

Svend Hansen

## Gabe und Erinnerung – Heiligtum und Opfer

### Zusammenfassung

In diesem Beitrag werden die Konzepte des Gabentauschs und des kollektiven Gedächtnisses für das Verständnis von Weihgaben und Motivdeponierungen diskutiert. Geben und Nehmen im Heiligtum war eingebettet in das Geben und Nehmen der Gesellschaft. Im Tausch zwischen Menschen und Göttern sind weder der Votant noch die Gottheit gänzlich frei, sondern haben sich an die Normen des Verfahrens zu halten. Die Teilnahme an diesem System präformierte zwangsläufig die Ausbildung des individuellen und des kollektiven Gedächtnisses der Votanten im Sinne einer Erfolgsgeschichte. Weihgaben waren daher ein flexibles und ungemein vielseitiges Medium der Kommunikation mit den Göttern, in dem nahezu alle Facetten der Gesellschaft abgebildet werden konnten.

Keywords: Gabentausch; Antike; kollektives Gedächtnis; Motiv; griechische Heiligtümer.

This article discusses the concepts of gift exchange and collective memory for the understanding of devotional offerings and votive depositions. Give and take in the sanctuary was embedded in the give and take of society. Neither the devotee nor the deity is wholly free in the exchange between humans and gods; each must abide by the standards of the procedure. Participation in this system necessarily preformed the training of the individual and the collective memory of the devotees, in terms of its track record. Votive offerings were therefore a flexible and extremely versatile medium of communication with the gods, through which nearly all facets of the society could be represented.

Keywords: Gift exchange; antiquity; collective memory; votive; Greek sanctuaries.

Svend Hansen, Daniel Neumann, Tilmann Vachta (eds.) | Raum, Gabe und Erinnerung. Weihgaben und Heiligtümer in prähistorischen und antiken Gesellschaften. | Berlin Studies of the Ancient World 38 (ISBN 978-3-9816751-3-9; URN urn:nbn:de:kobv:188-fudocsdocument00000023919-8) | [www.edition-topoi.de](http://www.edition-topoi.de)

## 1 Einleitung

Zahllose Geschenke für die Götter sammelten sich in griechischen Heiligtümern im Laufe der Jahrzehnte und Jahrhunderte an und prägten das Bild, das sich Besuchern darbot. Weihgeschenke für die imaginären Mächte, kleine wie große, gab es nicht nur in den eisenzeitlichen Kultstätten Griechenlands, sondern auch in anderen Kulturen des Mittelmeers und des Vorderen Orients. Seit der Bronzezeit lassen sich Objekte als Weihgaben entweder aufgrund ihrer Beschriftung oder aufgrund ihres Fundkontextes im Heiligtum als Weihgaben identifizieren. Wann die Weihung von Gaben an die imaginären Mächte begann, verliert sich in prähistorischer Zeit. Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass in Griechenland spätestens ab dem 5. Jt. v. Chr. Objekte, besonders aus dem neuen Material, dem Metall, zur Übereignung an die imaginären Mächte in Höhlen und an anderen Plätzen abgelegt wurden. Diese Lokalitäten waren dem Selbstverständnis der Weihenden besondere bzw. ‚heilige‘ Orte.<sup>1</sup> Seit dem 5. Jt. v. Chr. wurden auch in vielen anderen Regionen Europas Objekte als Gaben für die imaginären Mächte deponiert, eine Praxis, die besonders während der Bronzezeit einen quantitativen Höhepunkt erreichte, aber bis in die Eisenzeit fortgesetzt wurde.<sup>2</sup> Da die bronzezeitlichen Kulturen Europas (außerhalb von Griechenland) keine Schrift verwendeten und offenbar auch keine architektonisch gestalteten Heiligtümer errichteten, wird die Identifizierung der Gaben an die Götter immer mit einer gewissen Unsicherheit behaftet bleiben. Bislang ist die Interpretation der Funde als Weihgaben aber die plausibelste Deutung.

In diesem Beitrag sollen das Konzept des Gabentauschs (Marcel Mauss) und das Konzept des Kollektiven Gedächtnisses (Maurice Halbwachs) für das Verständnis von Weihgaben und Votivdeponierungen diskutiert werden. Dabei soll gezeigt werden, dass Tausch und kollektives Gedächtnis zusammengehören. Ohne das kollektive Gedächtnis wäre die Kette der Tauschaktionen noch stärker vom Zerreißen bedroht als sie es ohnehin ist. Das kollektive Gedächtnis wird wesentlich durch die Speicherung der Tauschaktionen in den Gaben gespeist. Damit kommt der konkrete Ort der Tauschhandlung in den Blick, dem Marcel Mauss in seiner Darstellung der Funktionsweise des Gabentauschs keine ausdrückliche Beachtung geschenkt hatte.

## 2 Mauss und Halbwachs

Im Jahre 1923 veröffentlichte Marcel Mauss in der Zeitschrift *L'Année Sociologique* seinen „Essai sur le don“ und etwa zeitgleich erschien die Abhandlung von Maurice Halbwachs

1 Zu Weihungen allgemein: Wachsmuth 1979; zu Höhlen Tomkins 2009.

2 Hansen 2009 (Deponierungen 5. Jt. – 3. Jt. v. Chr.); Verger und Pernet 2013 (eisenzeitliche Funde in Südfrankreich).

„Les cadres sociaux de la mémoire“<sup>3</sup> Mauss zeigte erstmals die Mechanismen eines vor-derhand nicht auf Profit zielenden Tausches auf und erkannte im Gabentausch eine Institution, die der Kohäsion der Gesellschaften diene. Maurice Halbwachs erläuterte, wie das Individuum an zwei Arten des Gedächtnisses, nämlich einem individuellen und einem kollektiven, teilhat und unter welchen sozialen Bedingungen diese Gedächtnisse konstruiert werden. Erinnern und Vergessen sind für Halbwachs soziale Praktiken.

Marcel Mauss, geboren 1872 in Épinal, war seit 1901 Professor für *Religionsgeschichte der nicht-zivilisierten Völker* an der *École pratique des hautes études* in Paris und wurde 1931 in das Collège de France gewählt. 1940 musste er unter deutscher Besatzung seine Positionen aufgeben. Er starb 1950 in Paris. Maurice Halbwachs, 1877 in Reims geboren, war seit 1919 Professor für Soziologie in Strasbourg, dann an der Sorbonne in Paris und schließlich am Collège de France.<sup>4</sup> Er wurde 1944 von der Gestapo verhaftet und im KZ Buchenwald im März 1945 ermordet.<sup>5</sup>

Sowohl Mauss als auch Halbwachs waren Schüler von Émile Durkheim, dem Begründer der modernen Sozialwissenschaft in Frankreich.<sup>6</sup> Die Rezeption Durkheims in Deutschland begann erst in den 1960er Jahren durch das Engagement von Soziologen wie René König in Köln und Theodor W. Adorno in Frankfurt. In erstaunlicher Parallelität erschienen die beiden als zentral angesehenen Texte von Mauss und Halbwachs in deutscher Übersetzung, „Das kollektive Gedächtnis“ 1967, der „Essai sur le don“ 1968 unter dem Titel „Die Gabe“.<sup>7</sup> Beide Texte wurden seit den 1980er Jahren zu Schlüsselkonzepten in den Geistes- und Sozialwissenschaften. Marcel Mauss ist über „Die Gabe“ hinaus zweifellos einer der wichtigsten Stichwortgeber für die Kulturwissenschaft geworden.<sup>8</sup>

### 3 Die Gabe

Will man die Intentionen des „Essai sur le don“ verstehen, muss man mit der Lektüre der „Schlußfolgerungen“ beginnen. Mauss versuchte mit der Darstellung dieser ebenso „rätselhaften wie schönen“ Institution des Gabentauschs den krisenhaften Verhältnissen in Frankreich ein Gegenbild vorzuhalten, nämlich eine auf Altruismus und Großzügigkeit gegründete Gesellschaft: „Es ist wichtig, daß (...) die Reichen (freiwillig oder durch

3 Halbwachs 1925; das posthum veröffentlichte Buch „La mémoire collective“ wurde erst nach dem Tod von Halbwachs gefunden.

4 Vgl die Darstellung von Krämer 2000, die beide betrachtet.

5 Wetzel 2009, 36.

6 Lepenies 1985.

7 Hier zitiert in der Ausgabe Halbwachs 1991.

8 Dies gilt insbesondere für seine Arbeit über die Techniken des Körpers (Mauss 1989a), die zunächst durch die Arbeiten von Leroi-Gourhan 1943, Leroi-Gourhan 1945, Leroi-Gourhan 1964 und Leroi-Gourhan 1965 (dt. Übersetzung Leroi-Gourhan 1984) fortgesetzt wurde.

Zwang) wieder dahin kommen, sich gleichsam als die Schatzmeister ihrer Mitbürger zu betrachten“.<sup>9</sup> Mauss war nicht nur der sehr gelehrte Professor am Collège de France, von dem seine Kollegen sagten „Mauss weiß alles“, sondern auch Mitglied der sozialistischen *Section française de l'internationale ouvrière* (SFIO), und schrieb jahrelang für *L'Humanité* und andere Parteiorgane.<sup>10</sup> „Die Gabe“ ist ein Text, der die neusten Forschungen der Ethnologie auf ihren Wert für die Gegenwart der französischen Gesellschaft überprüfte. Vor diesem Hintergrund muss man nicht allein, aber auch die Konzeptionalisierung des Tauschs als eines Prinzips einer totalen gesellschaftlichen Institution verstehen. Die Entdeckung eines fremdartigen Systems des Tauschs auf anderen Kontinenten machte die ungeheure Faszination aus, eine zeitgenössische Antwort auf die aktuelle Krise des Kapitalismus gefunden zu haben. Die Fremdartigkeit überwand Mauss zu einem gewissen Maß, indem er seine Funktionsprinzipien auch in den alten Rechts- und Wirtschaftsordnungen Europas aufzuspüren versuchte.

Bronisław Malinowski hatte 1922 den *Kula*, einen Ringtausch in der Südsee, beschrieben, bei dem nahezu identische Güter getauscht wurden und offenbar kein Profit erzielt wurde.<sup>11</sup> In diesem Tausch, der mehrere Inseln umschloss, zirkulierten lange Halsketten aus roten Muscheln, die *soulava*, im Uhrzeigersinn, während Armreifen aus weißen Muscheln (*mwali*) gegen den Uhrzeigersinn getauscht wurden. Die jeweiligen Besitzer behielten diese Objekte nur kurze Zeit, um sie schon bald gegen solche der anderen Art einzutauschen. Bei den amerikanischen Nordwestküstenindianern wiederum gab es große Feste, den sogenannten *Potlatch*, bei dem, so musste es Mauss scheinen, derjenige Sieger eines Wettstreits wurde, der die meisten Güter vernichten konnte. Sowohl *Kula* als auch *Potlatch* waren Institutionen, bei denen enorme gesellschaftliche Energien freigesetzt wurden.<sup>12</sup>

Mauss arbeitete anhand dieser Beispiele heraus, dass der archaische Tausch eine Institution ist, die auf drei Obligationen beruht, nämlich zu geben, zu nehmen und zu erwidern. Derjenige, der Prestige erlangen will, ist zum Geben verpflichtet. Der Empfänger muss die Gabe annehmen, wenn er nicht sein Gesicht verlieren will. Schließlich ist er zur Erwidern der Gabe verpflichtet. Alles scheint auf Freiwilligkeit zu beruhen, tatsächlich handelt es sich um Verpflichtungen. Daraus resultiert eine beständige Bewegung von Gütern zwischen den Tauschpartnern, die letztlich der sozialen Kohäsion dient. Der archaische Tausch ist eine Institution, in die alle Teilbereiche der Gesellschaft verwoben sind. Mauss spricht von einem „totalen“ gesellschaftlichen Phänomen, in dem alle Arten von Institutionen gleichzeitig und mit einem Schlag zum Ausdruck kommen;

9 Mauss 1968, 162.

10 Moebius 2006, 31; 119–128.

11 Malinowski 1978; Malinowski 1984; J. W. Leach und E. Leach 1986.

12 Benedict 1955, 136–137; Bracken 1997; Godelier 1999; Deimel 2011.

religiöse, rechtliche und moralische sowie ökonomische, „ganz zu schweigen von den ästhetischen Phänomenen, in welche jene Tatsachen münden.“<sup>13</sup> Die getauschten Objekte dienen als Vehikel der sozialen Bindung der an den Tauschaktionen beteiligten Personen. Nach Mauss sind die getauschten Objekte nicht bloße Sachen, sondern werden als beseelte Gegenstände behandelt, die sich niemals gänzlich von ihrem Vorbesitzer lösen. Daher sind die Objekte auch potentiell gefährlich.

In jedem Fall wird eine Kette von Gaben und Gegengaben hergestellt, die jederzeit auch reißen kann. Es gibt nämlich keine Garantie auf die Gegengabe. Dennoch ist der Grundgedanke, dass mit dem In-Aussicht-Stellen eines Geschenks auch eine mindestens gleichwertige Gegengabe verbunden sein wird. Der Tausch (jenseits des Warentauschs) war für Mauss Ausgangspunkt der Vernetzung und Sozialität jeder Gesellschaft. Nicht tauschende Gesellschaften sind praktisch gar nicht vorstellbar. Dass die Gesellschaft auf dem Austausch beruht, ist eine Einsicht, die auch Claude Lévi-Strauss teilt, der in seinem monumentalen Werk über die elementaren Strukturen der Verwandtschaft ausgiebig Gebrauch von Mauss' Gabentheorie machte. Denn er beschäftigte sich darin mit dem Tausch von Frauen zwischen Familien oder anderen Segmenten der Gesellschaft.<sup>14</sup> Umso bemerkenswerter war seine Kritik in der Einleitung zum ersten Band der Werkausgabe (1950) von Mauss, in der er dem Meister methodische Mängel vorwarf, da dieser die Beseeltheit der Objekte zum Motor des Tausches erklärt habe.<sup>15</sup>

In Deutschland gelang eine erste kritische Annäherung an „Die Gabe“ Friedrich Stentzler in seinem „Versuch über den Tausch“, der zugleich eine Kritik des Strukturalismus von Lévi-Strauss war.<sup>16</sup> Inzwischen ist Mauss zum Gegenstand zahlreicher kulturwissenschaftlicher Werkmonographien und Handbücher geworden.<sup>17</sup> Mauss' Gabentausch gewinnt dabei zunehmend Züge einer anthropologischen Universalie und einer Kulturtheorie im Allgemeinen.<sup>18</sup> Es wird von „Gabengesellschaften“ gesprochen und mit den „Gesellschaften gegen den Staat“ in Verbindung gebracht.<sup>19</sup> In der Gegenüberstellung zum Kapitalismus wird zuweilen impliziert, Gabensysteme würden den sozialen Abstand zwischen den Individuen oder Familien verkleinern. Tatsächlich sind Gabensysteme höchst dynamisch in der Herstellung von Ungleichheit. Wie Maurice Godelier betont hat, stellt das Geben zur gleichen Zeit eine doppelte Beziehung her: eine Beziehung der Solidarität, in welcher der Gebende mit dem Nehmenden teilt, und eine

13 Mauss 1968, 17–18.

14 Lévi-Strauss 1981 *passim*.

15 C. Lévi-Strauss, Einleitung zu Mauss 1989b, 7–41; dazu auch Godelier 1999, 31–40. – Diese Diskussion wäre im Bereich der Archäologie sicher mit der Diskussion über die *agency* von Objekten verbindbar.

16 Stentzler 1979; frühe Beschäftigung mit Mauss auch durch Henning Ritter, *Die ethnologische Wende. Über Marcel Mauss*, in Mauss 1999, 188–208.

17 Böhme 2006, 289–306; Centlivres 1990; Därmann 2010; Moebius 2006; Moebius und Papilloud 2006; Mürmel 1997.

18 Burkert 1998, 159.

19 Därmann 2009, 17. Mit diesem Begriff versuchte Pierre Clastres zu erklären, warum sich in bestimmten südamerikanischen Gesellschaften keine Führungsstruktur herausgebildet hat. Der Motor hierfür waren aber nicht die Gaben sondern der Krieg.

Beziehung der Superiorität, denn derjenige, der die Gabe empfängt, ist nun gegenüber dem Geber in der Schuld und in einer Abhängigkeit. Sie produziert sowohl Nähe als auch Distanz.<sup>20</sup> Sie kann Abhängigkeiten produzieren, die bis in die Sklaverei münden.

Gabentauschsysteme sind nicht alle gleich. Vielmehr durchziehen viele unterschiedliche Gesellschaften verschiedene Formen des Gabentauschs, die ganz eigene Mechanismen, Ziele und Resultate aufweisen. Vor allem betonte Godelier, dass dem „Fetischismus der Waren“ der „Fetischismus der Objekte der Gaben“ entspricht:

In den Gesellschaften, die von der Verpflichtung zum Geben beherrscht werden (...), sind es die Sachen, die am Ende den Platz der Personen einzunehmen scheinen, die Objekte, die sich wie Subjekte verhalten. In den Gesellschaften, die von der Verpflichtung beherrscht werden, zu verkaufen und Geld, Profit zu machen (...), sind es die Personen, die bis zu einem gewissen Grade als Sachen behandelt werden. Doch in beiden Fällen ist es ein identischer Prozess, der sich abspielt hat, in jedem Fall haben sich die wirklichen Beziehungen der Menschen zu den Objekten, die sie produzieren, die sie austauschen (oder die sie behalten), ausgelöscht, sie sind aus ihrem Bewusstsein verschwunden, und andere Kräfte, andere Akteure, imaginäre diesmal, sind an ihre Stelle getreten und haben die Menschen ersetzt, die ihr Ursprung sind.<sup>21</sup>

In beiden Fällen sind, auf jeweils eigene Weise, die Beziehungen zwischen den Menschen undurchsichtig und mystifiziert und das ist auch der Grund, warum dem Objekt im Gabentausch eine eigene Kraft beigemessen wird. Doch tun wir gut daran, mit einer Regel Durkheims zu verfahren und soziale Tatsachen nur durch soziale Tatsachen zu erklären.<sup>22</sup>

Das Spektrum des Gabentauschs ist groß. Es beginnt bei Szenen des Alltags, wie von Lévi-Strauss geschildert:

In den kleinen Gaststätten, wo der Wein im Preis des Mahls einbegriffen ist, findet jeder Tischgenosse vor seinem Teller eine bescheidene Flasche mit einem nicht selten recht mäßigen Tropfen. Diese Flasche ist der des Nachbarn gleich, ebenso wie die Fleisch- und Gemüseportionen, die eine Kellnerin an die Runde verteilt. Die kleine Flasche mag gerade eben ein Glas enthalten, aber dieser Inhalt wird nicht ins eigene Glas geschenkt, sondern in das des Nachbarn. Und dieser wird sogleich die wechselseitig entsprechende Geste machen.<sup>23</sup>

Sie finden ihre Fortsetzung in den von Mauss beschriebenen Stammesgesellschaften und sind auch in den bronzezeitlichen Klassengesellschaften charakteristisch. Sie die-

20 Godelier 1999, 22.

21 Godelier 1999, 102–103.

22 Durkheim 1984, 68.

23 Zitiert nach Stentzler 1979, 16–17.

nen dort der Herstellung von Sozialität innerhalb derselben Klasse unter Ausschluss der anderen. Einen Einblick in den staatlich gelenkten Gabentausch der ostmediterranen Spätbronzezeit erhalten wir durch die Korrespondenz der Könige dieser Zeit. Luxusgüter aller Art zirkulierten als Geschenke zwischen den Palästen von der Argolis über die Levante bis Ägypten.<sup>24</sup> Auch Dienstleistungen, Handwerkskünste und möglicherweise religiöse Praktiken waren in diesen Austausch einbezogen.<sup>25</sup> Auf Gaben und Gastgeschenke aus anderen archäologischen Kontexten ist in den vergangenen Jahrzehnten mehrfach aufmerksam gemacht worden.<sup>26</sup>

#### 4 Homer

Wie sehr das Gabentauschsystem die bronze- und früheisenzeitliche Adelsgesellschaft Griechenlands durchdrungen hat, wird in den homerischen Epen sichtbar.<sup>27</sup> Die *Ilias* war nur ein Epos unter anderen, welche die Belagerung und Zerstörung Troias behandelten. In ihr wurde ein besonderes Thema, nämlich der „Zorn des Achill“, besungen.<sup>28</sup> Prononciert heißt es gleich zu Beginn des Epos:

Von der Bitternis sing Göttin – von Achilleús, dem Sohn des Peleús  
 seinem verfluchten Groll, der den Griechen unsägliches Leid brachte  
 Und die Seelen zahlloser Krieger hinab in das Haus des Hades sandte.<sup>29</sup>

Mehr als 50 Tage, entscheidende Tage der langen Belagerung, sind durch den Zorn des wichtigsten achäischen Heerführers Achill geprägt. Provoziert wurde diese Störung durch die Verletzungen der Regeln des Gabentauschs. Das älteste literarische Werk Europas handelt vom Scheitern des Tauschs.

Der Zorn des Achill wird durch Agamemnon ausgelöst, als dieser ihm eine junge Frau, Briseis, wegnimmt, die Achill nach einem Kriegszug in der Umgebung Troias aus der Beute als Ehrengeschenk (*gêras*) erhalten hatte. Dies bedeutet für Achill einen unerträglichen Gesichtsverlust, so dass er sich mit seinen Männern empört vom Kampfeschehen zurückzieht. Das griechische Heer stürzt in eine tiefe Krise und droht besiegt zu werden. In dieser prekären Situation versucht Agamemnon, durch reiche Geschenke, DreifüÙe, Gold und Sklavinnen, Achill zu besänftigen. Doch Achill erklärt den Boten

24 Textquellen bei Knudtzon 1915. – Vgl. weiterhin Langdon 1987, 111 mit weiterer Literatur; Cochavi-Rainey 1999; Yalcin, Pulak und Slotta 2005; Kelder 2009.

25 Maran 2004 (zu Deponierungen).

26 Fischer 1973; Tillmann 1993; Guggisberger 2004; Klimscha 2013.

27 Donlan 1982.

28 Alexander 2009.

29 Hom. *Il.* 1, 1–3 (Übersetzung Schrott 2008).

des Agamemnon in schroffen Worten, er denke nicht daran, diese Geschenke anzunehmen. In der Logik des Gabentauschs ist dies ein Affront, denn Achill kann die Geschenke des höherstehenden Agamemnon unmöglich zurückweisen. Dementsprechend schockiert sind die Boten: „bei der Abfuhr, die er ihnen da erteilte, blieb ihnen die Sprache weg“.<sup>30</sup>

Erst der Tod des Patroklos, Achills geliebtem Freund, ändert die Situation grundlegend. Nun kehrt Achill in den Kampf zurück. Hierfür bekommt er neue Waffen, erhält endlich Briseis zurück und nimmt auch die bereits zuvor angebotenen Geschenke des Agamemnon an. Nach der Beerdigung des Patroklos richtet Achill die Leichenspiele aus und schlüpft damit wiederum in eine Rolle, die ihm nicht zukommt. Jene hätte Agamemnon ausrichten müssen, denn mit den Leichenspielen sind reiche Geschenke verbunden, die die Sieger der einzelnen Wettkämpfe erhalten. Ein letztes Mal spielen umfangreiche Gaben eine Rolle, als Priamos um die Herausgabe des Leichnams seines von Achill getöteten Sohnes Hektor bittet. Auch hier liegt eine erhebliche Störung des Gabentauschs vor, denn Achill hatte Hektor nicht bestatten lassen, sondern mehrfach an den Wagen gebunden und den Leichnam geschunden, bis es selbst den Göttern zuviel war. So achtet Achill auch darauf, dass der entstellte Leichnam des Hektor beim Waschen und Ankleiden den Blicken des Priamos entzogen wird.

Die Ilias ist ein Beispiel, wie viele Facetten das System der Gabe hatte und wie differenziert es in den Taktiken und Strategien der Macht Verwendung fand. Es wird die Asymmetrie des Gabentauschs erkennbar.

## 5 Gaben und Götter

Einen eigenen Abschnitt widmete Mauss den Geschenken an die Götter. Die Gaben an die Götter und die Geister der Toten seien notwendig und veranlassen diese, den Menschen gegenüber großzügig zu sein:

Die Zerstörung der Opfergaben zielt gerade darauf ab, eine Schenkung zu sein, die notwendig vergolten wird (...) Nicht nur, um Macht, Reichtum und Uneigennutz zu bekunden, werden Sklaven getötet, kostbare Öle verbrannt, Kupferplatten ins Meer geworfen, Häuser angezündet. Es geschieht auch, um den Geistern und Göttern zu opfern (...).<sup>31</sup>

In einer breit angelegten Studie näherten sich Henri Hubert und Marcel Mauss bereits 1899 an das Opfer an.<sup>32</sup> Grundlegend war für sie die Einsicht, dass die Opfer bis zu ei-

30 Hom. *Il.* 9, 430 (Übersetzung Schrott 2008).

32 Mauss 2012, 97–216.

31 Mauss 1968, 43.



nem gewissen Grad Gaben sind, die eine Heiligung implizieren. Sie durften demnach nicht mehr aus dem Heiligtum entfernt werden. Das Opfer ist ein Mittler zwischen dem Opfernden und der Gottheit und verhindert, dass die imaginären Mächte den Opfernden selbst ergreifen. Den Begriff Opfer wollten Hubert und Mauss aber den blutigen Opfern vorbehalten wissen, auch wenn die Zerstörung der Weihgabe streng genommen ebenfalls ein Opfer ist.<sup>33</sup> Doch liegt für sie im blutigen Opfer eine andere Form der „Ernsthaftigkeit“.

Die Bedeutung dieser Arbeiten und insbesondere des Gabeparadigmas für die Interpretation der Weihgaben in griechischen und römischen Heiligtümern wurde in der Religionswissenschaft seit den 1980er Jahren zunehmend klar.<sup>34</sup> Etwas später wurden Mauss und das Gabenparadigma auch in die Interpretation der bronzezeitlichen Horte Europas einbezogen.<sup>35</sup>

Burkhard Gladigow wies explizit darauf hin, dass die Weihgabe ein Spezialfall unter den Gaben und das Geben im Heiligtum nach dem Modell einer Sozialbeziehung konstruiert sei.<sup>36</sup> Im Grunde folge das Beschenken der Götter der gleichen Logik wie das Schenken zwischen Menschen. Ich gebe, weil ich in der Schuld der Götter bin, und verpflichte sie zugleich, die Gabe zu erwidern. Freilich ist dieser Gabentausch potentiell prekär. Zwischen sozial Gleichen ist das Annehmen der Gabe eine Obligation. Bei sozialer Ungleichheit ist es das Vorrecht des Höherrangigen, die Gabe zurückzuweisen. Dementsprechend bleibt das Geben und Nehmen zwischen Göttern und Menschen problematisch. Hinzu kommt, dass die eingesetzte Gabe immer nur ein Teil ist, während von den Göttern das Ganze erwartet wird.

Die Götter können die Gabe natürlich zurückweisen. Entscheidend ist aber, ob und wie man sie durch Form, Menge und Darbringung der Opfergaben zur Annahme und zur Gegengabe zwingen kann. Es gehört zur Logik der Opfergaben, dass man der Gesellschaft überzeugend zeigen kann, man habe einen erfolgreichen *deal* mit den imaginären Mächten. Im Fall der Weihgaben, die in den griechischen Heiligtümern aufgestellt waren, beweist sich die alte Weisheit, dass *nichts erfolgreicher ist als der Erfolg*. Es sind nur wenige Momente, in denen in der Gesellschaft die Erkenntnis aufblitzt, dass der Glanz des Systems über die Fehlschläge des Alltags hinwegscheint. Die Erfolgreichen stellen unermüdlich Zeugnisse ihres Erfolgs in den Heiligtümern auf. Deshalb war das Votivwesen in den antiken Gesellschaften ein ideales Mittel zur Abbildung der gesamten Gesellschaft. Jeder konnte an ihm teilnehmen, Frauen und Männer, Arme und Reiche,

33 Mauss 2012, 108.

34 Gladigow 1984; Burkert 1987; Langdon 1987; Czech-Schneider 1998; Burkert 1998, 149–153; Jones 1999.

35 Hansen 1991; Hansen 1994; B. Hänsel und A. Hänsel 1997; F. Müller 2002.

36 Gladigow 2005, 188–189.

Einheimische und Fremde, und jeder konnte die Gabe individuell selbst an die Größe seines Erfolgs anpassen.<sup>37</sup>

In einer der frühesten Weihinschriften auf dem rechten Oberschenkel einer bronzenen Apollonstatuette heißt es: „Mantiklos hat mich geweiht, dem fernhin treffenden Gott mit dem Silberbogen, vom Zehnten; du aber, Phoibos, gib erfreuliche Gegengabe.“<sup>38</sup>

Kann der Opfernde so vorgehen und mit seiner Gabe eine Leistung erbitten oder gar erzwingen? Kann der Weihende mit einem Geschenk die imaginären Mächte dazu bewegen, überhaupt etwas zu tun? Das ist eigentlich unmöglich, denn den Göttern steht es frei, zu schalten und zu walten, wie es ihnen beliebt. Auch im Tausch zwischen Menschen hat die sozial höherstehende Person zunächst zu geben und verpflichtet damit die andere Person zur Gegengabe.<sup>39</sup>

Die Formel *do ut des* ergibt nur einen Sinn, wenn man die Logik der zeitlichen Abfolge des Gabentauschs in ihr Gegenteil kehrt. Den ursprünglichen Tausch haben die imaginären Mächte mit einer Gabe begonnen, denn wie Marcel Mauss im Zusammenhang mit dem *Potlatch* bemerkt, die Geister der Toten und die Götter sind „die wahren Eigentümer der Dinge und Güter der Welt.“<sup>40</sup> Der Weihende antwortet mit einem Geschenk der Größe, wie es ihm möglich ist. Daraus resultiert wiederum eine moralische Verpflichtung der imaginären Mächte, erneut mit einem Geschenk aufzuwarten. „*Do ut des*“ ist nur in einem Zyklus der Gabe verständlich, in dem die imaginären Mächte dazu bewegt werden sollen, weiter ihren Leistungen nachzukommen. Im Fall der Gabe des Mantiklos wurde betont, dass die Statuette den Zehnten eines Gewinns darstellte und dies bereits auf eine Kette von Tauschbeziehungen verweise.<sup>41</sup> Die Weihgabe ist also bereits der Dank für die Gunst des Gottes, die den Gewinn erst ermöglicht hat. Das darf man auch für die Beuteweihsungen aus Kriegen voraussetzen.<sup>42</sup> Tatsächlich funktionierte die Praxis des Gabentauschs mit den imaginären Mächten in der Antike nach eben dieser Logik. Die Weihgabe war nicht Vorausleistung, sondern Begleichung der Rechnung bzw. ein Bonus für geleistete Dienste. Die Gaben dokumentieren die gelungenen Transaktionen zwischen den Gläubigen und der verehrten Gottheit. Das *votum* und das Opfer *ex voto* sind Teil einer rationalen Tauschbeziehung.<sup>43</sup> Damit wird der Logik des archaischen Tausches Rechnung getragen. Entscheidend ist, dass die Umkehrung der Zeitlichkeit im Gabentausch mit den imaginären Mächten psychologisch ein prekäres Verhältnis in ein sicheres verwandelt.

37 Gaben in Sets: Salapeta 2011; Größendifferenzen: Luce 2011; Weihgaben aus Thrakien: Karadzhinov 2011.

38 Zitiert nach Burkert 1998, 158; vgl. auch Czech-Schneider 1998, 18.

39 Burkert 1998, 175 zur Möglichkeit, die Götter zu zwingen.

40 Mauss 1968, 43.

41 Czech-Schneider 1998, 59–60.

42 Baitinger 2011, 3.

43 Gladigow 2008, 264.

Die antike Kritik am Opfer drehte sich um die Frage, warum vollkommene Götter überhaupt der Gaben bedürfen sollen. Und welche Gegengaben sollen sie gewähren, wenn sie nicht auf die Gaben der Menschen angewiesen sind?<sup>44</sup> Das blutige Opfer ist weitgehend verschwunden. Gehalten hat sich das Motiv in vielen Regionen Europas bis in die Neuzeit, vor allem in den Wallfahrtsorten, wo ein besonderer Gnadenerweis erwartet und mit einer sichtbaren Motivgabe vergolten wird.<sup>45</sup> Das allgemeine und flächendeckend verbreitete Kerzenopfer in der katholischen und orthodoxen Kirche wurde bereits in der römischen Kaiserzeit durch Öllampen und Kerzen sowie durch Wachsvotive vorbereitet.<sup>46</sup>

## 6 Die Erinnerung

Maurice Halbwachs unterscheidet das individuelle und das kollektive Gedächtnis mit unterschiedlicher ‚Reichweite‘. Beide unterliegen der sozialen Konstruktion in einem konkreten institutionellen Bezugsrahmen wie Familie oder Kirche. Für Halbwachs gibt es mehrere kollektive Gedächtnisse. Es ist keine abstrakte und starre Konstruktion, sondern kollektive Gedächtnisse lassen sich konkret in ihrer sozialen Funktionsweise beschreiben. Kollektives und individuelles Gedächtnis sind nicht getrennte Entitäten, sondern wirken aufeinander ein und bedingen sich gegenseitig. Halbwachs schreibt:

Wenn überdies das kollektive Gedächtnis seine Kraft und seine Beständigkeit daraus herleitet, dass es auf einer Gesamtheit von Menschen beruht, so sind es indessen die Individuen, die sich als Mitglieder der Gruppe erinnern. In dieser Masse gemeinsamer sich aufeinander stützender Erinnerungen sind es nicht dieselben, die jedem von ihnen am deutlichsten erscheinen. Wir würden sagen, jedes individuelle Gedächtnis ist ein „Ausblickspunkt“ auf das Gedächtnis; dieser Ausblickspunkt wechselt je nach der Stelle, die wir darin einnehmen, und diese Stelle selbst wechselt den Beziehungen zufolge, die ich mit anderen Miliens unterhalte.<sup>47</sup>

Daraus folgt, dass das kollektive Gedächtnis – im Grunde das gesellschaftliche Denken einer Zeit – nicht statisch ist, sondern einer beständigen Veränderung und Korrektur unterliegt. Dies vollzieht sich in sozialen Rahmen, die ebenfalls nicht als starr zu denken sind: die Sprache, die Zeit, der Raum und die Erfahrung. Die Sprache ist elementar zur Bildung des Gedächtnisses, die Zeit ist grundlegend für die Datierung und Anordnung von Ereignissen. Im Raum wird der Ort des Geschehens memoriert. Bei diesen Rahmen

44 Gladigow 2008, 267.

45 Kreiner 2007.

46 Auffarth 2008, 150–152.

47 Halbwachs 1991, 31.

handelt es sich nicht um starre Gebilde, sondern um ständig in Bewegung und Umformung befindliche Prozesse. Daher unterscheidet Halbwachs das kollektive Gedächtnis auch von der Geschichte:

Es ist eine kontinuierliche Denkströmung – von einer Kontinuität, die nichts Künstliches hat, da sie von der Vergangenheit nur das behält, was von ihr noch lebendig und fähig ist, im Bewusstsein der Gruppe, die es unterhält, fortzuleben.<sup>48</sup>

In schriftlosen Gesellschaften wird nur das Wichtigste aufbewahrt und unwichtig Gewordenes wird dem Vergessen überlassen. Das selektive Vergessen ist eine Voraussetzung des Funktionierens des kollektiven Gedächtnisses. Karl-Heinz Kohl hat das so formuliert:

Nur scheinbar bestimmt daher die Tradition die Gegenwart. Faktisch nämlich ist genau das Umgekehrte der Fall. Es ist die Gegenwart, die letztlich bestimmt, was jeweils als die wirkliche Tradition angesehen wird.<sup>49</sup>

Damit wird eine weitere Funktion des kollektiven Gedächtnisses klar: Es formt die Vorstellungen von der Vergangenheit und wirkt damit zugleich auf Gegenwart und Zukunft in erheblichem Maße ein.

Für Maurice Halbwachs war der Raum ein konstituierendes Element des kollektiven Gedächtnisses: „So gibt es kein kollektives Gedächtnis, das sich nicht innerhalb eines räumlichen Rahmens bewegt.“<sup>50</sup> Und wiederum ist dieser Rahmen nicht starr, sondern im Gegenteil: „es gibt ebenso viele Arten, sich den Raum zu vergegenwärtigen, wie es Gruppen gibt.“<sup>51</sup> Der Gedanke, dass der Raum nicht homogen ist und von mehreren sozialen Identitätsgruppen gestaltet wird, wurde unlängst unter dem Stichwort ‚Parallele Raumkonzepte‘ anhand archäologischer Fallbeispiele thematisiert.<sup>52</sup>

Der religiöse Raum spielte für Halbwachs als ein Exemplum für das kollektive Gedächtnis eine entscheidende Rolle. Es liegt nahe, für die Entstehung und Festigung des kollektiven Gedächtnisses den ‚heiligen‘ Plätzen bzw. den Heiligtümern einen hervorragenden Platz einzuräumen. Denn die Heiligtümer sind Orte der Memorierung unzähliger Transaktionen zwischen den Gläubigen und der verehrten Gottheit. Diese materialisieren sich in den Gaben. Sie dokumentieren das Gelingen der Tauschaktionen mit den übernatürlich gedachten Mächten und verbürgen auf diese Weise die Existenz des Gemeinwesens. Das Sammeln und Verwahren der für das Gemeinwesen relevanten Überlieferung ist ein wichtiger Teil des „musealen Gedächtnisses“, welches in Gesellschaften ohne Schrift oder nur gering ausgeprägter Schriftlichkeit eine wichtige Funktion besitzt.<sup>53</sup>

48 Halbwachs 1991, 68.

49 Kohl 2010, 167.

50 Halbwachs 1991, 148.

51 Halbwachs 1991, 146.

52 Hansen und Meyer 2013.

53 K. E. Müller 2005, 48–57.

Hier ist der Knotenpunkt, an dem sich die gedanklichen Fäden in den Arbeiten von Mauss und Halbwachs wechselseitig ergänzen. Der archaische Tausch ist nicht eine beliebige Transaktion, der man wenig Beachtung schenkt: im Gegenteil ist er zeremoniell aufgeladen und die Zeit nach dem *Kula* ist die Zeit vor dem nächsten *Kula*, die mit Erinnerungen ebenso wie mit Vorbereitungen erfüllt ist. Das Memorieren, welche Stationen die Objekte bereits durchlaufen haben, steigert ihre Aura. Menelaos überreicht Telemachos, der in Sparta auf der Suche nach seinem Vater ist, ein Gastgeschenk. Es ist ein silberner Becher, den Menelaos einst von König Phaidimos in Sidon erhalten hatte. Ein wertvolles Stück aus fernen Landen, aus dem Besitz eines großen Königs ist etwas, das wiederum in den Häusern der Adligen Ausgangspunkt für Erzählungen und Mythen sein kann.<sup>54</sup>

Tausch und kollektives Gedächtnis gehören zusammen. Ohne das kollektive Gedächtnis wäre die Kette der Tauschaktionen noch stärker vom Zerreißen bedroht, als sie es ohnehin ist. Das kollektive Gedächtnis speist sich aus der Speicherung der Tauschaktionen in Form von Gaben.

Die Weihgabe dokumentiert den erfolgreichen Tausch mit den Göttern, denn sie ist die *freudige und freiwillige* Erfüllung eines Versprechens. Sie wird im Erfolgsfalle gewährt und ist darin einem modernen Bonussystem in Banken durchaus nicht unähnlich. Weihgaben schreiben eine einzige Erfolgsgeschichte, denn sie dokumentieren die Genesung von Krankheit, die Rückkehr aus der Ferne, den ökonomischen Erfolg, eine wissenschaftliche Erkenntnis, den militärischen Sieg oder den gewonnenen Wettkampf. Die Weihgaben sind ortsgebunden, weil sie im Unterschied zu den Gaben, die Menschen miteinander austauschen, nicht zirkulieren. Dadurch wird die einzelne Tauschaktion im Objekt ‚eingefroren‘. Die Gabe und der Raum bzw. der Ort des Gabentauschs sind aufeinander angewiesen. In Form der Weihung ist diese an einen besonderen ‚heiligen‘ Ort gebunden.

## 7 Topographie légendaire

Eine anwendungsorientierte Studie zum kollektiven Gedächtnis legte Halbwachs zur Wallfahrt in Jerusalem vor, also jener Reise, die den Pilger an die Orte führt, an denen die Ereignisse stattgefunden haben, über die die Evangelien berichten. Die Christen haben die Erinnerung an diese Orte bewahrt, auch wenn Halbwachs zu bedenken gibt, dass Jerusalem im Jahre 70 n. Chr. ein Trümmerfeld war und die Juden versklavt und deportiert wurden. Darüber hinaus geht er aber vor allem späteren Korrekturen

54 Hom. *Od.* 15, 114–122.

der Ortszuweisungen nach. Es ist natürlich nicht sein Anliegen zu entscheiden, ob die Überlieferungen die Realität spiegeln:

Wir nehmen sie als solche, als geformte Erinnerungen, untersuchen sie von der Zeit an, in der sie zuerst auftauchen und durch den Lauf der Jahrhunderte die darauf folgen. Wenn, wie wir glauben, das kollektive Gedächtnis wesentlich eine Rekonstruktion der Vergangenheit bedeutet, wenn es dementsprechend sein Bild früherer Tatsachen den religiösen Überzeugungen und spirituellen Bedürfnissen der Gegenwart anpasst, wird das Wissen darum, was ursprünglich war, mindestens zweitrangig, wenn nicht ganz und gar überflüssig: die Wirklichkeit der Vergangenheit, eine unveränderliche Vorlage, der man zu entsprechen hätte, gibt es nicht mehr.<sup>55</sup>

Halbwachs erläutert das gesicherte Wissen der Kirche über die *Via Dolorosa*, um dann quellenkritisch fortzufahren, seit wann sie Beachtung fand. Er zeigt, wie die Streckenführung der *Via Dolorosa* im Lauf der Zeiten verändert wurde und findet in ihr kaum ein verblüffenderes Beispiel für eine solch systematische Topographie, die sich allmählich und unter bestimmten Bedingungen herausbilden konnte: nämlich dass ein ganz offenbar absichtsvoll geschaffener Rahmen, dessen Anfang und Ende tatsächlich oder vermeintlich feststeht, die vorhandene Leere nach und nach mit früher verstreuten Erinnerungen oder Vorstellungen füllt, wie wenn sie unwiderstehlich von der Schwerkraft angezogen würden.

Und weiter:

Auf der anderen Seite vervollständigt sich dies kollektive Gedächtnis auch, es ordnet und berichtigt sich entsprechend der Anforderungen an Logik und Symmetrie: spiegelbildlich angelegte Gefängnisse, Tore, Raststellen, der Versuch die einzelnen Stationen ausgewogen zu verteilen, sie nicht zu sehr überhand nehmen zu lassen.<sup>56</sup>

Der Begriff des kollektiven Gedächtnisses wird in dieser Studie der Organisation des Raums, eines Erinnerungsraums für die Christenheit, exemplarisch aufgezeigt.

## 8 *Lieux de mémoire* – Erinnerungsorte

Die Studie von Halbwachs führte lange vor „*Invention of Traditions*“ exemplarisch vor, wie die Erinnerung ständigen Veränderungen und Neuformungen unterliegt und Tra-

55 Halbwachs 2003, 20–21.

56 Halbwachs 2003, 119.

ditionen immer neu bildet.<sup>57</sup> Die Gedächtnistheorie von Halbwachs hat nicht zufällig ihren stärksten und wirkungsmächtigsten Nachhall im Konzept der *lieux de mémoire*, der Erinnerungsorte gefunden. Der Historiker Pierre Nora und ihm nachfolgend zahlreiche andere Autoren (und Herausgeber) haben ein riesiges Panorama solcher Erinnerungsorte oder Gedächtnisorte geschaffen.<sup>58</sup> Nora grenzt das Konzept der Erinnerungsorte gegen die traditionale Gesellschaft ab: „Die Enritualisierung unserer Welt ist es, die diesen Begriff auftauchen lässt.“<sup>59</sup> Er nennt die Erinnerungsorte „flüchtige Heiligtümer in einer Welt der Entheiligung“. Andererseits mag man fragen, ob es überhaupt eine Gesellschaft geben kann, in der es so etwas wie ein spontanes Gedächtnis gibt und die keine Archive, keine Erinnerungsorte schafft. Tatsächlich sind die Jahrestage, die Feiern, die rechtlichen Verabredungen in den unterschiedlichsten Gesellschaften an bestimmte Orte gebunden, die diesen Aktivitäten einen (auch formalen) Rahmen bieten. Heute, so Nora, opfere die ganze Gesellschaft dem Kult des Bewahrens und der Archivüberproduktion. Die Sammelwut führe zu einer „Materialisierung des Gedächtnisses“. Doch gerade die materiellen Objekte lassen sich schon früh, spätestens im Neolithikum, als Vehikel der Memorierung verstehen. Was einen Gedächtnisort ausmacht, ist nicht einfach zu bestimmen und letztlich nur durch seine dichte Beschreibung zu klären, auch wenn sich die Erinnerungsorte in verschiedene Klassen einteilen lassen. Erinnerungsorte können sowohl materieller als auch immaterieller Natur sein, Plätze, Gebäude, Vereine und andere Institutionen oder Ereignisse. Sie sind Konstruktionen der Gegenwart, beispielsweise die Marseillaise oder der Eiffelturm, Verdun oder die Tour de France.<sup>60</sup> Demgegenüber werden von Nora frühgeschichtliche Orte abgesetzt:

Was bestimmte vor- und frühgeschichtliche, archäologische Fundorte und geographische Stätten zu Orten oder sogar zu berühmten Stätten macht, ist häufig genau das, was sie eigentlich davon abhalten müsste: das völlige Fehlen eines Willens, etwas im Gedächtnis zu bewahren.<sup>61</sup>

Es bedarf keiner großen Anstrengung, um spontan auch eine Vielzahl von Orten zu benennen, die schon im Paläolithikum, dem Neolithikum oder der Bronzezeit Erinnerungsorte waren: die Höhlen mit ihren Wandmalereien, die über Jahrtausende benutzt wurden, Stonehenge, die Megalithgräber, Lausitzer Gräberfelder oder skythische Kurgane. Sie alle dienten über Jahrhunderte oder gar Jahrtausende dazu, die Erinnerung an Personen und Ereignisse wach zu halten.<sup>62</sup>

57 Hobsbawm und Ranger 1983.

58 Beispielsweise zum antiken Griechenland: Stein-Hölkeskamp und Hölkeskamp 2010; zum Christentum: Marksches und Wolf 2010.

59 Nora 1998, 19.

60 Nora 2005.

61 Nora 1998, 35.

62 Das hat u. a. die britische *Landscape Archaeology* vielfach aufgezeigt.

## 9 Griechische Heiligtümer

Der religiöse Raum war für Halbwachs besonders geeignet, das kollektive Gedächtnis zu erforschen.

Diese kultischen Stätten sind nicht nur heilig, sondern bezeichnen auch einen Flecken Erde, dessen Lage im Raum genau bestimmt ist. Wie alles Stoffliche besitzt dann diese räumliche Lage auch die Neigung, fortzudauern. Und es gibt hier dann etwas fast Mechanisches an der Kraft, welche die Menschen an eine solch heilige Stätte bindet.<sup>63</sup>

Auch die griechischen Heiligtümer hat man inzwischen als ‚Erinnerungsorte‘ zu beschreiben versucht.<sup>64</sup> Dies ist aufgrund der langen Kultrationen und der regelmäßigen Feste und Agone naheliegend und plausibel. Auch bieten die überlieferten Texte hierzu genügend Anhaltspunkte. Delphi war ein Erinnerungsort par excellence.<sup>65</sup> Doch auch jenseits der ‚großen Politik‘, die in solchen Heiligtümern ihre Spuren hinterließ, sind Heiligtümer als Erinnerungsorte im Rahmen der Gaben- und Gedächtnistheorie empirisch beschreibbar.<sup>66</sup>

Zunächst ist die Wahl des Platzes mit Erinnerung in Form eines Gründungsmythos verbunden, der auch die Lage des Ortes erklären kann. Diese wiederum ist nicht zufällig, sondern die Mittel, welcher sich das kollektive Gedächtnis im Raum bedient, sind „Konzentration an einem Ort, Differenzierung im Raum, Dualität an einander entgegengesetzten Stellen“.<sup>67</sup> Freilich ist diese allgemeine Bestimmung im Einzelfall nur wenig hilfreich und kaum anwendbar, da die Hauptmotive der Platzwahl von der späteren aitiologischen Kultlegende abweichen können. Die Untersuchung der topographischen Lage der Heiligtümer in Griechenland mit Mitteln der modernen geographischen Informationssysteme ist noch eine zu leistende Aufgabe.<sup>68</sup>

Die stärksten Formen der Erinnerung sind zweifellos die Objekte. Es sind jene „ästhetischen Phänomene“, von denen Mauss sprach, in denen so viele andere Aspekte, religiöse, rechtliche, moralische und ökonomische zum Ausdruck kommen. In besonderer Weise ist an die Weihgaben aus fernen Ländern zu denken. Sie führten eine fremde Welt vor Augen und integrierten sie zugleich im Heiligtum. Weihgeschenke erinnerten an den Besuch von Königen wie Kroisos, die z. B. in Delphi das Orakel befragen wollten. Doch dürften auch all jene jungen Leute, die das Orakel befragten, wohin sie sich nach Italien oder in den Schwarzmeerraum aufmachen sollten, Geschenke mitgebracht haben.

63 Halbwachs 2003, 165.

64 Haake und Jung 2011.

65 Maaß 1993.

66 Annäherungen an das Thema: Hansen 1991; Hansen 1994, 381–384.

67 Halbwachs 2003, 193.

68 Zu Höhenheiligtümern Sporn 2013a; Sporn 2013b.



Die Anlässe für die Gaben sind so vielfältig wie das Leben. Herodot (4, 152) berichtet beispielsweise von einem gewissen Kolaios, der nach einer überaus erfolgreichen Handelsfahrt nach Tartessos einen riesigen Bronzekessel im samischen Heraion weihte. Der Weihende zeigte sich als erfolgreich und spendebereit zugleich und wollte diesen großen Erfolg sichtbar für die Nachwelt verewigt wissen.

Auch Kollektive konnten im Heiligtum gestalten: Herodot (5, 82–92) berichtet die komplizierte Geschichte einer Auseinandersetzung um Kultbilder und Verpflichtungen, die schließlich in einem gewaltsamen Konflikt zwischen Athenern auf der einen und Aigineten und Argivern auf der anderen Seite mündet. Eine Militäraktion der Athener wird zum Fiasko, nur ein Mann kehrt zurück. Er wird von den Frauen der toten Athener umringt, die aufgeregt mit ihren Gewandnadeln auf ihn einstechen, wohl um ihn zum Sprechen zu bringen, doch er stirbt an dieser Behandlung. Die athenischen Männer sind erschrocken und verbieten den Frauen weiterhin Nadeln zu tragen. Die Argiver und Aigineten hingegen bestimmen, dass ihre Frauen nun doppelt so lange Nadeln tragen sollen. Neben diesen seelischen Nadelstichen verfügen sie auch, dass Nadeln als Weihgabe Verwendung finden sollen und verbieten attische Produkte in ihren Heiligtümern. Die politische Auswahl von Weihgaben war also eine Option. Sie erlaubte die Erinnerung an diese Geschichte immer und immer wieder zu aktualisieren, sobald man der langen Nadeln gewahr wurde, die im Heiligtum niedergelegt waren.

Ein wesentlicher Aspekt der Heiligtümer war zwangsläufig die Kontrolle der Erinnerung. Hier wurde entschieden, was und in welchem Umfange memoriert werden sollte.<sup>69</sup> Die Weihgabe war eine häufig öffentliche Angelegenheit, das Heiligtum bewahrte die Gaben wie Urkunden über die Transaktionen zwischen Votanten und den imaginären Mächten auf. „Sie ist der Ausdruck des Dankes und die Bestätigung für die gewährte Bitte.“<sup>70</sup> Die Kultorte verfügten nicht nur über eine lange Geschichte, und Objekte, die vielleicht 500 Jahre alt waren, dürften in der Zeit von Pausanias im 2. Jh. n. Chr. noch vorhanden gewesen sein.<sup>71</sup> Die Heiligtümer präsentierten den Besuchern auch Museumsstücke, welche die lange Geschichte verbürgen sollten: die Waffen der troianischen Helden, den Speer des Meleager, die Flöte des Marsyas oder das Gewebe der Penelope.<sup>72</sup> Inventarlisten über Votive dienten nicht nur der Kontrolle, sondern waren eine weitere Form der Memorialkultur.<sup>73</sup>

Das Heiligtum war der Raum, in dem die unzähligen Tauschaktionen, die durch die Gaben repräsentiert wurden, akkumuliert wurden. Es waren Gedächtnisspeicher. Die Feste wiederum waren die Anlässe, an denen in regelmäßigen Abständen sich die

69 Allgemein K. E. Müller 2005.

70 Andree 1904, 1.

71 Baitinger 2011, 133; 135.

72 Rouse 1902, 318–319.; Scheer 1996; Völling 2002, 90; Maaß 1993, 127.

73 Samos: Ohly 1953.

Kultgemeinde ihrer selbst vergewisserte. Die Erinnerungen konnten aufgefrischt werden. Man konnte den Weihgaben an ihrem Platz beim Älterwerden zusehen, ihre Ehrwürdigkeit und Aura gewann hinzu. Zugleich konnte man die ‚aktuellen‘ Gaben bewundern. All das zusammengenommen war die Verdichtung der guten Momente der (jüngsten) Vergangenheit.

In den panhellenischen Heiligtümern wie Delphi wetteiferten die Poleis mit eigenen Schatzhäusern in bester Lage und exklusiver Ausstattung. Die Weihgaben bekamen einen zusätzlichen musealen Charakter und wurden nun der ‚richtigen‘ Polis zugeordnet, so dass Verwechslungen ausgeschlossen waren.<sup>74</sup> Gabe und Erinnerung flossen in der Raumordnung des Heiligtums ineinander. Das Sammeln und Verwahren der für das Gemeinwesen relevanten Überlieferung war damals wie heute ein wichtiger Teil des ‚musealen Gedächtnisses‘. Dadurch veränderte sich auch der Blick auf eine kleine bronzene Pferdefigur oder eine Bronzeschale. Aus einem handwerklichen Massenartikel wurde ein besonderes Objekt mit der Aura eines Geschenks an die Götter.<sup>75</sup>

## 10 Deponierung

Irgendwann waren die Heiligtümer voll mit den vielen Devotionalien, so dass Platz für neue Weihgaben geschaffen werden musste. Das Verbot, die Weihgabe aus dem Heiligtum zu entfernen, verhinderte, dass sie aus dem Besitz des Gottes wieder entnommen werden konnte. Manchen Weihgaben wurde zudem einfach nur das Wort ‚heilig‘ oder ‚Gott‘ oder der Name des Spenders aufgemalt oder eingeritzt.<sup>76</sup> Die meisten Weihgaben, die in den Museen heute ausgestellt sind, waren in aufgelassenen Brunnen, in eigens für sie geschaffenen Opferschächten und Opfergruben, oder wie in Delphi unter der Heiligen Straße und in Olympia unter den Stadionwällen deponiert worden. In Kalapodi, einem Orakelheiligtum des Apollon, wurden seit dem 10. Jh. v. Chr. mehrere Tempelbauten errichtet, die jeweils samt Beigaben ‚bestattet‘ wurden, bevor ein neuer Kultbau gebaut wurde.<sup>77</sup>

Die Deponierung der Objekte im Heiligtum selbst war möglicherweise ein programmatischer Akt.<sup>78</sup> Denn es musste ausgewählt werden. Die *ouk ekphora*-Regel besagte nur, dass man das Objekt nicht heraustragen durfte. Aber man konnte Bronzevotive einschmelzen und zur Verschönerung des Tempels benutzen. Die bronzenen Gaben wurden wiederverwertet, aber nicht in Gänze. Es ist praktisch kein komplett erhaltener

74 Philipp 2004.

75 Zu diesem Thema: Kohl 2003.

76 Rouse 1902, 322; Kunze 1967, 83–85.

77 Überblick über Delphi bei Maaß 1993, 139–166; zu Kalapodi: Niemeier 2011.

78 Schweizer 2005, 355–357.

bronzeener Dreifuß in Olympia oder Delphi bekannt. Aber es gibt zahlreiche Dreifußbeine oder Fragmente von Beinen, die mit Gewalt zerlegt wurden und dann an ihren endgültigen Deponierungsort gelangten. Ein oder zwei Fragmente blieben somit als *pars pro toto* im Besitz der Gottheit.<sup>79</sup> Der Rest konnte eingeschmolzen werden. Doch nicht nur Dreifüße wurden zerteilt. Auch andere Weihgaben wurden verbogen, zerbrochen oder sonstwie unbrauchbar gemacht, bevor sie ‚bestattet‘ wurden. Es wäre eine lohnende Aufgabe, dieses Unbrauchbarmachen zu systematisieren, so, wie dies im Bereich der bronzezeitlichen Horte bereits getan wurde.<sup>80</sup> Die Fragmente wurden erneut mit Bedeutung aufgeladen. Ein neues Feld eröffnen Beobachtungen, dass es erstaunliche Übereinstimmungen der Bronze-fragmente aus unteritalischen Heiligtümern und früheisenzeitlichen Deponierungen in Südfrankreich gibt.<sup>81</sup>

## II Ausblick

Die Weihgabe ist seit geraumer Zeit mit Gewinn aus der Perspektive des Tauschs beleuchtet worden. Geben und Nehmen im Heiligtum war eingebettet in das Geben und Nehmen der Gesellschaft. Der Tausch zwischen Menschen und Göttern kann als ein Spezialfall betrachtet werden, der durch die Allmacht des Gottes inkommensurabel ist. Man kann aber auch den Schluss ziehen, dass vor diesem sozialen Hintergrund weder der Votant noch die Gottheit gänzlich frei sind, sondern sich an die Normen des Verfahrens zu halten haben. Die riesige Menge der Votive bedeutete auch für die Gottheit einen starken Druck, wiederum zu geben. Die Teilnahme an diesem System präformierte zwangsläufig die Ausbildung des individuellen und des kollektiven Gedächtnisses der Votanten im Sinne einer Erfolgsgeschichte. Abweichungen davon waren nicht vorgesehen und Gottesleugner hatten nicht nur in der Polisgesellschaft mit Asebie-Prozessen zu rechnen. Die Votivfixierung beleuchtet eine von Cicero kolportierte Anekdote: Diogenes der Atheist kommt nach Samothrake und wird von einem Freund gefragt, ob ihn die vielen Votivtafeln der im Sturm geretteten Seeleute nicht von der Fürsorge der Götter überzeugten. Diogenes antwortete: „Richtig! Man sieht ja nirgends die Bilder derjenigen, die Schiffbruch erlitten und im Meer den Tod gefunden haben!“<sup>82</sup> Diogenes war eine Ausnahmeerscheinung, und wie groß die schweigende Menge der Indifferenten war, sei dahingestellt. Die Haltung der Mehrheit artikuliert hingegen Priamos, wenn

79 Kyrieleis 2006, 97; zu beschädigten Weihgeschenken auch: Philipp 2004, 27–28.

80 Vgl. zum sorgfältigen Falten von Blechen in Olympia: Bocher 2006–2007, 90; zu beschädigten Waffen in Olympia: Baitinger 2011, 142–144; zur Bronze-

zeit: Sommerfeld 1994; Hansen 1996–1998; Dietrich 2014.

81 Verger 2011; Verger und Pernet 2013.

82 Cic. *nat.* Herausgegeben, übersetzt und erläutert von W. Gerlach und L. Bayer (München und Zürich 1990) III, 89.

er erleichtert durch den nur halbweisen Bericht des Hermes aufatmet: „Es zeigt mein Sohn, dass man gut daran tut, den Göttern gebührend zu opfern (...)“<sup>83</sup> Hektor wurde getötet, aber wenigstens ist sein Leichnam nicht an die Hunde verfüttert worden.<sup>84</sup> Das Gabensystem der Heiligtümer ist eine Form ‚positiven Denkens‘: Es verleiht dem Leben eine optimistische Grundhaltung, die bereits durch das Glück bestätigt wird, dass es einen im Leben nicht schlimmer erwischt hat. Das gesamte System der Opfergaben wird zu einer Matrix des kollektiven Gedächtnisses, welches unterschiedslos die gelungenen oder fehlgeschlagenen Tauschaktionen in einen Strom des Erfolgs einbettet, welcher ja sichtbar in den Weihgaben des Heiligtums dokumentiert ist. Das erklärt die Tendenz, die Weihgaben lange aufzubewahren und durch die Atmosphäre der Fülle und der daraus resultierenden Enge, die Besucher umso mehr in den Bann zu schlagen. Einen Eindruck davon vermitteln heute noch Pilgerheiligtümer, in denen sich rasch die Blicke an die Weihgaben so vieler Menschen heften.<sup>85</sup> Weihgaben waren ein flexibles und un-  
gemein vielseitiges Medium der Kommunikation mit den Göttern, in dem nahezu alle Facetten der Gesellschaft abgebildet werden konnten.

83 Hom. *Il.* 24, 425–426.

84 Burkert 1998, 173.

85 Andree 1904, 184.

# Bibliographie

## Alexander 2009

Caroline Alexander. *Der Krieg des Achill. Die Ilias und ihre Geschichte*. London: Faber, 2009.

## Andree 1904

Richard Andree. *Votive und Weibegaben des katholischen Volks in Süddeutschland*. Braunschweig: F. Vieweg und Sohn, 1904.

## Auffarth 2008

Christian Auffarth. „Teure Ideologie – billige Praxis. Die ‚kleinen‘ Opfer in der römischen Kaiserzeit“. In *Transformations in Sacrificial Practices. From Antiquity to Modern Times. Proceedings of an International Colloquium Heidelberg 12–14 July 2006*. Hrsg. von E. Stavrianopoulou, A. Michaels und C. Ambos. Berlin: LIT Verlag, 2008, 147–170.

## Baitinger 2011

Holger Baitinger. *Waffenweihungen in griechischen Heiligtümern*. Monographien des Römisch-Germanischen Zentralmuseums 94. Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2011.

## Benedict 1955

Ruth Benedict. *Urformen der Kultur*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1955.

## Bocher 2006–2007

Susanne Bocher. „Reconstructing Votive Cult Practices in Early Greek Sanctuaries. The Example of the Geometric Votive Bronzes from Olympia“. *Anodos* 6–7 (2006–2007), 85–91.

## Böhme 2006

Hartmut Böhme. *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2006.

## Bracken 1997

Christopher Bracken. *The Potlatch Papers: A Colonial Case History*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

## Burkert 1987

Walter Burkert. „Offerings in Perspective: Surrender, Distribution, Exchange“. In *Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*. Hrsg. von T. Linders und G. Nordquist. Uppsala: University, 1987, 43–50.

## Burkert 1998

Walter Burkert. *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*. München: C. H. Beck, 1998.

## Centlivres 1990

Pierre Centlivres. „Marcel Mauss (1872–1950)“. In *Klassiker der Kulturanthropologie*. Hrsg. von W. Marschall. München: C. H. Beck, 1990, 171–197.

## Cochavi-Rainey 1999

Zipora Cochavi-Rainey. *Royal Gifts in the Late Bronze Age Fourteenth to Thirteenth Centuries B.C.E.* Beer-Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press, 1999.

## Czech-Schneider 1998

Raphaela Czech-Schneider. *Anathemata. Weihgaben und Weihgabenpraxis und ihre Bedeutung für die Gesellschaft und Wirtschaft der frühen Griechen*. Münster: Münster Universitäts- und Landesbibliothek der Westfälischen Wilhelms-Universität, 1998.

## Därmann 2009

Iris Därmann. *Figuren des Politischen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009.

## Därmann 2010

Iris Därmann. *Theorien der Gabe zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2010.

## Deimel 2011

Claus Deimel. *Die Macht des Schenkens*. München: Deutscher Kunstverlag, 2011.

## Dietrich 2014

Oliver Dietrich. „Learning from ‘Scrap’ about Late Bronze Age Hoarding Practices: A Bibliographical Approach to Individual Acts of Dedication in Large Metal Hoards“. *European Journal of Archaeology* 17 (2014), 468–486.

**Donlan 1982**

Walter Donlan. „Reciprocities in Homer“. *The Classical World* 75 (1982), 137–175.

**Durkheim 1984**

Émile Durkheim. *Die Regeln der soziologischen Methode*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.

**Fischer 1973**

Franz Fischer. „KEIMHAIA. Bemerkungen zur kulturgeschichtlichen Interpretation des sogenannten Südimportes in der späten Hallstatt- und frühen Latènekultur des westlichen Mitteleuropa“. *Germania* 51 (1973), 436–459.

**Gladigow 1984**

Burkhard Gladigow. „Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen“. *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), 19–43.

**Gladigow 2005**

Burkhard Gladigow. „Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen“. In *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*. Hrsg. von B. Gladigow. Stuttgart: Kohlhammer, 2005, 186–207.

**Gladigow 2008**

Burkhard Gladigow. „Opferkritik, Opfernverbote und propagandistische Opfer“. In *Transformations in Sacrificial Practices. From Antiquity to Modern Times. Proceedings of an International Colloquium Heidelberg 12–14 July 2006*. Hrsg. von E. Stavrianopoulou, A. Michaels und C. Ambos. Berlin: LIT Verlag, 2008, 263–287.

**Godelier 1999**

Maurice Godelier. *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*. München: Beck, 1999.

**Guggisberger 2004**

Martin Guggisberger. *Die Hydria von Grächwil. Zur Funktion und Rezeption mediterraner Importe in Mitteleuropa im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr.* Bern: Verlag Bernisches Historisches Museum, 2004.

**Haake und Jung 2011**

Matthias Haake und Michael Jung. *Griechische Heiligtümer als Erinnerungsorte. Von der Archaik bis in den Hellenismus*. Stuttgart: Steiner, 2011.

**Halbwachs 1925**

Maurice Halbwachs. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Félix Alcan, 1925.

**Halbwachs 1991**

Maurice Halbwachs. *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch-Verlag, 1991.

**Halbwachs 2003**

Maurice Halbwachs. *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*. Konstanz: UVK Medien Verlagsgesellschaft, 2003.

**B. Hänsel und A. Hänsel 1997**

Bernhard Hänsel und Alix Hänsel, Hrsg. *Gaben an die Götter: Schätze der Bronzezeit Europas*. Museum für Vor- und Frühgeschichte. Bestandskataloge 4. Berlin: Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, 1997.

**Hansen 1991**

Svend Hansen. *Studien zu den Metalldeponierungen während der Urnenfelderzeit im Rhein Main-Gebiet*. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 5. Bonn: Rudolf Habelt, 1991.

**Hansen 1994**

Svend Hansen. *Studien zu den Metalldeponierungen während der älteren Urnenfelderzeit zwischen Rhönental und Karpatenbecken*. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 21. Bonn: Rudolf Habelt, 1994.

**Hansen 1996–1998**

Svend Hansen. „Migration und Kommunikation während der späten Bronzezeit. Die Depots als Quelle für ihren Nachweis“. *Dacia N. S.* 40–42 (1996–1998), 5–28.

**Hansen 2009**

Svend Hansen. „Kupferzeitliche Äxte zwischen dem 5. und 3. Jahrtausend in Südosteuropa“. *Analele Banatului S. N.* 17 (2009), 129–158.

**Hansen und Meyer 2013**

Svend Hansen und Michael Meyer. *Parallele Raumkonzepte*. Hrsg. von S. Hansen und M. Meyer. Topoi. Berlin Studies of the Ancient World 16. Berlin und Boston: De Gruyter, 2013.

**Hobsbawm und Ranger 1983**

Eric Hobsbawm und Terence Ranger. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

**Jones 1999**

Donald Jones. „The Archaeology and Economy of Homeric Gift Exchange“. *Opuscula Atheniensa* 24 (1999), 9–24.

**Karadzhinov 2011**

Ivaylo Karadzhinov. „Miniature Axes with Zomorphic Protomes from Greek Sanctuaries in the Light of Thraco-Greek Contacts in the 8th – 6th Century BC“. *Archaeologica Bulgarica* 15 (2011), 1–12.

**Kelder 2009**

Jorrit Kelder. „Royal Gift Exchange Between Mycenae and Egypt: Olives as ‘Greeting Gifts’ in the Late Bronze Age Eastern Mediterranean“. *American Journal of Archaeology* 113 (2009), 339–352.

**Klimscha 2013**

Florian Klimscha. „Another Great Transformation. Technical and Economic Change from the Chalcolithic to the Early Bronze Age in the Southern Levant“. *Zeitschrift für Orient Archäologie* 6 (2013), 82–112.

**Knudtzon 1915**

Jörgen A. Knudtzon. *Die El-Amarna Tafeln*. Leipzig: Hinrichs, 1915.

**Kohl 2003**

Karl-Heinz Kohl. *Die Macht der Dinge. Geschichte und Theorie sakraler Objekte*. München: C. H. Beck, 2003.

**Kohl 2010**

Karl-Heinz Kohl. „Die Ethnologie und die Rekonstruktion traditioneller Ordnungen“. In *Wissenskulturen. Über die Erzeugung und Weitergabe von Wissen*. Hrsg. von J. Fried und M. Stolleis. Frankfurt und New York: Campus Verlag, 2010, 159–180.

**Krämer 2000**

Hans Leo Krämer. „Die Durkheimianer Marcel Mauss und Maurice Halbwachs“. In *Klassiker der Soziologie*. Hrsg. von D. Kaesler. München: C. H. Beck, 2000, 252–277.

**Kreiner 2007**

Ludwig Kreiner. *Die Wallfahrtskirche zu St. Corona in Altenkirchen, Markt Frontenhausen. Archäologische und archivalische Spurensuche*. Landau a. d. Isar: Kreiner, 2007.

**Kunze 1967**

Emil Kunze. *VIII. Bericht über die Ausgrabungen in Olympia*. Berlin: De Gruyter, 1967.

**Kyrieleis 2006**

Helmut Kyrieleis. *Anfänge und Frühzeit des Heiligtums von Olympia. Die Ausgrabungen am Pelopion 1987–1996*. Olympische Forschungen 31. Berlin: De Gruyter, 2006.

**Langdon 1987**

Susan Langdon. „Gift Exchange in the Geometric Sanctuaries“. In *Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*. Hrsg. von T. Linders und G. Nordquist. Uppsala: University, 1987, 107–113.

**J. W. Leach und E. Leach 1986**

Jerry W. Leach und Edmund Leach, Hrsg. *The Kula. New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

**Lepenies 1985**

Wolf Lepenies. *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*. München und Wien: Hanser, 1985.

**Leroi-Gourhan 1943**

André Leroi-Gourhan. *L'Homme et la Matière: Evolution et Techniques*. Paris: Albin Michel, 1943.

**Leroi-Gourhan 1945**

André Leroi-Gourhan. *Milieu et Techniques*. Paris: A. Michel, 1945.

**Leroi-Gourhan 1964**

André Leroi-Gourhan. *Le Geste et la Parole 1. Technique et Langage*. Paris: Albin Michel, 1964.

**Leroi-Gourhan 1965**

André Leroi-Gourhan. *Le Geste et la Parole 2. Mémoire et les Rythmes*. Paris: Albin Michel, 1965.

**Leroi-Gourhan 1984**

André Leroi-Gourhan. *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.

**Lévi-Strauss 1981**

Claude Lévi-Strauss. *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.

**Luce 2011**

Jean-Marc Luce. „From Miniature Objects to Giant Ones: The Process of Defunctionalisation in Sanctuaries and Graves in Iron Age Greece“. *Pallas* 86 (2011), 53–73.

**Maaß 1993**

Michael Maaß. *Das antike Delphi. Orakel, Schätze und Monumente*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.

**Malinowski 1978**

Bronislaw Malinowski. „Der Ringtausch von Wertgegenständen auf den Inselgruppen Ost-Neuguineas“. In *Gleichheit und Gegenseitigkeit*. Hrsg. von F. Kramer und C. Sigrist. Gesellschaften ohne Staat 1. Frankfurt a. M.: Syndikat, 1978, 57–69.

**Malinowski 1984**

Bronislaw Malinowski. *Argonauten des westlichen Pazifik*. Frankfurt a. M.: Syndikat, 1984.

**Maran 2004**

Josef Maran. „The Spreading of Things and Ideas in the Late Bronze Age East Mediterranean: Two Case Examples from the Argolid of the 13th and 12th Century“. *BASOR* 336 (2004), 20–30.

**Markschies und Wolf 2010**

Christoph Markschies und Hubert Wolf. *Erinnerungsorte des Christentums*. München: C. H. Beck, 2010.

**Mauss 1968**

Marcel Mauss. *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968.

**Mauss 1989a**

Marcel Mauss. *Die Techniken des Körpers*. Soziologie und Anthropologie 2. Frankfurt a. M.: Fischer, 1989a, 199–220.

**Mauss 1989b**

Marcel Mauss. *Soziologie und Anthropologie 1*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1989b.

**Mauss 1999**

Marcel Mauss. *Die Gabe*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.

**Mauss 2012**

Marcel Mauss. *Schriften zur Religionssoziologie*. Berlin: Suhrkamp, 2012.

**Moebius 2006**

Stephan Moebius. *Marcel Mauss*. Konstanz: UVK Medien Verlagsgesellschaft, 2006.

**Moebius und Papilloud 2006**

Stephan Moebius und Christian Papilloud. *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.

**F. Müller 2002**

Felix Müller. *Götter, Gaben, Rituale. Religion in der Frühgeschichte Europas*. Kulturgeschichte der Antiken Welt 92. Mainz: Philipp von Zabern, 2002.

**K. E. Müller 2005**

Klaus E. Müller. „Der Ursprung der Geschichte“. In *Der Ursprung der Geschichte. Archaische Kulturen, das Alte Ägypten und das Frühe Griechenland*. Hrsg. von J. Assmann und K. E. Müller. Stuttgart: Klett-Cotta, 2005, 17–86.

**Mürmel 1997**

Heinz Mürmel. „Marcel Mauss (1872–1950)“. In *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. Hrsg. von A. Michaels. München: C. H. Beck, 1997, 211–221.

**Niemeier 2011**

WolfDietrich Niemeier. „Kalapodi (Abai)“. *Archäologischer Anzeiger, Beiheft Jahresbericht* 2010 (2011), 97–98.

**Nora 1998**

Pierre Nora. *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1998.

**Nora 2005**

Pierre Nora, Hrsg. *Erinnerungsorte Frankreichs*. München: C. H. Beck, 2005.

**Ohly 1953**

Dieter Ohly. „Die Göttin und ihre Basis“. *Athenische Mitteilungen* 68 (1953), 25–50.

**Philipp 2004**

Hanna Philipp. *Archaische Silhouettenbleche und Schildzeichen in Olympia*. Olympische Forschungen 30. Berlin und New York: De Gruyter, 2004.



**Rouse 1902**

William Henry Denham Rouse. *Greek Votive Offerings. An Essay in the History of Greek Religion*. Cambridge: University Press, 1902.

**Salapeta 2011**

Gina Salapeta. „The More the Better? Votive Offerings in Sets“. *Proceedings of the Australian Society for Classical Studies* 32 (2011), 1–9.

**Scheer 1996**

Tanja Susanne Scheer. „Ein Museum griechischer ‚Frühgeschichte‘ im Apollontempel von Sikyon“. *KLIO* 78 (1996), 353–373.

**Schrott 2008**

Raoul Schrott. *Homer, Ilias*. München: Carl Hanser Verlag, 2008.

**Schweizer 2005**

Beat Schweizer. „Fremde Bilder – andere Inhalte und Formen des Wissens. Olympia in der ‚orientalisierenden‘ Epoche des 8. und 7. Jh. v. Chr.“ In *Die Dinge als Zeichen: Kulturelles Wissen und materielle Kultur. Internationale Fachtagung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main* 3.–5. April 2003. Hrsg. von T. L. Kienlin. Bonn: Habelt, 2005, 355–382.

**Sommerfeld 1994**

Christoph Sommerfeld. *Gerätegeld Sichel. Studien zur monetären Struktur bronzezeitlicher Horte im nördlichen Mitteleuropa*. Vorgeschichtliche Forschungen 19. Berlin und New York: De Gruyter, 1994.

**Sporn 2013a**

Katja Sporn. „Der göttliche Helikon: Bergkulte oder Kulte auf den Bergen in Griechenland?“ In *Calamus. Festschrift für Herbert Graßl*. Hrsg. von R. Breitwieser, M. Frass und G. Nightingale. Wiesbaden: Harrassowitz, 2013, 465–477.

**Sporn 2013b**

Katja Sporn. „Mapping Greek Sacred Caves: Sources, Features, Cults“. In *Stable Places and Changing Perceptions: Cave Archaeology in Greece*. Hrsg. von F. Mavridis und J. Tae Jensen. Oxford: Archaeopress, 2013, 202–216.

**Stein-Hölkeskamp und Hölkeskamp 2010**

Elke Stein-Hölkeskamp und Karl-Joachim Hölkeskamp. *Die Griechische Welt. Erinnerungsorte der Antike*. München: C. H. Beck, 2010.

**Stentzler 1979**

Friedrich Stentzler. *Versuch über den Tausch*. Berlin: Medusa-Verlag, 1979.

**Tillmann 1993**

Andreas Tillmann. „Gastgeschenke aus dem Süden? Zur Frage einer Süd-Nord-Verbindung zwischen Südbayern und Oberitalien im späten Jungneolithikum“. *Archäologisches Korrespondenzblatt* 23 (1993), 453–460.

**Tomkins 2009**

Peter Tomkins. „Domesticity by Default. Ritual, Ritualization and Cave-Use in the Neolithic Aegean“. *Oxford Journal of Archaeology* 28 (2009), 125–153.

**Verger 2011**

Stéphane Verger. „Dévotions féminines et bronzes de l'extrême nord dans le Thesmophorion de Géla“. In *Archéologie des religions antiques. Contributions à l'étude des sanctuaires et de la piété en Méditerranée (Grèce, Italie, Sicile, Espagne)*. Hrsg. von F. Quantin. ARCHAIA 1. Pau: Université de Pau et des pays de l'Adour, 2011, 15–76.

**Verger und Pernet 2013**

Stéphane Verger und Lionel Pernet. *Une Odyssée gauloise. Parures de femmes à l'origine des premiers échanges entre la Grèce et la Gaule*. Arles: Éditions Errance, 2013.

**Völling 2002**

Thomas Völling. „Weihungen in griechischen Heiligtümern am Beispiel des Artemisheiligtums vom Kombothekra und des Zeusheiligtums von Olympia“. In *Kult der Vorzeit in den Alpen. Opfergaben, Opferplätze, Opferbrauchtum*. Hrsg. von L. Zemmer-Plank. Bolzano: Athesia, 2002, 83–111.

**Wachsmuth 1979**

Dietrich Wachsmuth. „Weihungen“. In *Der kleine Pauly*. Bd. 5. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979, 1355–1359.

**Wetzel 2009**

Dietmar J. Wetzel. *Maurice Halbwachs*. Konstanz: UVK Me, 2009.

**Yalcin, Pulak und Slotta 2005**

Ünsal Yalcin, Cemal Pulak und Rainer Slotta, Hrsg. *Das Schiff von Uluburun. Welthandel vor 3000 Jahren*. Bochum: Deutsches Bergbau-Museum, 2005.

SVEND HANSEN

Svend Hansen, geboren 1962 in Darmstadt, Dr. Phil. (FU Berlin), Habilitation (Ruhr-Universität Bochum), ist Direktor der Eurasien-Abteilung (DAI) und Honorarprofessor an der Freien Universität Berlin. Seit 1985 Forschungen zu bronzezeitlichen Horten und Votivgaben. Derzeitige Forschungsschwerpunkte: soziale Veränderungen und technische Innovationen in der Vorgeschichte (Digitaler Atlas der Innovationen). Grabungsleitung in Rumänien (Pietrele) und Georgien (Aruchlo).

Prof. Dr. Dr. h. c. Svend Hansen  
Eurasien-Abteilung, DAI  
Im Dol 2–6 Haus II  
14195 Berlin, Deutschland  
E-Mail: [svend.hansen@dainst.de](mailto:svend.hansen@dainst.de)