenon fanden; *τὰ εἰς τὸν πρὸς Τροίαν πόλεμον* im Giebel stellte alsdann eine Hauptbegebenheit des Troischen Krieges dar.

des Tempels als Thesaurus ist wahrscheinlich, wenn auch nicht sicher nachweisbar. (Vgl. Bötticher ZfB. 3, 35 ff., Stark Phil. 16, 105 f.)

Nachdem wir die Cultheiligkeit dieses Tempels festgestellt haben, müssen wir, da, wie oben angedeutet wurde, derselbe nicht die ursprüngliche Cultstätte des Zeus war, sein Verhältniss zu letzterer, dem grossen Altar, erörtern. Zu diesem Zwecke ist es aber nothwendig, vorher auch die Bestimmung des Heraion zu Olympia festzustellen. Bötticher (ZfB. 3, 275; Phil. 19, 24 f.) bezeichnet diesen Tempel als ältesten Thesaurus des Zeus und der Hera zu Olympia und zwar als Anathema der Skilluntier. Mit letzterem Ausdrücke will Bötticher das Heraion als ein Weihgeschenk fremder Leute, gleich den Thesauren der Metapontier, Sikyonier u. a. bezeichnen. Bei Pausanias 5, 16, 1 heissen aber die Skilluntier einfach *οἱ κατασκευασάμενοι τὸν ναόν*; und dass dieselben, obgleich am linken Ufer des Alpheios wohnend, keine Fremdlinge waren, erweist der historische Zusammenhang, wie ihn Curtius (Peloponnesos II, 63) offenbar richtig darlegt: „Acht Jahre nach der Erhebung des Oxylos sollen es (das Heraion) die Skilluntier erbaut haben, also waren Einwohner vom andern Flussufer herüber gezogen; es scheint sich darin eine Erinnerung an die Vereinigung umwohnender Gemeinden in Pisa erhalten zu haben.“ Die Benutzung des Tempels an den Herafesten, sowie als Aufbewahrungsort einer Reihe von Götterbildern, Alterthümern und sonstigen Dingen, schliesst die Cultheiligkeit nicht aus, es lässt sich dieselbe vielmehr unzweifelhaft feststellen. Pausanias (5. 16, 2 ff.) spricht von den zu Ehren der Hera gefeierten Festen, an welchen dem Herabilde im Tempel ein Peplos dargebracht und ein Wettlauf der Jungfrauen veranstaltet

wurde, dessen Siegerinnen einen Antheil vom Opfer der Göttin erhielten. Wo dieses Opfer stattfand, wird nicht berichtet, so viel steht aber durch diese Opferhandlung fest, dass das Fest ein heiliges, mithin auch die Peplosdarbringung eine Culthandlung war, so dass die Heiligkeit des Bildes, dem man ihn darbrachte, und die des Tempels als gesichert zu betrachten ist. — Die Auffassung des Tempels als Thesaurus wird besonders noch durch den Zusammenhang der Darstellung des Pausanias, welchen Petersen p. 5 ff. klar dargelegt hat, ausgeschlossen. Pausanias behandelt nemlich im 5. Buche von Cap. 13—20, 8 die Tempel, Altäre und sonstigen Heiligthümer zu Olympia, Cap. 20, 9 f. das Metroon und Philippeion, vergötterten Menschen geweiht, von Cap. 21 an Standbilder und Anthemata ausserhalb der Tempel und zum Schlusse die Thesauren. Wie scharf Pausanias Tempel und Thesauren trennt, ersieht man daraus, dass er, obgleich er 5, 14, 9 einen Altar in der Nähe des Schatzhauses der Sikyonier nennt, letzteres nicht gleich hier, sondern erst 6, 19 näher behandelt. Da das Heraion am Schlusse der ersten Classe beschrieben wird, gehört es unbedingt zu den Heiligthümern und ist scharf von den Thesauren getrennt.

Ausser diesem Tempel hatte auch Hera, wie Zeus, einen Altar unter freiem Himmel (Paus. 5, 14, 8). Beide Altäre sind augenscheinlich die frühesten Cultstätten des Zeus und der Hera zu Olympia. Nach unsern Quellen erhält Hera schon frühzeitig einen Tempel, welcher sich für Zeus erst in späterer Zeit nachweisen lässt, ein Umstand, der auffällig ist, der aber mit Hilfe einer Conjectur leicht seine Erklärung findet. Wir kennen neben dem grossen Altar des Zeus einen Altar in seinem Tempel, wir kennen neben dem Altar der Hera unter freiem Himmel einen Tempel derselben, dürfen in diesem wohl auch einen Altar voraussetzen. Da aber ein solcher

Heraaltar ἐντὸς τοῦ ναοῦ sonst nicht erwähnt wird, scheint es nicht zu kühn, denselben bei Pausanias 5, 14 in der Lücke des § 4 zu suchen. Und da das τρίτα ἐπὶ ἐνὸς βωμοῦ auf das Opfer zweier Gottheiten auf einem Altar schliessen lässt, so möchte ich unter Heranziehung von 17, 1: Τῆς Ἥρας δὲ ἐστὶν ἐν τῷ ναῷ Διός . . . , wo doch trotz der Lückenhaftigkeit sicher von Bildern des Zeus und der Hera im Heraion die Rede ist, glauben, dass diesen beiden Gottheiten auf dem Altare geopfert wurde, so dass die beiden Bilder Cultbilder waren, und das Heraion vor der Erbauung des Zeustempels gemeinsames Heiligthum des Zeus und der Hera war⁴⁾. Der neue Zeustempel erscheint somit als eine Abzweigung vom alten gemeinsamen Zeus-Heraheiligthum, dem Zeus für sich allein als heilige Wohnstätte bereitet, der zu dem grossen Altar in demselben Verhältnisse stand, wie früher das gemeinsame Heiligthum zu demselben.

Dadurch, dass wir den Zeustempel als Culttempel erkannt haben, dadurch, dass sich sein Altar in der Reihe derjenigen befindet, auf denen die Eleer regelmässig, wenn auch nicht täglich, wie auf dem grossen Altar, opferten, erweist sich die Behauptung, dass der Tempel nur zur Zeit der Olympischen Spiele in Gebrauch gewesen sei, als irrig. Damit zeigt sich zugleich, wie falsch es ist, wenn Bötticher (ZfB. 3, 134) meint, der Zeuscoloss, wie auch andere Goldelfenbeinbilder, sei den grössten Theil des Jahres seiner Goldhülle entkleidet gewesen.

Noch bleibt uns die Beantwortung der Frage übrig, aus welchem Grunde die Eleer diesen neuen glänzenden Tempel mit seinem Goldelfenbeinbilde errichteten. War die erste Veranlassung der Wunsch, sich dem Gotte für

⁴⁾ Für die grosse Wahrscheinlichkeit dieser Vermuthung zeugt, dass auch Petersen p. 94 und 97 dieselbe ausgesprochen hat.

die Verleihung des Sieges dankbar zu erweisen, so scheint doch der Hauptgrund in folgendem Umstände zu liegen. Ulrichs (Verhandl. d. Philologenversamml. zu Halle p. 70 ff.) hat die Erbauung des Tempels nach dem Siege der Eleer über die Pisaten in der 77. Olymp. auf Grund literarischer Zeugnisse nachgewiesen, womit auch der architectonische Charakter desselben übereinstimmt⁵⁾. In dieselbe Olympiade fällt die Demokratisierung des Landes. Jedenfalls war es eine Hauptaufgabe der neuen Regierung, den unter der Oligarchie entfalteten Glanz Olympias nicht nur zu bewahren, sondern womöglich zu vermehren. Am leichtesten war ihr das durch eine Hebung des Cultus, sowohl in seinen Apparaten wie in seinen Festen. Dieser Gedanke fand natürlich bei den in jener Zeit noch gläubigen, durch die Erfolge gegen die Perser in ihrem Glauben noch bestärkten Gemüthern lebhaft Aufnahme. Aus diesem Bestreben ging der Gedanke hervor, dem Zeus einen neuen prächtigen Tempel für sich allein zu errichten und mit der Fertigung der Tempelstatue Griechenlands grössten Meister, Phidias, zu betrauen. Dieser schuf dem gläubigen Griechen mit allen Mitteln seiner Kunst ein ideales Abbild des Vaters der Götter und der Menschen, dessen Heiligkeit der Gott selbst durch seinen Blitz beurkundete. Man ersieht aus dieser Erzählung, wie hochheilig dem Griechen dieses Bild war. Heilig war selbst die Stätte, an der Phidias sein Werk gefertigt hatte, durch einen allen Göttern geweihten Altar (Paus. 5, 15, 1), und so gross war die Scheu vor dem Bilde, dass die Phaidrynten erst dann an die Reinigung desselben gingen, nachdem sie der Athena Ergane geopfert hatten (ib. 14, 5).

⁵⁾ Ueber die Gegengründe Bursians im Jenenser Index, Wintersem. 1872/73 vgl. U(nger) im Phil. Anz. 1873 n. 3.

Gehen wir jetzt zur Prüfung der von Bötticher gegen die Cultheiligkeit des Parthenon vorgebrachten Gründe über! Dieselben sind um so sorgfältiger zu erwägen, als auch Michaelis, ein streng und ruhig prüfender Gelehrter, sich folgendermassen ausspricht (Parthenon p. 27 § 23): „Die Benutzung des Opisthodomos als attischer Schatzkammer und der Cella nebst ihrem Proneos als Verwahrsam der Festgeräte und sonstiger Weihgeschenke steht durch die zahlreichsten Zeugnisse fest⁶⁾. Damit war aber Zweck und Bedeutung des ganzen Baues schwerlich erschöpft. Freilich, dass kein Opfercultus in dem Tempel stattfand, scheint mir das unbestreitbare Resultat von Böttichers tief einschneidenden Forschungen zu sein.“

Böttichers Ansicht stützt sich besonders auf drei Hauptgründe:

1) Die grossen Panathenäen seien kein Cultus —, sondern ein politisches Fest: ZfB. 2, 277; Phil. 18, 406.

2) Die Parthenos soll keine Cultstatue sein können, da sie als solche unantastbar wäre, Perikles aber (Thuc. 2, 13) den goldenen Kosmos derselben unter den Hilfsmitteln zur Bestreitung der Kriegskosten aufzähle: ZfB. 2, 501; Phil. 17, 583 ff.; 19, 60 ff.

3) Das Vorhandensein eines Kranztisches in der Cella liefere den Beweis der Unmöglichkeit eines Altares in derselben: Phil. 18, 401.

Nach Bötticher (Phil. 18, 417) würde der Beweis der einzigen Thatsache, dass die grossen Panathenäen

⁶⁾ Richtig bezeichnet Michaelis nur den Opisthodom, nicht den ganzen Tempel als Thesaurus.

ein heiliges Tempel- und Cultfest seien, genügen, den Parthenon als Culttempel sicher zu stellen. Er ist aber den Beweis schuldig geblieben, dass die fast allgemeine Ansicht, welche sie für ein solches hält, falsch sei. Willkürlich macht er die kleinen Panathenäen zu einem heiligen, die grossen zu einem politischen Feste. Beide Feste haben nach ihm einen Peplos, die kleinen Panathenäen einen kleinern zur Bekleidung der Polias, die grossen einen grössern, ein Aristeion und Siegesgeschenk für die ganze agonale Panegyris, dienend zur Bekleidung der gewöhnlich ihres Goldschmuckes entkleideten Parthenos. Neben der Einbringung dieses Peplos bildet für ihn die Kränzung der Sieger der Agonen im Parthenon den Höhenpunct der grossen Panathenäen, beides „Handlungen, welche keine sacrale Natur haben und mit dem Cultus der Polias gar nicht in Verbindung stehen.“ Die Bekränzung der Sieger im Parthenon (ZfB. 3, 208 ff.; Phil. 18, 385 ff.; Arch. Zeit. 1857 p. 65 ff.) kann man, wenn auch nicht als gesichert, so doch als möglich anerkennen, obgleich die beiden Hauptstützen seiner Ansicht hinfällig sind: Die Annahme eines Bema für den Kranztisch auf dem gepflasterten Raume vor dem Cultbilde ist nemlich ganz willkürlich, und das am letztcitirten Orte behandelte Relief, auf welches wir unten zurückkommen werden, ist von ihm missverstanden worden, indem er die daselbst dargestellte Priesterin für einen Panathenäensieger angesehen hat. Dass aber sowohl diese Handlung wie die Einbringung des Peplos in keiner Beziehung zum Cultus stand, ist völlig unerweisbar, worüber ich, um nicht anderswo schon trefflich Dargelegtes zu wiederholen, auf die Zusammenstellung bei Michaelis, Parthenon p. 210 § 8 ff. u. Anhang II und jetzt auf Petersen p. 23 ff. verweise. Darüber, dass nach Bötticher der Peplos der

grossen Panathenäen eine andere Bedeutung hatte, als der der kleinen, ist nicht mehr zu streiten, nachdem Petersen (N. Jahrb. f. Philol. 1872 p. 309 ff.) nachgewiesen hat, dass der Peplos nur an den grossen Festen dargebracht wurde. Muss man ihm in diesem Punkte vollkommen beistimmen, so glaube ich doch in mehreren bei dieser Gelegenheit aufgestellten Behauptungen von ihm abweichen zu müssen.

Erstens geht er darin zu weit, dass er die Darbringung erst mit der Erbauung des ältern Parthenon und der Einsetzung der grossen Panathenäen beginnen lässt. Zudem scheint er (p. 36) zu meinen, der Peplos sei nicht der Polias, sondern einem Bilde im ältern Parthenon dargebracht und erst später, als die Parthenos mit ihrer Goldbekleidung desselben nicht mehr bedurfte, der Polias überlassen worden. Das ist sicher unrichtig, denn einmal ist es zweifelhaft, ob im ältern unvollendeten Parthenon schon ein Götterbild stand, dann aber ist sicher, dass der Peplos für die Polias bestimmt war. Die Darbringung desselben fand schon von Alters her statt, ob in regelmässigen oder unregelmässigen Zwischenräumen, ist ungewiss, jedoch ohne in Verbindung mit den Panathenäen zu stehen. Akesas und Helikon verfertigten den ersten Peplos, nicht nur die Zeichnung, wie Petersen will, sondern den ganzen Peplos: τὸν πέπλον ἐδημιούργησαν. Sie lebten also in einer Zeit, in der noch nicht athenische Jungfrauen dieses Geschäft besorgten; und dass diese Zeit eine sehr frühe war, bezeugen ihre Namen, welche nicht individuell, sondern von ihrer Kunst genommen sind (vgl. Völkel, Archäol. Nachlass p. 188 ff.). Auch ist zu beachten, dass die Quellen (Overbeck SQ. 385 ff.) zwar berichten, sie haben den Peplos der Polias gefertigt, dass aber nicht von dem panathenäischen Peplos die Rede ist; seine Darbringung

war eben unabhängig von den Panathenäen und scheint erst mit Einrichtung der grossen Panathenäen mit diesem Feste verbunden worden zu sein ⁷⁾).

Zweitens ist es irrig, wenn Petersen (p. 32) mit Bötticher annimmt, dass die Bilder oder Namen der besten Männer in den Peplos eingewebt wurden, wenn er dabei auch nicht an die Sieger in den Agonen denkt. Er stützt sich hier, wie Bötticher, auf das Scholion zu Aristoph. Equit. 566: *νικήσαντες πέπλον ἐποίησαν τῇ Ἀθηνᾷ καὶ ἐνέθεντο (ἐνέγραψαν Suid.) τοὺς ἀρίστους ἐν αὐτῷ*. Doch hier liegt ein Missverständniss des Scholiasten zu Grunde. Er übersetzte die Stelle bei Aristophanes: *ὅτι ἄνδρες ἴσαν τῆσδε τῆς γῆς ἄξιοι καὶ τοῦ πέπλου*: „weil sie Männer waren würdig dieses Landes und werth, dass ihre Porträts oder Namen in den Peplos eingewebt würden“ statt: „weil sie Männer waren würdig dieses Landes und ihrer Schutzgöttin.“ Er mochte dazu verleitet werden, weil ihm einfiel, dass man einmal neben der gewöhnlichen Darstellung der Gigantomachie die Porträts des Antigonos und Demetrios eingewebt habe; daraus mochte er dann schliessen, dass dies immer so gewesen sei. Aus guter Zeit ist aber kein solches Beispiel bekannt, und dass auch eben erwähnte Ehrenbezeugung in dieser spätern Zeit eine unerlaubte Ueberschreitung war, geht daraus hervor, dass der Peplos mit den Porträts bei der Einbringung von einem sich erhebenden Sturme zerrissen wurde, und Philippides in Folge dessen auf Stratokles, auf dessen Vorschlag die Einwebung geschehen war, in einer Komödie die Verse machte:

*δι' ὃν ἀσεβοῦθ' ὁ πέπλος ἐρράγη μέσος,
τὰς τῶν θεῶν τιμὰς ποιοῦντ' ἀνθρωπίνας.*

⁷⁾ So urtheilt auch Mommsen, Heortologie p. 185 f.

(Vgl. Plut. Dem. 10 u. 12.) Aristophanes konnte nicht an einen Fall denken, der noch gar nicht vorgekommen war; dass vielmehr durch die Worte *ἄξιοι τοῦ πέπλου* gemeint sei: „würdig der Schutzgöttin“, geht hervor aus den Aves 826 f.: *τίς δαὶ θεὸς πολιοῦχος ἔσται; τῷ ξανοῦμεν τὸν πέπλον;* denn hieraus ersehen wir deutlich, dass der Peplos oder vielmehr seine Darbringung die Schutzgottheit des Landes auszeichnet: es ist eine Uebertragung der Verhältnisse des athenischen Staates auf die jenes hier behandelten Vogelstaates.

Die Uebergabe des Peplos an den grossen Panathenäen fand, wie die Mittelgruppe des Frieses deutlich zeigt, im Parthenon statt, wobei religiöse Handlungen nicht fehlen konnten, über welche wir aber nicht näher unterrichtet sind; ferner fand hier vielleicht auch die Kränzung der Sieger statt. Liesse sich letzteres mit Sicherheit nachweisen, so wäre der Gebrauch des Parthenon auch an den kleinen Panathenäen ausser Frage gestellt, da auch diese ihre Agonen, also auch ihre Kranzfeier hatten. Bleiben wir auch über diesen Punct im Unklaren, so ist doch so viel sicher, dass der Parthenon in den grossen Panathenäen, dem glänzendsten Cultfeste der Athena Polias, eine bedeutsame Rolle spielte.

Fassen wir jetzt den zweiten von Bötticher selbst vielfach als wichtigsten bezeichneten Grund ins Auge! Thucydides 2,13 heisst es von Perikles: *θαρσεῖν τε ἐκέλευε . . . ὑπαρχόντων δὲ ἐν τῇ ἀκροπόλει ἔτι τότε ἄργυρίου ἐπισήμου ἑξακισχιλίων ταλάντων . . . , χωρὶς δὲ χρυσίου ἀσήμου καὶ ἀργυρίου ἐν τε ἀναθήμασιν ἰδίους καὶ δημοσίοις καὶ ὅσα ἱερὰ σκεύη περὶ τε τὰς πομπὰς καὶ τοὺς ἀγῶνας καὶ σκῦλα Μηδικὰ καὶ εἴ τι τοιουτότροπον, οὐκ ἐλάσσονος ἢ πεντακοσίων ταλάντων· ἔτι δὲ καὶ ἐκ τῶν ἄλλων*

ἱερῶν προσετίθει χρήματα οὐκ ὀλίγα, οἷς χρήσεσθαι αὐτούς, καὶ ἦν πάντῃ ἐξείργονται πάντων, καὶ αὐτῆς τῆς θεοῦ τοῖς περικειμένοις χρυσίοις (ἀπέφαινε δ' ἔχον τὸ ἄγαλμα τεσσαράκοντα τάλαντα σταθμὸν χρυσοῦ ἀπέφθου καὶ περιαιρετὸν εἶναι ἅπαν)· χρησαμένους τε ἐπὶ σωτηρίᾳ ἔφη χρῆναι μὴ ἐλάσσω ἀντικαταστῆσαι πάλιν. Hierin soll der sicherste Beweis der Cultlosigkeit der Parthenos liegen. Es ist zwar richtig, dass die Parthenos als Cultbild unantastbar sein müsste, doch geht aus dieser Stelle nicht das Gegentheil hervor, da nicht zu leugnen ist, dass auch Fälle eintreten können, in denen die Noth zu einer Ausnahme zwingt, so dass selbst das werthvolle Cultbild angegriffen werden kann. Lag ein solcher Fall bei den Athenern vor? Machen wir uns ihre damalige Lage klar: Lakedaimon und seine Bundesgenossen sammeln sich auf dem Isthmos; die Erwartung auf den Krieg ist allgemein; die Gunst der Gemüther neigt sich zu Lakedaimon; von diesem erwartet man Alles; der Vernichtungskampf steht vor der Thür: da er-muthigt Perikles die Seinen; er führt ihnen ihre reichen Hilfsmittel vor: zuerst die im Parthenon lagernden, dann τὰ ἐκ τῶν ἄλλων ἱερῶν und ganz am Schlusse den goldenen Kosmos der Parthenos. Classen in seiner Ausgabe des Thucydides macht mit Recht darauf aufmerksam, dass dadurch, dass das ἦν — χρυσίοις sich an das χρήσεσθαι des Nebensatzes anschliesse, nicht an das προσετίθει des Hauptsatzes, diese letzte Hilfe als etwas Ausserordentliches erscheine. Ausserdem wird die Parthenos noch vor allem Andern dadurch ausgezeichnet, dass Perikles die Rückerstattung des vollen Werthes des Kosmos betont, was er bei allen andern Gegenständen nicht thut, obgleich alles entliehene Gottes-eigenthum, mochte es auch das geringste Anathema sein, selbstverständlich zurückerstattet werden musste,

wie das z. B. auf das Deutlichste aus den Worten des Jolaos, welcher seine Waffen dem Tempel entleiht, bei Eur. Heracl. 695 ff. hervorgeht:

*ἔστ' ἐν δόμοισιν ἔνδον ἀλχμάλωθ' ὄπλα·
τοῖσδ' οὔσι χρησόμεσθα κάποδώσομεν
ζῶντες· θανόντας δ' οὐκ ἀπαιτήσει θεός·*

Ganz besonders zu bemerken ist aber, dass Perikles diesen Fall nur als einen, der etwa eintreten könnte, in Aussicht genommen hatte. Die Dinge gestalteten sich anders, und diese allerletzte Hilfe war nicht nothwendig.

Wie man möglicherweise den Kosmos des Bildes hätte verwenden können, ohne sich der Hierosylie schuldig zu machen, dazu gibt Bötticher (Phil. 19, 66) selbst den Fingerzeig. Man musste „die evocatio numinis (Phil. 18, 595 f.) sammt der Sacra unternehmen, die Cultverehrung ablösen.“ Ueber diesen Punct kennen wir allerdings nur den römischen Brauch, dürfen denselben aber auch bei den Griechen voraussetzen. Wie hätte man sonst ein Cultbild, welches doch unverrückbar aufgestellt war, von einem Orte zum andern versetzen können, wie man z. B. den Apollon Epikurios von Phigalia nach Megalopolis versetzte (Paus. 8, 30, 3 u. 41, 9)? Eine solche evocatio wäre in Athen in der dringendsten Noth gewiss gerechtfertigt gewesen, wurde sie doch auch bei Wegführung von Cultbildern aus eroberten Städten vorgenommen, also in nicht einmal dringend nothwendigen Fällen. Ist dies nun auch wieder nur für die Römer bezeugt, so weist doch der Umstand, dass Pausanias (8, 46) an die Ueberführung der Athena Alea von Tegea nach Rom, für welche wir nach römischem Ritus die evocatio voraussetzen müssen, die Bemerkung knüpft, diese Wegführung sei

schon von Alters her gebräuchlich gewesen, darauf hin, dass auch die Griechen einen ähnlichen Gebrauch gekannt haben müssen. Bei Vornahme der evocatio würde man also die Hierosylie vermieden haben.

Somit wäre dieser Grund Böttichers nicht hinderlich, in der Parthenos ein Cultbild zu sehen. Doch nach seiner Ansicht konnte der Kosmos der Parthenos ohne Weiteres verwendet werden, weil sie nichts Anderes, als ein unter künstlerischer Form „commendirtes Gut“ war (Phil. 19, 60 ff.). Er sucht nemlich (das. p. 1 ff.) nachzuweisen, dass die als *ἱερὰ χρήματα* in den Inventaren des Parthenon aufgeführten Gegenstände sich in zwei Classen theilen: 1) in wirklich (rite) heilig gemachtes und deshalb unantastbares Gotteseigenthum, 2) in nur unter heiliger Form deponirtes unter Umständen wieder zurücknehmbares „commendirtes Gut.“ Muss man eine Scheidung der *ἱερὰ χρήματα*, zwar nicht im Bötticherschen Sinne, aber eine Scheidung zwischen den unmittelbar für den Cultus gebrauchten Gegenständen und den Weihgeschenken anerkennen, so ist doch das über das rechtliche Verhältniss Gesagte vollkommen unrichtig, was Petersen (p. 60 ff.) scharf betont hat. Er weist darauf hin, dass schon sprachlich *ἱερόν* und *ἀνάθημα*, *ἰδρῖσθαι* und *ἀνατιθέναι* u. a. nicht scharf getrennt sei, dass *ἰδρῖσις* nicht, wie Bötticher will, einen besonderen Grad von Heiligkeit, sondern die Unbeweglichkeit des Gegenstandes bezeichne, und kommt (p. 65) zu dem Resultat: „Wir werden anerkennen müssen, dass Bild, Altar und Tempel, die auch unter sich nicht ganz gleich stehen möchten, vor andern Anthemata einen Vorrang behaupten, einen höhern Grad von Heiligkeit besitzen, der aber schwer zu definiren ist, da für alle Anthemata durchaus festzuhalten ist, dass sie Eigenthum der Gottheit sind.“ Wenn Böt-

ticher (Phil. 19, 38 f.) nun gar so weit geht, zu behaupten, die Parthenos sei nicht einmal ein Anathema gewesen, so antwortet hierauf Petersen (p. 65 Anm. 4) treffend: „Als ob ein öffentlich aufgestelltes Götterbild etwas Anderes als ein Anathema, wenn nicht Cultbild, sein könnte in jener Zeit! Zuletzt ist die Parthenos nur ein Nothpfennig, den die Kunstform vor leichtsinniger Verausgabung schützen soll. Wozu da das Elfenbein?“ — Ist also die Verwendbarkeit des Kosmos der Parthenos, selbst wenn sie nur ein Anathema wäre, keine so selbstverständliche, wie Bötticher meint, so wollen wir nun die Gründe prüfen, weshalb er das Bild als commendirtes Gut betrachtet.

Den Beweis soll erstens der eben behandelte Hinweis des Perikles liefern. Denn (a. a. O. p. 65) „ein Cultbild mit Goldbekleidung stiften und es mit der Hydrysis belegen, jedoch unter dem Vorbehalte und in der Absicht: dasselbe in bedingten Fällen der heiligen Verehrung entheben zu können — nur um es zu spoliren und seinen Metallwerth zu profanen Zwecken auf so lange verwenden zu dürfen, bis mit Eintreten günstiger Umstände der Ersatz des spolirten Goldes möglich geworden sei — das ist meines Wissens eben so unerhört als beispiellos in der Geschichte des alten Cultus.“ Von einem solchen Vorbehalte spricht Bötticher öfters. Aber wo steht davon etwas? Aus jenem Hinweise des Perikles lässt sich das nicht schliessen. Wir haben gesehen und müssen von Neuem betonen, dass der von Perikles in Aussicht genommene Fall der Verwendung nur ein Ausnahmefall war. Zweitens (p. 62): „Wäre das Agalma nicht ein blosses Schatzstück, sein Goldgehalt nicht bloss Staatseigenthum gewesen, welches dem Thesaurus der Athena Polias commendirt war, wie hätte dann die Ablösung und Ge-

wichtsübernahme seiner Goldausstattung alle Jahre jedesmal beim Wechsel der Tamiai an die neuen Beamten durch den Rath im Tempel stattfinden können?“ Allerdings übernehmen die *ταμίαι ἐκ πόλεως* oder *τῆς θεοῦ* das Agalma: *παραλαμβάνουσι δ' οὗτοι τό τε ἄγαλμα τῆς Ἀθηνᾶς καὶ τὰς Νίκας καὶ τὸν ἄλλον κόσμον καὶ τὰ χρήματα ἐναντίον τῆς βουλῆς, ὡς Ἀριστοτέλης* (Suid. s. v. *ταμίαι*) und: *οἱ τὰ ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἀθηνᾶς ἐν ἀκροπόλει χρήματα ἱερά τε καὶ δημόσια φυλάττουσιν ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ ἄγαλμα τῆς Ἀθηνᾶς* (Phot.). Doch für die jährliche Ablösung und Gewichtsübernahme vermag Bötticher kein Zeugnis beizubringen. (Vgl. hierüber, wie überhaupt über die jährliche Wägung der einzelnen Artikel Michaelis, Parth. p. 191 § 4.) In den beiden citirten Stellen wird das Agalma besonders benannt, kann sich also von den andern Dingen sehr wohl als Cultbild unterscheiden. Die Uebernahme an sich durch die Tamiai kann auch für Bötticher nicht gegen die Cultheiligkeit sprechen, indem er keinen Anstoss daran nimmt, dass sie auch die nach seiner Auffassung rite heiliggemachten Gegenstände übernehmen. Diese Tamiai sind keine Priester, aber auch keine rein politischen Beamten, wie schon ihre Benennung als *ταμίαι τῆς θεοῦ* zeigt. Man möchte sie, da sie neben dem Staatsgut auch das Tempelgut verwalten, unsern Kirchenvorständen vergleichen, doch gingen ihre Functionen noch weiter auf das rein gottesdienstliche Gebiet hinüber, indem sie in die Heiligthümer gingen, Weihwasserbecken und heilige Körbe berührten, Vorsteher von Verrichtungen für die Götter waren (Dem. XXII, 78); Ausschreitungen und Veruntreuungen im Amt werden *ἀσέβεια* und *ἱεροσυλία* genannt (ib. 70).

Zeigt sich somit der Böttichersche Grund für die Abnehmbarkeit der Goldtheile als nicht stichhaltig, so

bleibt uns noch die Frage zu beantworten, warum sie denn eigentlich abnehmbar waren. Plutarch (Per. 21) erzählt, Perikles habe sie deshalb abnehmbar machen lassen, um die Richtigkeit des verwendeten Goldes nachweisen zu können. Bötticher (a. a. O. p. 62) bezweifelt diesen Grund, doch scheint er durchaus nicht so unwahrscheinlich. Perikles kannte die Athener, und dass er sie nicht falsch beurtheilt hatte, zeigt der später ihm und dem Phidias wegen Unterschlagung gemachte Process. Und nur durch die Abnehmbarkeit wurde die Controle der spätern Verwaltungsbeamten möglich. Ferner scheint ein wichtiger Grund die alsdann mögliche Transportabilität der einzelnen Goldtheile gewesen zu sein. Die Tempelverwaltung zu Syrakus entkleidete das Zeusbild, um die Goldtheile vor dem Feinde in Sicherheit zu bringen. Bötticher (p. 68) zieht hieraus den Schluss, dass dieses Bild cultlos gewesen sei, denn als Cultbild hätte es seinen Schutz in sich selbst gehabt, und eine Sicherung wäre unnöthig gewesen. Dass es jedoch ein Cultbild war, geht daraus hervor, dass der Tempel einen Priester hatte, welcher die Goldhülle abnahm: Diod. Fragm. X., 62. Wie es aber mit dem Schutze, den die Cultbilder in sich selbst haben, steht, ersieht man aus der von Bötticher auf derselben Seite angeführten Beraubung desselben Bildes durch Dionysios. Es scheint also auch eine etwaige Sicherung bei der Abnehmbarkeit des Goldes als Grund obgewaltet zu haben. Zum dritten mag dieselbe auch aus technischen Gründen hergestellt worden sein. Die Conservirung des hölzernen Kernes war für die Erhaltung des ganzen Werkes die Hauptsache. Schon die Tränkung desselben⁸⁾ mit Wasser (in Olympia mit Oel)

⁸⁾ Vgl. Schubart ZfAw. 1849 p. 407 ff. Der Ansicht Böttichers

mochte die Abnehmbarkeit nöthig machen, viel mehr aber noch eine etwaige Reparatur.

Dieses sind die Gründe der Abnehmbarkeit des goldenen Kosmos der Parthenos, nicht aber die jährliche Abwägung behufs Uebernahme durch die Tamiai, welche, wie wir oben sahen, nicht gegen die Cultheiligkeit der Parthenos spricht.

Zum Dritten soll der Kranztisch in der Cella die Unmöglichkeit eines Altares in derselben beweisen. Die Annahme der *τραπέζα ἡλεφαντωμένη* des Inventares (Michaelis, Parth. p. 296, Anh. I, 2, Parth. ff., 45 a) als Kranztisch ist möglicherweise richtig. Dass uns derselbe aber durchaus nicht hindern kann, in der Cella einen heiligen Tisch oder Altar anzunehmen, haben wir oben bei Gelegenheit des Zeustempels zu Olympia gesehen. Aber, wendet Bötticher ein, weder ein Altar noch ein heiliger Tisch wird in den Inventaren erwähnt! Darin fehlt unter Anderem auch die Parthenos, so dass Michaelis' Vermuthung (Parth. p. 291 § 4) über die Unterlassung der Aufzählung mancher Stücke am wahrscheinlichsten ist: „Es scheint, dass alles Abnehmbare und Bewegliche aufgezählt, alles Feststehende und Unverrückbare aber nicht in die Inventare aufgenommen wurde.“ So findet sich in denselben von den von Bötticher richtig angenommenen Schranken, welche den eigentlichen Parthenon einschlossen, keine Spur. Sie waren eben unverrückbar, ebenso wie der von uns vorausgesetzte Opferapparat, welchen wir, weil als feststehend nicht aufgezählt, für einen Altar, nicht für einen tragbaren Tisch halten müssen. Wir dürfen fast mit

(Phil. 19, 63), dass sich die Conservirung nur auf das Elfenbein bezog, vermag ich nicht beizustimmen.

Bestimmtheit sagen, dass er sich auf der Stelle vor dem Bilde befand, welche Bötticher für das von ihm erfundene Bema in Anspruch nimmt.

Aus der Prüfung dieser drei Hauptgründe wird klar: erstens, dass der Parthenon in den grossen, vielleicht auch in den kleinen Panathenäen eine Rolle spielt, zweitens, dass die Parthenos trotz der Bemerkung des Perikles ein Cultbild sein kann, und drittens, dass der im Parthenon möglicherweise vorhandene Kranztisch einen Altar nicht ausschliesst, mithin der Möglichkeit, dass der Parthenon ein Culttempel, die Parthenos ein Cultbild war, von Seite dieser Gegengründe nichts im Wege steht.

Nachdem wir so durch die Prüfung der Bötticherschen Hauptgründe die Grundlage für die Möglichkeit der Cultheiligkeit des Parthenon gewonnen haben, betrachten wir die weitem von ihm vorgebrachten Gegengründe!

Er verlangt (ZfB. 2, 499) einen Brandopferaltar vor dem Tempel. Wenn wirklich ein solcher nicht vorhanden gewesen wäre, so könnte dieser Mangel nicht gegen die Cultheiligkeit geltend gemacht werden, da er, wie wir oben sahen, nicht durchaus nothwendig ist. Doch wir sind von der Existenz eines Brandopferaltares durch unsere literarischen Quellen unterrichtet. Lucretius 6, 749 ff. spricht von einem Avernum zu Athen:

arcis in ipso
vertice, Palladis ad templum Tritonidos almae,
quo numquam pennis appellunt corpora raucae
cornices, non cum fumant altaria donis.

Dieses Avernum, also auch die rauchenden Altäre, befand sich aber nach Philostr. vit. Apoll. Tyan. 2, 10

ἐν προδόμῳ τοῦ παρθενῶνος, auf dem Vorplatze des Parthenon⁹⁾. Dass uns von diesem Altare oder diesen Altären keine Spur erhalten ist, liegt daran, dass das Planum vor dem Tempel nicht mehr im alten Zustande ist.

Als weiterer Gegengrund wird p. 500 angeführt, dass der Parthenon kein Asylrecht gehabt habe. Zu unterscheiden haben wir das allgemeine Asylrecht von dem speciell verliehenen. Das erstere hatte sicher auch der Parthenon, wenn er ein Tempel war, ob auch das letztere, lässt sich nicht feststellen, ist aber auch nicht nothwendig, da die *templa quae asyla Graeci notabant* eine besondere Classe bilden: vgl. Stark Phil. 16, 91 f.

Das (a. a. O.) vermisste Weihwasserbecken erkennen Stark (a. a. O. p. 102 f.) und Petersen (p. 55) richtig in der in den Inventaren angeführten *φιάλη χρυσῆ ἐξ ἧς ἀπορραίνονται* im Pronaos und dem *ἀπορρανήριον ἀργυροῦν* im Hekatompedos, wofür besonders, wie Stark zeigt, der Ort der Aufstellung spricht. Dass sie aber, wie beide Gelehrten wollen, weil ungewogen aufgezählt, feststehend waren, ist nicht ausgemacht, da auch andere Gegenstände, welche verrückbar waren, als ungewogen genannt werden: vgl. Michaelis, Parth. p. 291 § 4. — Ebenso nimmt Stark mit Recht den *λίχνος ἀργυροῦς* im Pronaos für den Cultus in Anspruch.

Weiter macht Bötticher geltend, dass kein Cult der Athena Parthenos erwähnt werde. Die beiden Inschriften *Ἐφημ. ἀρχ. 3291: παρ]θένῳ Ἐκφάντου με πατήρ ἀνέθηκε καὶ υἱὸς ἐνθάδ' Ἀθηναίη κ. τ. λ.* und Rang. II, 1014: *Νοσσις Θεοκλέους καὶ Βιττοῦς ἱερατεῖσασα παρθένῳ Ἀθηναῖ* beweisen einen solchen nicht. Hier wird allerdings die Athena „Parthenos“ genannt, doch ist dieser

⁹⁾ Vgl. Stark Phil. 16, 103 f.

Beiname nur ein Epitheton, gerade wie Pallas oder Glaukopis, bezeichnet keine Potenz der Göttin: vgl. Bötticher Phil. 17, 294 f. Beide Inschriften müssen wir vielmehr auf die Polias beziehen, welcher auch der Parthenon geweiht ist, wie aus seinen Bildwerken unzweifelhaft hervorgeht, indem die im Frieze dargestellten Panathenäen ein Fest der Polias sind, und auch die Giebel sich auf diese beziehen. Aus diesem Grunde ist die Statue der Parthenos nichts Anderes, als ein Bild der Polias.

Ferner wird auf den Mangel von Priestern hingewiesen, nur *Tamiai*, rein politische Beamte, würden erwähnt. Dass letztere nicht bloss solche waren, haben wir schon oben angedeutet. Ist es denn aber unmöglich, dass der Parthenon, wenn er auch keine Priesterschaft hatte, dennoch ein Culttempel gewesen wäre? Dass der Parthenon an den grossen Panathenäen benützt wurde, ist gewiss; ungewiss schon, ob auch an den kleinen; über sonstigen immerwährenden Gebrauch, wie beim Zeustempel zu Olympia, schweigen unsere Quellen, so dass die Annahme wahrscheinlich ist, dass derselbe neben dem Poliastempel ein Culttempel der Athena Polias mit temporärem Dienst¹⁰⁾ gewesen sei. War er aber ein solcher, war er nur bei besonderen Gelegenheiten in Gebrauch, so wird eine Priesterschaft überflüssig, indem der Dienst in diesen besonderen Fällen von der des Tempels mit immerwährendem Dienst, dem Poliastempel, versehen wurde, wie es ja auch heut noch Kirchen gibt, welche, da sie nur bei besonderen Gelegenheiten, Festen, Messen, Jahrmärkten u. s. w. geöffnet sind, keine Priesterschaft haben, so dass in

¹⁰⁾ Ueber Culttempel mit temporärem Dienst vgl. Bötticher ZfB. 2, 202.

diesen Fällen der Gottesdienst von Priestern anderer Kirchen versehen wird. Der Mangel der Priesterschaft würde also nicht gegen die Cultheiligkeit des Parthenon sprechen. Dessenungeachtet macht Petersen (p. 56) den Versuch, eine Priesterschaft aufzustellen. Er weist darauf hin, dass die Frau der Mittelgruppe des Frieses, für welche ohne Frage der Parthenon als Lokal zu bezeichnen ist, eine Priesterin sei, „wobei dahin gestellt sein mag, ob es dieselbe Priesterin ist, welche der Athena Polias dient¹¹⁾.“ Dass es dieselbe sein muss, ist klar, denn Polias und Parthenos sind eine und dieselbe Göttin, der Peplos, welchen der Mann, sei es ein Priester oder Tamias, übernimmt, dient speciell zur Bekleidung der Polias. Ebenso verhält es sich mit der Priesterin auf dem Berliner Relief (Arch. Zeit. 1857 Taf. 105 = Michaelis, Parth. XV, 7), welche Bötticher fälschlicherweise für einen Panathenäensieger erklärt hat¹²⁾. Denn dass sie von der Nike auf der Hand der Parthenos gekrönt wird, bezeichnet sie aus demselben Grunde noch nicht als eine speciell im Parthenon dienende Priesterin. Ueber die Inschrift, in der Nossis als Priesterin der Athena Parthenos genannt ist, sahen wir oben, dass der Beiname nur als Epitheton zu fassen ist. Ebenso wenig lässt sich aus der Inschrift Rang. II, 1009: *σεμνὴ δέ με Μοῖρα ἴγα[γεν] εἰς ναὸν περικαλλέ[α] Παλλάδος ἀγνῆς [καὶ] πόνον οὐκ ἀκλεᾶ τόνδε ἐλάτρευσα θεῶ* etwas erweisen. Es bleibt unentschieden, ob hier von einem priesterlichen Dienste die Rede ist,

¹¹⁾ Nach p. 309 ist sie „vermuthlich die der Athena Polias.“

¹²⁾ Ueber diese Figur schreibt mir mein Freund G. Körte in Berlin nach genauer Prüfung des Originals: „Die Figur ist sicher weiblich; die Andeutung der Brust ist zwar sehr schwach, aber auch bei der Athena nur wenig deutlicher. In der Linken hält sie ohne Zweifel den Tempelschlüssel in gewöhnlicher Form, nur mit etwas langem Stiele.“

dann auch, ob der Poliastempel oder der Parthenon gemeint ist.

Obgleich sich hieraus zeigt, dass eine specielle Priesterschaft für den Parthenon nicht nachzuweisen ist, so ist dennoch die Möglichkeit nicht abzuleugnen. War sie aber wirklich nicht vorhanden, so kann uns dieser Mangel nicht abhalten, den Parthenon als Culttempel zu betrachten, er würde vielmehr nur bestätigen, was oben vermuthet wurde, dass er ein Culttempel mit temporärem Dienst war.

Des Oefftern (besonders Phil. 17, 582 u. 18, 23) macht Bötticher die Stiftung der Parthenos aus der Beute der Salaminischen Schlacht gegen die Cultheiligkeit geltend. Dagegen ist zu bemerken, dass die Scholiastennotiz zu Dem. XXII, 13, worauf sich diese Ansicht von der Stiftung aus Beutegeldern gründet, sehr unzuverlässig ist (vgl. Michaelis, Parth. p. 9 Anm. 23); sollte sie aber wirklich auf Wahrheit beruhen, so würde sie uns nicht veranlassen können, die Cultheiligkeit der Statue zu bezweifeln, da ja auch der Culttempel des Zeus zu Olympia sammt seinem Bilde aus Beutegeldern errichtet war.

Auch an dem Materiale, aus dem die Parthenos gefertigt war, nimmt Bötticher Anstoss: ein Goldelfenbeinbild als Cultbild soll nur in später Zeit als Ausnahme vorkommen (ZfB. 2, 502). Diese Behauptung steht mit der historischen Entwicklung im grellsten Widerspruch. Die Goldelfenbeintechnik entwickelte sich aus der Holztechnik, welche recht eigentlich für Cultbilder angewendet wurde, der Cultus legte der vorwärts strebenden Kunst keine Fesseln an, und es traten allmählig an Stelle der einfachen Holzbilder die prächtigen chryselephantinen. Ein unbedingt sicheres Cultbild dieser Art war der Zeus zu Olympia. Ebenso die

Hera des Polyklet zu Argos. Denn das neben diesem Prachtbilde stehende *ἄγαλμα Ἡρας ἀρχαῖον* (Paus. 2, 17, 5), welches nach Böttichers Ansicht (ZfB. 3, 136) das Cultbild war, ist mit Wahrscheinlichkeit als das Cultbild des ältern abgebrannten Tempels zu bezeichnen; schon die Aufstellung auf einer Säule spricht dagegen, dass es das Cultbild des neuen Tempels war, indem man ein solches kaum so aufgestellt haben würde. Andere Goldelfenbeincultbilder zählt Petersen p. 79 ff. auf, welcher in Anschluss hieran ausführlich über das Verhältniss älterer und neuerer Bilder zu einander, sowie über das Verdrängen und Ersetzen älterer durch neuere redet. — Wenn nun Bötticher die Stelle aus Platos Gesetzen (12, 956) über das Verbot zu grossen Aufwandes in heiligen Dingen heranzieht, so spricht das nur gegen, nicht für seine Ansicht. Denn wenn dieser Aufwand nicht existirt hätte, so hätte man ihn nicht verbieten können, gerade wie man nur dann Gesetze gegen den Kleiderluxus geben kann, wenn wirklich ein solcher existirt.

Ebenso unerwiesen wie diese Behauptung ist auch die folgende, dass der Parthenon deshalb kein Culttempel sein könne, weil der Parthenon im dorischen Stile erbaut sei, die Athener aber die Culttempel ihrer einheimischen Gottheiten nur im ionischen Stile bauen durften (Phil. 17, 402; 19, 29 f.). Zwar liegen die Arbeiten über die historische Entwicklung der antiken Architectur noch sehr im Argen, so viel lässt sich aber behaupten, dass diese Ansicht durchaus falsch ist. Petersen verweist treffend auf Vitruv 4, 1, 6, wonach die Jonier den Tempel des Apollon Panionios, den ersten in Jonien, im dorischen Stile erbauten, ja sie scheinen sogar nach dieser Stelle denselben zuerst theoretisch entwickelt zu haben. In welchem Stile der

alte vorpersische Poliastempel erbaut war, wissen wir nicht: auf einem Vasenbilde (Jahn, de ant. Min. sim. I, 1) ist er durch eine dorische Säule angedeutet, leider ein zu unzuverlässiges Beweismittel, um darauf die Ansicht zu gründen, er sei ein dorischer Bau gewesen. Aber eine ganze Reihe von Bauwerken der Blüthezeit beweist die Unrichtigkeit der Bötticherschen Behauptung, es sei denn, dass man sie alle als cultlos nachwies. Jener Lehre des Vitruv (I, 2, 5), dass man der Minerva, dem Mars und Hercules wegen ihres männlichen Charakters Tempel im dorischen Stile erbauen sollte, möchte ich nicht die Bedeutung wie Petersen beilegen. Vitruvs Auffassung ist zu äusserlich. Man scheint vielmehr im eigentlichen Griechenland, im Gegensatz zu den Colonien, wo man damit freier umging, den ionischen Stil nur selten für Peripteralbauten verwendet zu haben, weil man sich des metastylen Characters der ionischen Säule (Semper, der Stil II, 443), mithin ihrer Ungeeignetheit für solche Bauten sehr wohl bewusst war. Schon der prostyle Bau fordert das complicirte, dabei aber unorganische und unschöne Eckcapitell, um die Seitenansicht der Volute zu vermeiden, beim Peripteros würde man sie aber dennoch, vor der Fronte stehend, an den Säulen der Langseiten erblicken. Darum hat man den ionischen Stil im eigentlichen Griechenland für Peripteralbauten möglichst wenig angewendet, während er sich im Innenbau der Tempel und an kleinern, nicht peripteralen Bauten häufig findet¹⁸⁾. Man sieht, die Wahl

¹⁸⁾ Das erste nachweisbare Beispiel eines ionischen Peripteros im eigentlichen Griechenland ist der Tempel der Athena Alea zu Tegea, und selbst dieses scheint, da Pausanias (8, 45, 4) an dieser Stelle recht unklar berichtet, noch zweifelhaft. Das Olympieion zu Athen mit Bursian (Ersch und Gruber I. Sect., Bd. 82, 402) für einen ursprünglich ionischen Bau zu halten, liegt kein Grund vor.

des Baustiles wurde durch künstlerische Rücksichten, keineswegs durch Cultusvorschriften veranlasst.

Auf die agonale Bedeutung des Parthenon deuten nach Bötticher (ZtB. 3, 272; Phil. 17, 396 und 406) auch die *κάλπιδες* auf den Akroterien, von welchen Kallimachos (Schol. ad. Pind. Nem. 3, 64) sagt:

*καί παρ' Ἀθηναίους γὰρ ἐπὶ στέγος ἱερὸν ἴγνται
κάλπιδες οὐ κόσμον σύμβολον ἀλλὰ πάλης.*

Zuerst ist es zweifelhaft, ob mit dem *στέγος ἱερὸν* der Poliastempel oder Parthenon gemeint ist. Bötticher sieht in diesen Kalpides eine „symbolische Anspielung der agonalen Festbestimmung des Tempels zur Spende des Epathlon“. Petersen (p. 38) verwirft die Beziehung auf den Tempel, „da doch der Tempel weder ringt, noch zum Ringen dient. Auch auf die Athener kann man es kaum beziehen, sondern wegen *κόσμου* nur auf die Tempelgöttin: nicht ein Abzeichen des Schmuckes, sondern des Ringens, d. h. nicht ein Zeichen, dass die Göttin den Schmuck liebe, sondern das Ringen.“ Diese Interpretation ist aber zu geschraubt, und am einfachsten erklärt sich die Stelle so: die Oelgefäße dienen nicht einfach als architectonischer Schmuck, sondern sie enthalten eine tiefere Beziehung, indem sie auf die hohe Bedeutung des Oeles, des Geschenkes der Athena, für den Ringkampf hinweisen, zugleich vielleicht auch auf die den Siegern verliehenen Kampfpreise. Das Wort *σύμβολον*, welches eigentlich nur zu *πάλης* gehört, ist poetisch mit zu *κόσμου* gezogen, um den Pentameter dem Gedanken nach nicht in zwei unschöne Hälften zerfallen zerfallen zu lassen. Jedenfalls folgt aus diesen Kalpides, wenn sie wirklich auf dem Parthenon standen, nicht auf dem Poliastempel, wofür Petersen stimmt, nichts für die rein agonale, nach Bötticher also cultlose Bedeutung

desselben, indem ja die Agonen und ihre Preisvertheilung mit dem Cultus im engsten Zusammenhange standen.

Nicht mehr beweist auch die von Hieronymus (Comment. in Zachar. 22, VI. p. 896) in arce Atheniensium iuxta simulacrum Minervae gesehene sphaera ahenea (Bötticher Phil. 17, 585; 18, 394). Unsicher ist zunächst, wie Petersen p. 41 bemerkt, welches Bild wir hier anzunehmen haben; wenn aber auch die Parthenos, so kann der Umstand, dass diese Sphära, welche nach Hieronymus für eine Vorprobe der Agonisten gebraucht wurde, ihren Aufbewahrungsort neben der Parthenos hatte, nichts weiter beweisen, als dass der Parthenon im Zusammenhang mit den Agonen stand, wodurch seine Cultheiligkeit nicht widerlegt, sondern bestätigt wird. Alle von Bötticher an diese Erwähnung geknüpften Vermuthungen über eine Vorübung (vgl. auch ZfB 3, 180) der grossen Panathenäen, welcher er zu seiner Erklärung des Frieses bedarf, sind willkürlich: vgl. Stark Phil. 16, 113 f.

Zum Schluss sind noch zwei Stellen zu betrachten, in denen der Parthenon als Anathema bezeichnet wird. Würde diese Bezeichnung im engern Sinne als „Weihgeschenk“ seine Cultheiligkeit auch nicht ausschliessen, wie wir unten an einigen Beispielen sehen werden, so lässt sich diese nicht einmal nachweisen. Dem. XXII, 76 nennt der Redner in einem Athem die Propyläen, den Parthenon, die Stoen, die Schiffshäuser als Anathemata. Man sieht aus dieser Zusammenstellung, dass hier das Wort im allgemeinsten Sinne als „schmückendes Denkmal“ gebraucht ist. Mit der zweiten Stelle bei Plut. Per. 14 verhält es sich nicht anders. Perikles droht in der Versammlung den Athenern, falls er ihnen zu viel Geld für öffentliche Bauten u. s. w. verbräuche, werde er die Kosten tragen und seinen eigenen Namen auf

die Anathemata setzen. Darunter versteht er alle kurz vorher erwähnten Werke, z. B. auch τὸ μακρὸν τεῖχος und das Odeum, woraus hervorgeht, dass auch hier das Wort ganz allgemein zu fassen ist, wie Cap. 12 unter der τῶν ἀναθημάτων κατασκευή die ganze Ausschmückung Athens zu verstehen ist¹⁴). Von einer Bezeichnung des Parthenon als Anathema im engeren Sinne ist also nicht die Rede.

Auf die Böttichersche Deutung der Bildwerke des Parthenon und ihre angebliche agonale Beziehung glaube ich hier nicht näher eingehen zu brauchen, indem selbst Michaelis (Parth. p. 31 § 25), obgleich er an der rein agonalen Bestimmung des Tempels festhält, bemerkt: „Es ist aber gewiss eine unrichtige Consequenz, deshalb nun auch das ganze Bild mit all seinem reichen Detail, ebenso den ganzen übrigen plastischen Schmuck des Tempels lediglich als Illustration des panathenäischen Wettkampfes aufzufassen und jede andere Bedeutung ausser der agonalen zu leugnen.“ Im Uebrigen ist jetzt auf Petersens treffliches Buch zu verweisen.

Wir stehen am Ende der Prüfung der gegen die Cultheiligkeit des Parthenon vorgebrachten Gründe. Als Resultat derselben haben wir zu bezeichnen: Nichts spricht gegen die Cultheiligkeit des Tempels.

Würde schon durch den oben nachgewiesenen Brandopferaltar, sowie durch den Zusammenhang mit den grossen Panathenäen, dem heiligsten Cultfeste der Athena, die Cultheiligkeit des Parthenon ausser Zweifel gesetzt sein, so haben wir noch eine ganze Reihe weiterer Beweise.

Schon die häufige Bezeichnung des Parthenon als νεώς der Athena, ja als νεώς κατ' ἐξοχήν (Bötticher Phil.

¹⁴) Ebenso allgemein ist die Bedeutung dieses Wortes, wenn Strabo VIII, p. 353 den Zeus zu Olympia als Anathema bezeichnet.

17, 577 f.) wäre unerklärlich, wenn er, wie Bötticher will, im grellsten Gegensatze zum Culttempel stände. Dass sein Verhältniss zum Poliastempel ein ähnliches war, wie das des Zeustempels zu Olympia zum alten Zeus-Heraheiligthum, liegt auf der Hand, und wird uns ausserdem noch durch Strabo IX. p. 396 bestätigt: *Τὸ δ'ἄστυ αὐτὸ πέτρα ἐστὶν ἐν πεδίῳ περιωικουμένη κύκλω· ἐπὶ δὲ τῆς πέτρας τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ἱερὸν ὃ τε ἀρχαῖος νεὼς ὁ τῆς Πολιάδος, ἐν ᾧ ὁ ἀσβεστος λύχνος, καὶ ὁ παρθενῶν ὃν ἐποίησεν Ἰκτῖνος, ἐν ᾧ τὸ τοῦ Φειδίου ἔργον ἐλεφάντινον ἢ Ἀθηνᾶ¹⁵⁾. Hier ist die völlige Einheit des Hieron, in dem zwei Tempel neben einander bestanden, auf das Deutlichste ausgesprochen. Wie hätte man einen Culttempel und ein profanes Gebäude zu einem Hieron vereinigen können! Die Bezeichnung des Poliastempels als ἀρχαῖος νεὼς weist klar darauf hin, dass der Parthenon diesem gegenüber der neue war¹⁶⁾.*

Ebenso wie die Heiligkeit des Tempels wird uns auch die des Bildes durch seine Benennung bezeugt. Zweimal (Isocr. de permut. 2. und Plut. Per. 13) wird die Parthenos ἔδος genannt, eine Bezeichnung, welche recht eigentlich für Cultbilder gebraucht wurde: vgl. Fraenkel, de verbis potioribus quibus opera statuaria Graeci notabant. Berol. 1873, p. 24 ff. Ebenso sind die Bezeichnungen als τὸ ἄγαλμα und ἡ θεός (vgl. die Zeugnisse bei Michaelis, Parth. p. 266 ff.) nur dann gerechtfertigt, wenn sie ein Cultbild war.

¹⁵⁾ Die Erwähnung des λύχνος im Poliastempel bezeichnet diesen dem Parthenon gegenüber nicht etwa als Culttempel, da der Parthenon auch einen solchen besass. Der Lychnos des Kallimachos (Paus. 1, 26, 7) wird im Poliastempel als das Sehenswürdigste hervorgehoben, wie im Parthenon die Parthenos.

¹⁶⁾ Eine ähnliche Vereinigung zweier Tempel zu einem Hieron bietet das Dionysosheiligthum zu Athen: Paus. 1, 20, 3.

Als besondere Bestätigung der Heiligkeit dieses Bildes dürfen wir es ansehen, dass die Athener den Phidias anklagten, weil er sein und des Perikles Porträt in der Schilddarstellung angebracht hatte. Was sollte die Athener dazu veranlasst haben, wenn das Bild nur eine Decoration für den Schlussact eines profanen Festes, nur ein in künstlerische Form gebrachtes Stück des Staatsschatzes war? Gerade diese Anklage, welche nur die der Gotteslästerung sein konnte, bezeugt die hohe Heiligkeit des Bildes.

Auch von gottesdienstlichen Verrichtungen im Parthenon erfahren wir. Nach Plut. de exil. 17 steht der Parthenon mit dem Eleusinion und Theseion auf einer Stufe für die menschliche Verehrung: *Ἀλλ' οὐχ ὀρῶμεν, ὥσπερ τὸν Παρθενῶνα καὶ τὸ Ἐλευσίνιον, οὕτω καὶ τὸ Θησεῖον ἅπαντας προσκυνοῦντας*: Von einer Opferverehrung der Parthenos wenn auch aus späterer Zeit, ist bei Zosim. 4, 18 die Rede: *Νεστόριος ἱεροφαντεῖν τεταγμένος τελῶν τῆ θεῶν ἀσυνήθη* und es liegt kein Grund vor, mit Michaelis (Parth. p. 45 § 38) darin eine durch das Umsichgreifen des Christenthums geförderte Götzendienerei zu erblicken, „welche dahin gelangte, das Bild für die Gottheit zu nehmen, wobei man den alten Unterschied zwischen Cultbild und Weihgeschenk gewiss um so weniger zu beachten geneigt war, je kunstvoller und imposanter das letztere war.“

Neben diesen literarischen Zeugnissen stehen uns auch monumentale zu Gebote. In einem Relief (Michaelis Parth. XV, 14) sehen wir vor der Parthenos einen Altar, auf einem andern (das. 17) ausser diesem auch eine Opferhandlung, so dass wir jenen gepflasterten Raum in der Cella vor dem Bilde mit Sicherheit für einen Altar in Anspruch nehmen dürfen. Auf dem oben erwähnten Berliner Relief (das. 7) wird die Priesterin der Polias von der Nike auf der Hand der Parthenos

gekränzt, es muss also dieselbe auch im Parthenon zu thun gehabt haben; dasselbe bezeugt die Mittelgruppe des Frieses ¹⁷⁾.

Gestützt auf diese Zeugnisse können wir die Cultheiligkeit des Parthenon und seines Bildes als vollkommen gesichert betrachten.

Die Gründung des Parthenon hängt, wie die des Zeustempels zu Olympia, mit dem Aufschwunge des Cultus zusammen. Pisistratus, welcher die grossen Panathenäen einsetzte, erbaute zugleich den alten Parthenon. Auch hier, wie dort, scheinen für diese Cultuserweiterung nicht rein religiöse Motive massgebend gewesen zu sein, indem wol kein Zweifel sein kann, dass Pisistratus dieselbe in erster Linie zur Hebung und Festigung seiner Herrschaft herbeiführte, was natürlich der gläubigen Menge, welche darin einen reinen Act der Frömmigkeit sah, entging. Mit voller Begeisterung mochte man allerdings an den Wiederaufbau des Parthenon gehen, als nach den Perserkriegen alle Gemüther voll von Dank gegen die Götter waren. Glaubte man doch der unmittelbaren Gegenwart derselben den Sieg zu verdanken, wie Polygnot in der Marathonischen Schlacht in der Stoa Poikile Athene, Herakles und Theseus gegenwärtig darstellte. Zur Erbauung eines neuen Athenatempels mochte auch hier der Wunsch beitragen, der Schutzgöttin für sich allein einen Wohnsitz zu errichten, denn den Poliastempel bewohnte sie nicht allein. Als weitem Grund, besonders für die Errichtung der neuen Cultbilder, bezeichnet Petersen (p. 14 ff.) für Olympia wie für Athen mit Recht, dass die alten Bilder

¹⁷⁾ Ob die Weihung des Zügels und das Gebet des Kimon (Plut. Cim. 5) im alten Poliastempel oder im Parthenon stattfand, ist ungewiss; wenn aber im Parthenon, so spricht auch dies für die Cultheiligkeit, gleichviel, ob darin schon ein Bild vorhanden war oder nicht.

nicht mehr genügten, indem sich die Anschauungen von Zeus und Athena geändert hatten, dass man an Stelle des kriegerischen Zeus den friedlichen, an Stelle des blossen Herrschers den zugleich väterlichen König, an Stelle der Vorkämpferin Athena die jungfräuliche Schützerin der Arbeiten des Friedens setzen wollte.

Nachdem wir die von Bötticher in erster Linie als Agonaltempel hingestellten Gebäude als vollberechtigte Culttempel erkannt haben, wenden wir uns zu den mehr beiläufig von ihm als cultlos bezeichneten!

Die Cultlosigkeit des Tempels der Athena Areia zu Platäis (ZfB. 3, 274; Phil. 18, 570) soll durch die Aufstellung des Bildes des Arimnestos *πρὸς τοῖς ποσὶ τοῦ ἀγάλματος* (Paus. 9, 4, 2) bewiesen werden, da derselbe bei solcher Aufstellung Tisch- und Opfergenosse der Göttin gewesen wäre. Bötticher nimmt, wie wir bei Gelegenheit des Zeustempels zu Olympia sahen, schon Anstoss an der Aufstellung von Porträts in Culttempeln überhaupt. Diese Sitte hat aber im Alterthum ebensowenig etwas Auffälliges, wie im Mittelalter oder heut zu Tage: man ehrte die Dargestellten, ohne sie zu Opfergenossen der Gottheit zu machen. Eine wenn auch untergeordnete Theilnahme an den Ehren der Gottheit nimmt Petersen p. 53 f. für die neben oder vor dem Götterbilde aufgestellten Porträts in Anspruch. Dies mag in einigen Fällen richtig sein, z. B. hier beim Arimnestos: ihn, den Führer der Platäer in der glorreichen Marathonischen Schlacht, durfte man in dem Tempel der kriegerischen Athena, welcher ihr aus

den Beutegeldern der Schlacht geweiht war, wohl auf diese Weise ehren. Häufig mochten sich aber diese neben den Götterbildern aufgestellten Porträts zu diesen verhalten, wie in mittelalterlichen Gemälden die Donatoren zum dargestellten Heiligen; so besonders die Künstlerporträts, welche hier an den Schöpfer, wie dort die Donatoren an den Stifter erinnern. An eine Cultverehrung der sonst im Tempel nicht neben dem Cultbilde aufgestellten Porträts, wie das Gemälde des Themistokles im Parthenon (Paus. 1, 1, 2), die eiserne Statue des Epaminondas im Askleptempel zu Messene (Paus. 4, 31, 10), die genannten Porträts im Zeustempels zu Olympia u. a., ist nicht zu denken¹⁸⁾.

Die Tempel des Apollo zu Delphi, des Zeus zu Nemea und des Poseidon auf dem Isthmos sollen ebenfalls cultlos sein, denn nach Bötticher (ZfB. 3, 276) ist es keine Frage, dass, wenn in diesen Tempeln irgend eine Culthandlung vorgenommen worden wäre, „dies Pindar ganz gewiss aufgefasst und zur Verherrlichung der Sieger zu diesen Orten in seine Hymnen eingeflochten hätte; doch weiss weder dieser Sänger noch ein anderer Schriftsteller etwas von einer solchen.“ Dieses Schweigen beweist aber noch nicht das von Bötticher Gewünschte. Den Apollotempel zu Delphi bezeichnet er selbst (ZfB. 2, 517) als Culttempel mit ewiger Flamme, Orakelort und Festtempel zugleich. Ueber den Zeustempel zu Nemea bemerkt er (ZfB. 3, 281): „Wenn Pausanias (2, 15, 2) den Tempel des Nemeischen Zeus ohne Dach, Decke und Bild sahe, dennoch aber die Cultusopfer für Zeus mit den Zeuspriestern bestanden, auch die Spiele trotzdem ungestört fortgingen, so zeigt sich hier dasselbe Verhältniss, dass die Cultstätte des Nemeischen Zeus abgesondert vom

¹⁸⁾ Weitere Beispiele bei Petersen p. 53 f.

Tempel bestand, und letzterer nur ein Festtempel gewesen sein kann.“ Diese Umstände können aber durchaus nicht hindern, in diesem Tempel einen Culttempel zu sehen, indem, wie Bötticher selbst (Phil. 18, 596) richtig bemerkt, der Cultus, auch wenn der Tempel zerstört, kein Bild mehr vorhanden war, wenn nur noch der Altar bestand, dennoch seinen Fortgang haben konnte, wofür er selbst den Tempel der Aphrodite Urania zu Olympia (Paus. 6, 20, 6) und den des Apollo zu Pheneos (8, 15, 5) als Beispiele anführt. In der Nähe von Athen stand ein Tempel der Hera ohne Dach und Thür, den Mardonios verbrannt haben sollte. Dass dieser Tempel, obgleich später nicht wieder hergestellt, dennoch in Cultgebrauch war, ersieht man daraus, dass Alkamenes später dafür ein neues Bild schuf (Paus. 1, 1, 5). Somit sind auch die gegen die Cultheiligkeit dieses Tempels vorgebrachten Gründe nicht stichhaltig. Gegen die Heiligkeit des Poseidontempels auf dem Isthmos wird ZfB. 3, 287 geltend gemacht, dass der Poseidon auf dem Viergespann mit seiner Umgebung als Anathema des Herodes (Paus. 2, 1, 7) kein Cultbild sein könne. Es mag allerdings nicht gewöhnlich gewesen sein, dass ein Weihgeschenk die Cultweihe erhielt, aber unmöglich ist es nicht, besonders in so später Zeit, wo die Leistungen des Gemeinwesens häufig von reichen Leuten oder Fürsten übernommen wurden, wovon z. B. das Anathema Alexanders d. Gr., der Tempel der Athena Polias zu Priene, dessen Heiligkeit zu bezweifeln nicht der mindeste Grund vorliegt, ein schlagendes Beispiel gibt (C. J. G. II, 2904).

Weiter wird Phil. 18, 584 der Heratempel zu Samos als blosser Festtempel und Thesaurus neben einem kleineren Culttempel erklärt, weil ihn Strabo XIV, p. 687 in eine Pinakothek umgewandelt sah. Aus dem

Ausdruck *νεὸς μέγας ὃς νῦν πτωκοθήκη ἐστὶ* geht deutlich die Umwandlung der Bestimmung des Gebäudes hervor, und dass ein Culttempel seine Bestimmung ändern konnte, selbst zu profanen Zwecken verwendet werden konnte, muss Bötticher zugestehen, indem er selbst (a. a. O. p. 595 f.) die Ablösung der Culthehen von einem geweihten Orte als vollkommen möglich zugibt. Als weiteren Beweis für die Cultheiligkeit dieses Tempels hat Petersen (p. 8) die Stelle Apul. Flor. 15 beigebracht, wo von einem Altar vor dem Herabilde die Rede ist.

Dasselbe Verhältniss der Trennung zwischen einem kleinern Culttempel und einem grössern Festtempel und Thesaurus möchte Bötticher (ZfB. 2, 517) für den Apollotempel auf Delos in Anspruch nehmen. Besonders veranlasst ihn hierzu der Umstand, dass dieser Tempel Culttempel, Festtempel und Thesaurus zugleich war, und er die Verbindung der Räumlichkeiten für diese drei Bestimmungen nicht gut für möglich hält. Cultus und Fest nehmen aber keine verschiedenen Räumlichkeiten in Anspruch, und die Vereinigung von Culttempel und Thesaurus gibt er selbst zu: a. a. O. p. 208. Darum liegt auch kein Grund vor, für den Apollotempel zu Delphi und das Artemision zu Ephesus (a. a. O. p. 517 f.) besondere Thesauren anzunehmen.

Noch ist zu erwähnen, dass Bötticher (das. p. 207) zum Beweise der Existenz cultloser „tempelförmiger Bauwerke für öffentliche Aufstellung von Siegesmalen, Kampfpreisen, Götterbildern und sonstigen statuarischen Bildnissen“ eine Reihe von Beispielen anführt. Niemand wird die Existenz derselben läugnen, noch sie für Culttempel erklären, weshalb es nicht nöthig ist, auf diesen Punkt näher einzugehen. Wie voreilig aber Bötticher mit der Aufstellung cultloser Baulichkeiten ist, zeigen die von ihm hier angeführten Beispiele: den Tempel

der Nike Apteros zu Athen hat er selbst später als Culttempel anerkannt; den Tempel der Knidischen Aphrodite, das Tychaion zu Antiochia und das Homereion zu Alexandria hat Stark Phil. 16, 89 f. als solche nachgewiesen.

Wenn wir die vorstehende Prüfung überblicken, so sehen wir, dass sämmtliche von Bötticher als Agonaltempel bezeichneten Gebäude Culttempel sind. Es ist also kein Agonaltempel nachweisbar, und bei dem gänzlichen Schweigen der literarischen, wie der monumentalèn Quellen dürfen wir behaupten: Es gab keine Agonaltempel.

Die ganze Theorie Böttichers beruht auf dem Irrthume, dass Cultus und Fest zweierlei sei. In Folge dessen musste er auch die Gebäude, welche mit diesen Festen im Zusammenhange stehen, von den Culttempeln unterscheiden, und je greller ihm der Zwiespalt zwischen Cultus und Fest erschien, um so greller musste sich natürlich auch der Cult- vom Agonaltempel unterscheiden. Mit dem Zusammenbrechen dieses Fundamentes stürzt natürlich auch das ganze darauf erbaute Gebäude zusammen. Jene Feste waren heilige Cultfeste, in deren Hebung, wie wir sie in Olympia und Athen kennen gelernt haben, mag auch der erste Anstoss nicht durch rein religiöse Motive herbeigeführt worden sein, wir für den grössten Theil des Volkes nicht Sucht nach leerem Schaugepränge erblicken dürfen, sondern die Befriedigung eines tief religiösen Gefühles. Was Wunder,

dass nun auch der Wunsch rege wurde, den Göttern neue würdige Heiligthümer zu errichten, ferner sie selbst neben jenen alten heiligen Bildern der Zeitanschauung und der hohen Entwicklung der Kunst gemäss dargestellt zu sehen! So entstanden jene herrlichen Wunderwerke eines Phidias. Wie Homer den Griechen ihre Götter für die poetische Anschauung schuf, so that es Phidias für die äussere, plastische, er wurde der „Homer für die bildende Kunst.“ Einen solchen Eindruck machten diese neuen Schöpfungen dem gläubigen Griechen, dass sie ihm ein Quell der Offenbarung des Göttlichen wurden: *τριῶν δὲ προκειμένων γενέσεων τῆς δαιμονίου παρ' ἀνθρώποις ὑπολίψεως, τῆς ἐμφύτου, τῆς ποιητικῆς, νομικῆς, τετάρτην φῶμεν τὴν πλαστικὴν.*

Nachtrag.

Herr Professor Brunn wies mir gesprächsweise die völlige Haltlosigkeit der Deutung der Mittelgruppe des Parthenonfrieses auf die Uebergabe des Peplos nach. Die Vollziehung dieses Actes im Parthenon bleibt trotzdem gesichert durch die von Petersen p. 36 angezogene Stelle des Lactantius, der nur darin irrt, dass er den Peplos nicht der Polias, sondern der Parthenos dargebracht werden lässt, ein verzeihlicher Irrthum für einen so späten Autor. Ohne der Darlegung Brunns vorzugreifen, sei bemerkt, dass, da in der Friesdarstellung jede Charakterisirung eines bestimmten Festes fehlt, nichts übrig bleibt, als dieselbe als ein ideales Abbild athenischer Frömmigkeit zu fassen, für welches dem Künstler allerdings die Panathenäenpompa vorgeschwebt haben mag. Eine solche Darstellung konnte natürlich keinen Profanbau, wie den Bötticherschen Parthenon, sondern nur ein Gotteshaus, einen *νεὸς κατ' ἐξοχίην*, wie den wirklichen Parthenon, schmücken.





