

Zur Interpretation der Hortfundplätze

Horte als Votive

Im dem vorangehenden Kapitel konnte die Lage der Hortfundstellen in Bezug zu ihrer umgebenden Topographie dargestellt werden und durch die vergleichende Betrachtung bestimmter Merkmale eine generelle Regelmäßigkeit der Platzwahl erwiesen werden, die in beschränktem Maße durch das Deponierungsgeschehen bestimmte Konjunkturen aufweist. Es dürfte also klar geworden sein, wo diese Orte liegen und wie sie anhand der natürlichen Vorgaben beschaffen sind. Im Kapitel 2 konnte exemplarisch auf bestimmte Aktivitäten hingewiesen werden, welche die Niederlegung der Bronzehorte begleiteten, bzw. die vor oder nach der eigentlichen Deponierung stattfanden. Im Folgenden soll nun versucht werden zu ergründen, was die Niederlegungsorte eigentlich für eine Klasse von Orten sind, denn die bisher benutzte Terminologie ‚Deponierungsplätze‘ oder ‚Niederlegungsorte‘ ist zunächst einmal eine neutrale, rein deskriptive Beschreibung. Die Klassifizierung der Hortfundorte als spezielle Plätze, die eine spezifische Funktion in der Antike hatten, ist nicht nur die Suche nach einem Namen für das Phänomen. Gelingt es, eine über die Bronzezeit Böhmens hinausweisende Klasse von Orten mit den Fundplätzen der Horte in Verbindung zu bringen,

über die historische oder interkulturell-komparative Informationen zur Verfügung stehen, kann man diese Informationen auf einer strukturellen Ebene auf die bronzezeitlichen Phänomene beziehen und so Aufschluss über das prähistorische Geschehen erhalten.¹

Ausgangspunkt müssen auch hier die Horte und ihre Interpretation sein, denn aus sich heraus sind die Fundstellen nicht deutbar. Die Deutung der bereits erörterten Anlage bei Praha-Dejvice als ein Brandopferplatz konnte nur aus dem Verständnis der sich dort konzentrierenden Horte als irreversible Deponierungen in einem religiösen Kontext, als Weihegaben erfolgen. In einer Deutungsperspektive der Horte als Reste von Gießwerkstätten hingegen wäre die Ansprache des Geschehens auf dem Sporn als Handwerkersiedlung in geschützter Lage ebenfalls verständlich. Dass die mit einem Hortfund verbundene Topographie aus sich heraus – auch bei topographisch hervorgehobener Lage – noch keine Aussage ermöglicht, zeigt auch der außerhalb des Arbeitsgebietes zum Vorschein gekommene Hort von Weinheim-Nächstenbach.² Da es sich um ein umfangreiches, komplex zusammengesetztes Depot mit starkem Fragmentierungsgrad – also dem in Kapitel 1 herausgestellten Typ des ‚großen Brucherzhortes‘; freilich landschaftstypisch nach HaB2/3 datierend, handelt,³ war die Niederlegung als ein später zu

1 Dabei spielt die zeitliche, räumliche und kulturelle Entfernung etwaiger Analogien zum Untersuchungsgegenstand keine Rolle in der Wertigkeit der damit verknüpften Aussagen, die ohnehin keine Festlegungen sein können, sondern immer ein Spektrum von Interpretationsmöglichkeiten bleiben (Eggert 2000, 327 und 329; Veit 2000, 559–560). Statthaft sind also beide Möglichkeiten.

2 Zum Folgenden: Stemmermann 1933.

3 Auch bei diesem Depot lassen sich die grundlegenden Kompositionscharakteristika des Typs konstatieren: ein Grundstock aus Elementen der Hortbronzen-Trias, hinzu treten Gusskuchen. Landschaftstypisch kommt ein hoher Anteil an Schwertern und Teile des Schwertgehänges hinzu,

sowie als ebenfalls schichtspezifische, sozial exklusive Bronzen reich verzierte Hohlringe und eine Armspirale sowie Bügelplattenfibeln. Ebenso vertreten ist die Nabe eines der aufwändigen und mit der Spitzengruppe urnenfelderzeitlicher Gräber zu verbindenden großen Zeremonialwagen. Zudem ist spezialisiertes Handwerkertum durch eine Punze vertreten. Damit entspricht das Depot typischen Vertretern, wie dem etwas älteren 360 Rýdeč. Mit diesem teilt er auch das weite Einzugsgebiet vieler, insbesondere sozial exklusiver Bronzen: Einige Fibeln sowie Schwerter sind ‚Importe‘ aus dem Nordischen Kreis, die zum Schwertgehänge zählenden Knebel weisen zum Atlantik. Wie viele Vertreter dieses faszinierenden Horttyps hat auch dieses vermeintliche Altmetallager es in sich.

hebender Verwahrfund für den damaligen Bearbeiter klar. Dass daher auch die Topographie der Fundstelle, die an einem steilen Hang unterhalb einer markanten Felsgruppe lag, dieser aus der Hortgestaltung gemutmaßten Interpretation entsprach, versteht sich von selbst: „Mit aller Entschiedenheit lehrt die Betrachtung der Fundstelle, dass es sich um ein Versteck handelt. [...] Derjenige Felsen, [an dem der Hort lag, TV.] war einer der größten unter ihnen und sprang außerdem noch wie eine Nase von Norden in das Tal vor. War er damit besonders gekennzeichnet, so konnte man seine Lage auch noch deshalb besonders gut im Kopfe behalten, weil er sich gerade an derjenigen Stelle des Tales befand, wo dieses sich – das einzige Mal – in zwei Teile zerlegt.“⁴ Die auffällige, topographisch hervorgehobene Position – die nebenbei bemerkt Lagen wie dem Liščín oder Nová Ves entspricht, und in hohem Maße die als wichtig herausgestellten Merkmale Exposition, Begrenztheit sowie Liminalität aufweist – wird in der Perspektive also zum Indikator für eine gute Wiederauffindbarkeit.⁵ Hieran wird deutlich, dass für die Beurteilung der Fundplätze zuvor eine Interpretation des Gefundenen erfolgen muss. Der umgekehrte Weg führt aber in einen Zirkelschluss: Von einer vermeintlich oder tatsächlichen auffälligen oder besonderen Lage auf den Weihecharakter eines Depots zu schließen, ist erstens deshalb nicht möglich, weil diese Wahrnehmung von uns Heutigen ausgeht und so nicht in der Bronzezeit vorhanden gewesen sein muss, und zweitens einen Großteil der Horte von dieser Deutung omittiert. Wenn man hiervon ausgehen würde, befände man sich in einer Tautologie: Die Horte sind besonders, weil sie an besonderen Orten liegen, und da die Horte etwas Besonderes darstellen, tun dies auch die Orte etc. Beispiel für eine solche Argumentation ist Zápotocký 1969,⁶ der feststellte, dass sich die

Horte um die Porta Bohemica auffallend oft in exponierter Lage an Basaltkegeln fanden. Dieses Muster bei der Platzwahl nahm er zum Anlass, auch für aus damaliger Forschungsmeinung ‚profane‘ Brucherdzdepots eine ‚sakrale‘ Deutung vorzuschlagen. Damit ging er den entgegengesetzten Weg, der hier verfolgt wird: Der ‚besondere‘ Fundort machte für Zápotocký den Hort ‚besonders‘ (im Sinne eines Opfers). Diese Methode ist insofern problematisch, als Depots von unauffälliger Stelle weiterhin als Krisenversteck oder Materiallager gedeutet werden könnten.⁷ Eine ähnliche Argumentationsstruktur hinsichtlich Hortdeutung und Fundort verfolgte Stein,⁸ und auch bei Levy spielt die Fundplatztopographie – dem Arbeitsgebiet entsprechend in feuchte und trockene Lagen unterteilt – eine wichtige Rolle für die Interpretation der Horte als sakrale oder profane Niederlegungen.⁹

Daher ist es wichtig, dass die aktuelle, vom Großteil der Forschung eingenommene Perspektive auf die Horte als intentionell im Boden verbliebene Weihgaben nicht anhand der Fundorte entwickelt wurde, sondern anhand bestimmter Kompositionscharakteristika der Horte selbst, die sich natürlich erst von breitem räumlichen oder zeitlichen Blickwinkel aus erkennen ließen. Als ausschlaggebend in der Diskussion werden zu Recht die sorgfältigen Studien auf jeweils breiter Datenbasis von Willroth, Sommerfeld und Hansen angesehen,¹⁰ denen aber unbedingt noch die ihrer Zeit weit vorausseilende und zu Unrecht herber Kritik ausgesetzte Studie von Menke angefügt werden muss.¹¹ Die in diesen in mehrfacher Hinsicht gewichtigen Werken gewonnene Erkenntnis wurde durch einen 1997 erschienenen Sammelband mit dem eingängigen Titel „Gaben an die Götter“ in verschiedenen Beiträgen exemplifiziert.¹² Der Band wird hier deswegen erwähnt, weil er im Gegensatz zu den genannten

4 Stemmermann 1933, 2.

5 Das Interpretationsgebäude entbehrt nicht einer inneren Logik: Denn dass bei dem offensichtlich gefährlichen, gehetzten und ständig mit dem Tode bedrohten Dasein, welches die bronzezeitlichen Händler und Gießer zu führen gezwungen waren, nur deutliche Gedächtnisstützen in den von allerlei Sorgen geplagten Hirnen der Reisigen verfangen, ist klar.

6 Zápotocký 1969, Abb. 32 und 364–365.

7 Hansen 2008, 303–304 betont in seinem grundlegenden Artikel zu Horten und ihren Deponierungsplätzen ausdrücklich die methodische Notwendigkeit, die Orte von den Horten her zu verstehen, um Zirkelschlüsse zu vermeiden.

8 Stein 1976, 29–30.

9 Levy 1982, 24.

10 Willroth 1985, Hansen 1994, Sommerfeld 1994.

11 Menke 1979. Pauli 1985, insbesondere 195–196 kritisiert die sorgfältige, und von Methodik und Anlage her eher in den zitierten Arbeiten aus den 90er Jahren einzuordnende Studie zu den bayerischen Horten als apodiktisch, undifferenziert und unhistorisch. Im selben Band bezeichnet Torbrügge 1985, 17, die sich bei Menke abzeichnende These der Niederlegung von Horten als bewusste Reichtumsvernichtung als „Monster-These“ und „sonderbares Weltbild“.

12 Hänsel und Hänsel 1997.

Arbeiten offensichtlich insbesondere in der nord- und westeuropäischen Literatur breite Rezeption gefunden hat. Dass die Diskussion dennoch nicht beendet ist, zeigen jüngere Arbeiten, die bestimmte Erscheinungen innerhalb des Phänomens der Hortung als Verwahr- beziehungsweise Versteckfunde deuten zu können glauben.¹³ Dass aber die Horte aufgrund ihrer kompositorischen Struktur, den Konjunkturen ihres Vorkommens und ihrer Merkmale in Raum und Zeit nicht Zeugnis von Zufällen, Einzelschicksalen und Ereignissen sein können, sondern der Niederschlag einer sozialen Praxis sind, dürfte dennoch erwiesen sein. Im Rahmen dieser Arbeit konnten solche Konjunkturen für das Arbeitsgebiet anhand des Materials in Kapitel 1 nochmals herausgearbeitet werden. Die konkrete Deutung der Horte als Votive wurde ausführlich von Hansen 1994 in strukturellem Vergleich mit antiken Opferpraktiken gewonnen,¹⁴ und dieses Szenario ist offen genug, die vielfältigen mit den Niederlegungen verbundenen Phänomene und Beobachtungen widerspruchsfrei miteinander zu verbinden. Tatsächlich ist mit dieser Deutung schon eine bedeutende Interpretationspräzisierung gegenüber dem neutralen ‚selective depositions‘¹⁵ gewonnen, da hier konkrete Praktiken aus Raum und Zeit mit dem Fundstoff in Verbindung gebracht werden können. Im Übrigen ist der zweitgenannte Begriff so weit gefasst, dass sich buchstäblich jede archäologische Quelle damit bezeichnen ließe: Der Inhalt einer Abfallgrube ist eben auch eine ‚selective deposition‘, nämlich eine „negative Auslese aus bekannten Gründen.“¹⁶ Mit diesem Terminus ist also zugleich alles und nichts gesagt; er ist

inhaltsleer und damit funktionslos. Dieses grundlegende Problem wurde in einer neueren, umfangreichen epistemologischen Abhandlung zur Konzeption des Begriffes¹⁷ trotz ausführlichster Diskussion¹⁸ erstaunlicherweise nicht erkannt, bezeichnenderweise kommt die Autorin dann am Ende doch auf die Möglichkeit, antike Opferpraktiken auf die bronzezeitlichen Deponierungen zu beziehen, zurück.¹⁹

Votive sind eine spezielle Opferklasse²⁰ im Dialog mit höheren Mächten, die aus einer ganzen Vielzahl verschiedenster Anlässe gegeben werden können, entsprechend vielgestaltig sind die Votive selbst. Diese Weihungen werden im Moment der Krise oder vor einer Unternehmung ausgelobt, auch Sühneopfer bei Fehlverhalten sind ausdrücklich eingeschlossen,²¹ und bei glücklichem Ausgang wird das Entgegenkommen der höheren Mächte durch die Darbringung der Weihgaben abgegolten. Der Flexibilität dieser Einrichtung entspricht die Tatsache, dass aus der Gestalt der Votive nur kaum, und zwar selbst mit genauer Kenntnis des kulturellen und religiösen Hintergrundes auf Geber, Anlass und Empfänger zu schließen ist, ganz zu schweigen von den komplexen Details der Beziehungen. Das Prinzip der Votivgabe ist nicht kulturspezifisch, es begegnet in einer Vielzahl von ganz unterschiedlichen historischen Situationen. Um das Gesagte zu verdeutlichen, soll ein rezentes Beispiel bemüht werden: Was sich im Einzelnen hinter den vielen Hunderten brennender Votivkerzen in einer katholischen Kirche verbirgt, ist selbst aus emischer Perspektive kaum möglich nachzuvollziehen. Ergiebiger ist da schon eine weitere Ebene der Votive, nämlich die soziale. Das Phänomen

13 Einige Beispiele: Für Huth 1997, 183–185, neigt sich die Waagschale der Interpretation eindeutig in Richtung der profanen Seite, die überwiegende Mehrzahl der Horte bezeuge wirtschaftliches Tun. Allerdings sind in seinem Material kompositorische Strukturen deutlich erkennbar: Beispielsweise fehlt Schmuck in englischen Horten, während er zahlreich in kontinentalen Komplexen auftritt. Für Lenerz-de Wilde 2002, 16 (unter Verweis auf den Nibelungenhort) hingegen scheint der Charakter der Ringbarren-, Ösenring- und Spangenbarrenhorte aufgrund der nicht unwahrscheinlichen Funktion dieser Dinge als prämonetäre Zahlungsmittel bzw. Wertmesser als ‚profane‘ Verstecke eindeutig. Auch sie gesteht allerdings Depots aus feuchtem Milieu eine Deponierung im Rahmen von Kulthandlungen zu. Ein drittes Beispiel eines profanen Deutungsansatzes für jungbronzezeitliche Brucherzhorte in Süddeutschland bringt Falkenstein 2011, 91–95. Methodisch sorgfältig stellt er diesen Depottyp als nichtgehobene, in Notzeiten verborgene Schrottsammlungen dar, den es von den kultisch zu erklärenden ‚Fertigwarenhorten‘ abzusetzen gilt. Gerade dabei zeigt

sich aber, dass es sich bei den entsprechenden Ensembles um einen nach strengen kompositorischen, repetitiven Mustern zusammengestellten Horttyp handelt.

14 Hansen 1994, 371–396, besonders 381–384.

15 Needham 1988. Fontijn 2002, 5–6; 209–220.

16 Eggers 1986, 264–268.

17 Tärle 2008.

18 Tärle 2008, 63–125.

19 Tärle 2008, 125–128; unabhängig von Hansen 1994, der im Literaturverzeichnis nicht auftaucht.

20 Dazu Hansen 1994, 382, der eine einfache und klare, dennoch offene Definition des Begriffs basierend auf dem dort zitierten Rouse gibt. In diesem Zusammenhang sei erneut auf die Schwierigkeiten Tärleas beim Versuch, die ‚selective depositions‘ zu definieren, hingewiesen, wobei auch nach etwa 60 Seiten keine klare Begriffsbestimmung stattfindet.

21 Kohl 2003, 221–222.

ist Teil einer sozialen Praxis, der Gabe die, wie Walter Burkert bemerkte, „eines der *universalia* der menschlichen Kulturen zu sein scheint“²² und deren Kreislauf aus Geben, Annehmen und daraus erwachsenden wechselseitigen Verpflichtungen schon im Kapitel 2 angerissen wurde. Hinzugefügt sei nun, dass die Votive nicht nur Kommunikation mit dem Numinosen sind, sondern immer auch die Gesellschaft zumindest des Gebenden – über die andere Seite sind keine Aussagen zu machen – mit einbeziehen. Konkret bedeutet das, dass den freudig dargebrachten²³ Gaben an das Überweltliche gleichzeitig auch eine Bedeutung unter den Menschen zukommt, da es der implizite soziale Sinn der Weihungen ist, für die Dedikanten als Beleg ihrer Spendenbereitschaft und -fähigkeit soziales Kapital zu generieren,²⁴ auf das dann ganz diesseitig zurückgegriffen werden kann. Durch großzügige Weihungen ist es in archaischen Gesellschaften möglich, Prestige, Status – nicht Rang²⁵ – zu erlangen. Hier ist also nicht die Akkumulation von Gütern, sondern die Konsumption derselben die Voraussetzung, um Macht zu erringen. Erringen durchaus im wörtlichen Sinne, denn die Institution eines solchen Gabentausches als totale Leistung gewinnt natürlich agonale Züge: Wer mehr gibt als Andere, wird mehr erhalten.²⁶ Schon hier nähern wir uns wieder den Orten an, wo die Weihungen dargebracht werden. Denn um in dem beschriebenen Sinne wirksam zu sein, benötigt der Akt des Darbringens Öffentlichkeit und Erinnerung, d.h. Zeugenschaft durch die Gesellschaft des Gebenden. In Kulturen mit schriftlicher Überlieferung ist dies an den Weihgaben und ihren Dedikationsinschriften selbst festzustellen. Ein Bedürfnis nach Publizität ist auch bei Hesiod spürbar, der den gewonnenen kostbaren Dreifuß den Musen darbringt,²⁷ wir aber von diesem frommen Akt der Entäußerung dadurch unterrichtet sind, dass er davon umgehend schreibt. Wenn Horte Votive sind, dann kann man mit Fug und Recht sagen, dass die Niederlegungsorte zu einem bestimmten Zeitpunkt, oder während eines gewissen Zeitraumes Orte der Weihung waren, und somit eine rituelle bzw. religiöse Bedeu-

tung besaßen. Dies eröffnet zwei Perspektiven auf die Fundstellen, die im Folgenden erörtert werden sollen. Erstens: Was zeichnet solche Orte in sozialer Hinsicht aus? Welche Handlungen oder Handlungsketten sind dort vorstellbar, welche Funktionen erfüllen diese Plätze für Gemeinschaften, die sie erschaffen? Zweitens: Gibt es strukturelle Ähnlichkeiten in der Topographie solcher Plätze? Welche Faktoren und Prozesse führten zu den feststellbaren Konjunkturen im Fundbild?

Orte der Weihung: Der ‚andere Ort‘; Opferplätze, Heiligtümer

In seinem programmatischen Artikel zum Thema hat Hansen bronzezeitliche Horte als Indikatoren für ‚andere Orte‘ im Sinne Foucaults identifiziert.²⁸ Solche Heterotopien stehen in Beziehung zu allen sonstigen Orten, aber so, dass sie diese Beziehungen neutralisieren oder umkehren, gleichsam einem Spiegel, in dem sich zwar alles abbildet, aber nur seitenverkehrt zu sehen ist. Dies passe zu den Horten, da auf solche Weise auch die in diesen festgehaltenen Verpflichtungen gespiegelt werden. Methodisch seien die Heterotopien auch deshalb ein angemessenes Konzept, weil sich damit die morphologische Bandbreite möglicher Deponierungsorte, zum Beispiel auch solche aus Höhensiedlungen erfassen ließen. Das ist zwar richtig, allerdings gibt es damit verbunden ein Problem, das eine weitere Annäherung an eine konkrete Klasse von Plätzen über diesen Weg erschwert. Denn Heterotopien sind, wie der Name schon sagt, äußerst unterschiedlich in Gestalt und Funktion.²⁹ Foucault hat das Konzept im Rahmen eines Vortrages anhand überwiegend moderner Beispiele ausgearbeitet. Dabei nannte er sechs Grundsätze als Eigenschaften von Heterotopien. Es gebe wahrscheinlich keine einzige Kultur auf der Welt, die keine Heterotopien etabliert;³⁰ Heterotopien seien nicht statisch sondern ihre Funktion kann im Laufe ihrer Existenz durch die Gesellschaft verändert werden;³¹ die Heterotopien ermöglichen es

22 Burkert 1998, 159.

23 Die notwendige freundschaftlich-entspannte Atmosphäre im Gabentausch hebt Burkert 1998, 159 („charis“) hervor.

24 Bourdieu 1983, 190–195.

25 Haller 2005, 180–181.

26 Mauss 1990, 77–89 und besonders 87.

27 Hänsel 1997, 16.

28 Hansen 2008, 302.

29 Zum Folgenden: Foucault 2006.

30 Foucault 2006, 40.

31 Foucault 2006, 41.

an einem Platz ganz unvereinbare Räume zusammenzulegen, Beispiele hierfür seien Theaterbühnen oder der Garten als Abbild der Welt;³² Heterotopien sind an Zeitschnitte gebunden, darüber hinaus wiesen sie eine andere Zeit als die umgebende Welt auf: Museen etwa vereinen und konservieren ganz unterschiedliche Zeiten in sich, Festwiesen betonen das Ephemere des mit ihnen verbundenen Geschehens.³³ Als fünften Grundsatz hält Foucault fest, dass Heterotopien ein System von Öffnungen und Schließungen und damit Grenzen voraussetzen.³⁴ Schließlich werden Heterotopien auch systematisch als Gegenwelten konstruiert, in denen die Verhältnisse der umgebenden Welt zu einer anderen, idealen Ordnung rearrangiert würden, wie etwa Kolonien oder Bordelle.³⁵ Die Aufzählung macht das Problem offenbar: Was, so fragt man sich, ist eigentlich keine, oder kann niemals eine Heterotopie sein? Die Attraktivität des Konzeptes der Heterotopie, nämlich seine leichte Übertragbarkeit auf eine Vielzahl unterschiedlicher Orte, eröffnet gleichzeitig das Problem einer Beliebtheit bei der Zuschreibung seiner Eigenschaften an einen konkreten Platz. Die Herstellung von ‚anderen Orten‘ ist eben eine universale soziale Praxis, die in jeder Gesellschaft in tausenderlei Gestalt zu finden ist. Darin gleichen die Heterotopien dem universalia der Gabe, und daran wird auch deutlich, dass die Identifizierung dieser anderen Orte an sich noch keinen Aufschluss über ihre Funktion für die sie erzeugende Gesellschaft ermöglicht. Es gilt also, spezifischere Analogien für die Deponierungsorte zu suchen. Dabei ist allerdings Vorsicht vor unreflektierten Begriffen wie ‚naturheiliger Platz‘; der gerade für das bronzezeitliche Mitteleuropa aufgrund des vermeintlichen Fehlens architektonisch gestalteter Heiligtümer gerne hervorgebracht wird, angebracht. Aber auf der anderen Seite zeigt die historische Erfahrung, dass Weihungen an spezifischen Orten vorgenommen werden. Das Medium der Votive ist – auch archäologisch – das Heiligtum. Heiligtümer sind, und das hebt Foucault ausdrücklich hervor,³⁶ aber eben auch Heterotopien, mit einer Reihe von spezifischen Eigenschaften, ganz

so wie die Weihgaben ein Sonderfall der Gabe sind. Natürlich kann man nicht die Deponierungsorte umstandslos und in ihrer Gesamtheit zu Heiligtümern erklären, allerdings kann man die beiden Phänomene auf verschiedenen Ebenen aneinander annähern. Im Gegensatz zu dem Begriff der naturheiligen Plätze gibt es mit dem profunden, schon klassischen Artikel von Colpe nicht nur eine allgemeine Definition zu Rolle und Funktion der Heiligtümer in kulturell diachroner Perspektive, sondern auch Kriterien, die es ermöglichen, einen gegebenen archäologischen Befund mit dem historischen und sozialen Phänomen der Heiligtümer zu korrelieren.³⁷ Grundvoraussetzung ist die Identifizierbarkeit des Opfers im archäologischen Befund, und dort wo dies möglich ist, kann man von einer Opferstätte und eben von einer ‚heiligen Stätte‘ sprechen,³⁸ oder neutraler von einem Opferplatz – wobei heilig nicht als apriorisch im Sinne Eliades zu sehen ist, denn dies ist empirisch nicht vorhanden und nur aus der Perspektive des homo religiosus wahrnehmbar, sondern als eine zugeschriebene Eigenschaft durch die handelnde Gemeinschaft, ablesbar am Befund: Es ist also problemlos möglich, das Konzept auf die Hortfundorte zu übertragen, da ihre Interpretation als eine besondere Kategorie des Opfers wie gezeigt anhand ihrer Gestaltung und nicht anhand ihrer Orte gewonnen wurde, und man daher auch der Tautologie, vor der auch Colpe warnt,³⁹ entgeht. Wichtig ist, dass es durch die erfüllte Bedingung nun möglich ist, spezifische Charakteristika der ‚heiligen Orte‘ die Eliade herausgestellt hat, auf das Material zu übertragen. Dabei muss betont werden, dass nicht nur im archäologischen Befund Plätze, die aus sich heraus heilig seien, nicht nachweisbar sind. In einer auf Feldstudien rezenter Praktiken basierenden Untersuchung syrischer Pilgerstätten, auf die weiter unten nochmals eingegangen wird, konnte Fartacek durch Interviews herausarbeiten, dass aus emischer Perspektive ein sakraler Ort nur so lange als solcher gelte, als dort sakrale Handlungen vollzogen würden.⁴⁰ Damit zeigt sich, dass eine Heiligkeit eines Ortes an sich, auch aus der Perspektive

32 Foucault 2006, 42–43.

33 Foucault 2006, 43–44.

34 Foucault 2006, 44–45.

35 Foucault 2006, 45–46.

36 Foucault 2006, 41.

37 Colpe 1970, 31–34 (für Plätze); 35–36 (für die Identifikation von

Kleinfunden als Opfer).

38 Colpe 1970, 31.

39 Colpe 1970, 19.

40 Fartacek 2003, 174–176.

des homo religiosus nicht gegeben ist. Fartacek verweist auf Durkheim, demzufolge die Welt des Religiösen kein besonderer Aspekt der empirischen Natur sei, sondern das Religiöse der Natur immer aufgesetzt wäre.⁴¹ Es dürfte klargeworden sein, dass der unscharfe oftmals beliebig verwendete Begriff des ‚Naturheiligen Ortes‘⁴² in der hier eingenommenen Perspektive ein Paradoxon darstellt. Der Begriff des ‚Heiligen Platzes‘ im Sinne Eliades ist durch die Präzisierung durch Colpe sowie die Bezugnahmen auf die Konstruiertheit jedes heiligen Platzes, wie sie schon Durkheim betonte, jedenfalls operabel geworden, und erlaubt es den Gegenstand der Untersuchung, die Hortfundplätze, nicht nur zu etikettieren, sondern schärfer in den Blick zu nehmen, als dies mit dem Konzept des ‚anderen Ortes‘ möglich ist.

Dadurch, dass an diesen Orten rituelle Handlungen vollzogen wurden, wurden sie aus der natürlich vorgegebenen Umwelt herausgenommen und über einen gewissen Zeitraum mit spezifischen, für die handelnde Gemeinschaft einleuchtenden Bedeutungen und Funktionen versehen. Die Platzwahl für diese rituellen Handlungen ist allerdings kein Zufall oder Willkür. Eliade spricht von Epiphanie,⁴³ Burkert nennt das Phänomen ‚Findung‘.⁴⁴ An diesen Orten offenbart sich dem *homo religiosus* das Heilige durch ein Zeichen. Jede Stätte hat ihre eigene Ätiologie in Form einer Hierophanie: Auf der Flucht nach Haran bettet Jakob seinen Kopf auf einen Stein. Im Schlaf offenbart sich ihm der Herr und verheißt ihm und seinen Nachkommen Gutes. Beim Aufwachen erkennt Jakob die Heiligkeit der Stätte. Und nun passiert etwas Interessantes: Jakob nimmt den Stein, richtet ihn auf „zu einem Steinmal und goss Öl oben darauf und nannte die Stätte Bethel.“⁴⁵ Während wir also ohne Überlieferung nie auf die Art der Epiphanie schließen können, müssen wir sie ausweislich des archäologisch nachweisbaren Kriteriums (das Steinmal) voraussetzen, und können den Platz als ‚heiligen Ort‘ charakterisieren – vorausgesetzt natürlich, wir können solche

Steinmäler anhand empirischer Kriterien als kultische Äußerungen ansprechen. Übrigens entspricht der ganze Vorgang strukturell der bereits mehrfach erwähnten Erzählung Hesiods. Der Unterschied besteht lediglich darin, dass der Platz Hesiods Begegnung mit den Muses der Schauplatz eines einmaligen Geschehens blieb. Er wurde sozusagen wieder profaniert. Bethel jedoch wurde ein regelrechtes Heiligtum und wuchs zu einem religiösen Zentrum heran. Eliade führt eine Reihe von Beispielen an,⁴⁶ in denen Gesellschaften ihren Kosmos durch das Setzen (= Deponieren) eines Pfahles als mystische Weltachse ordnen. Diese um die Stelle der Setzung zentrierte Welt ist real und unverrückbar, sie wird eine soziale Tatsache. Ebenso werden räumliche Grenzen in vormodernen Gesellschaften festgelegt.⁴⁷ Die Errichtung der oft unscheinbaren oder ephemeren Demarkationszeichen wird von legitimierenden Zeremonien begleitet. Burkert weist auf den engen Zusammenhang zwischen der Markierung politischer Grenzen und Religiösem hin.⁴⁸ Natürlich kann man die konkreten Inhalte und Ziele dieser Raumkonstruktionen auf das Problem der bronzezeitlichen Deponierungspraxis nicht direkt übertragen – bei den vielen Hortfundplätzen wird es sich nicht um *axes mundorum* oder Territorialmarken handeln. Die Auffindung eines Hortes an einem bestimmten Platz zeigt aber an, dass dieser zu einem bestimmten Zeitpunkt eine besondere Bedeutung innehatte, die analog zu dem Charakter der bronzezeitlichen Depots als Weihegaben im Religiösen zu suchen ist. Darüber hinaus jedoch fällt es schwer, solche Orte genauer zu charakterisieren. Denn die einmalige Auswahl eines bestimmten, in seiner Topographie beschreibbaren Platzes zur Niederlegung eines Hortes kann zumindest theoretisch aus vielerlei Gründen geschehen sein. Hinsichtlich der Deutung der Deponierungen als Votive, also als Abgeltungsoffer, könnte der Niederlegungsort beispielsweise die Stelle markieren, an der dem Votanten einst das Gute widerfahren ist, ebenso aber auch den Platz an dem das zu Weihende Gut ausgelobt wurde. Die Konjunkturen

41 Fartacek 2003, 173, Zitat Durkheim.

42 Vgl. beispielsweise Schauer 1996, der den ohnehin dort nicht näher definierte Terminus für eine so breite Palette bronzezeitlicher Erscheinungen angewendet, dass vollends unklar wird, was denn nun das ‚Naturheilige‘ eines bestimmten Platzes ausmacht, insbesondere wenn dieser beispielsweise in einer Höhenanlage liegt.

43 Eliade 1990, 26–28.

44 Colpe 1970, 32.

45 1 Mose 28, 10–22.

46 Eliade 1990, 33–35.

47 Zudem behandelt van Gennep 1999, 26–28 auch die Nutzung natürlicher Gelände- und Vegetationsmerkmale als Grenzen.

48 Burkert 1998, 200.

der Lagetypen haben jedoch gezeigt, dass das Fundbild nicht durch solch zufällige Ereignisse zustande kam.

Doch zunächst sei noch auf einen Spezialfall des ‚heiligen Ortes‘ eingegangen, nämlich das Heiligtum. Heiligtümer sind mit den heiligen Orten durch eine Reihe von Merkmalen verbunden, unterscheiden sich von diesen aber durch das zeitliche Element. Denn nur da, wo die sakrale Handlung, also das Opfer wiederholt stattfindet, kann von einem Heiligtum im eigentlichen Sinne gesprochen werden,⁴⁹ es sind Plätze an denen das besondere Ereignis des Ortes, die Epiphanie perpetuiert wird. Übertragen auf die Fundorte der Horte ist also hier das archäologisch nachprüfbar Kriterium die Konzentration von mehreren Horten an einem Platz, den Multidepotfundstellen. Diese sind für die Beurteilung des Phänomens von besonderer Bedeutung. Die wiederholte Deponierung an einem Ort verrät nämlich, dass nicht individueller Anlass der Grund für die Platzwahl gewesen sein kann, sondern dass der Stelle selbst eine Signifikanz zugeschrieben wurde, die sie deponierungswürdig machte. Diese Wiederholung des Opfers, die die Multidepotfundstellen von den anderen Hortfundorten abgrenzt, ist der Nachweis für ein Heiligtum. Die Möglichkeit, Multidepotfundstellen als Heiligtümer einzustufen, ist besonders interessant aufgrund des weitgehenden Fehlens architektonisch gestalteter Heiligtümer im bronzezeitlichen Mitteleuropa.⁵⁰ Multidepotfundstellen könnten eine ähnliche Funktion gehabt haben. In welchem Verhältnis aber stehen sie zu der überwiegenden Mehrheit der einzeln gefundenen Horte? Die Multidepotfundstellen sind ein vom Forschungsstand abhängiges Phänomen. Da die bei weitem überwiegende Mehrzahl an bronzezeitlichen Hortfunden Zufallsfunde sind, ist die Erscheinung der Multidepotfundstellen ebenfalls zufällig. Die Möglichkeit besteht also, dass es sich bei den Multidepotfundstellen nur scheinbar um ein seltenes Phänomen handelt, bedingt durch den größtenteils auf Zufällen gegründeten Quellenbestand. Der Anteil latenter Multidepotfundstellen unter den bekannten Fundorten kann weitaus höher sein, als uns das Fundbild suggeriert. Damit im Zusammenhang

steht die Tatsache, dass ihr Auftreten in unterschiedlichen Fundlandschaften an Phasen intensiver Deponierungstätigkeit gebunden ist. Ob die mehrfache Niederlegung von Horten an einem Platz die Regel gewesen ist, lässt sich zwar nicht belegen, aber eben auch nicht widerlegen. Bedingt durch die Quellenlage jedenfalls, stehen alle Hortfundorte in prekärer Nähe zu den Multidepotfundstellen.

Mit der Identifizierung der Hortfundplätze als ‚sakrale Orte‘ und derjenigen Fundstellen mit mehrfacher Deponierung als Heiligtümern, ist es nun möglich konkrete historische Beispiele für die Funktionen dieser Spezialfälle der Heterotopien auf die bronzezeitlichen Fundorte zu übertragen. Dabei sollte von denjenigen Plätzen ausgegangen werden, die ausweislich der Funde, nämlich den wiederholten Niederlegungen über einen längeren Zeitraum eine solche sakrale Bedeutung innehatten. Über Fundstellen einzelner Horte lässt sich naturgemäß wenig sagen: Sie mögen nur in dem Augenblick der Findung, dem die Deponierung folgte ‚heilig‘ oder eben ‚anders‘ gewesen sein.

Eine besonders vielversprechende Analogie sind die antiken griechischen Heiligtümer, da in ihnen auch die Votivpraxis das Geschehen bestimmt, und so ein hohes Maß an strukturellen Übereinstimmungen wahrscheinlich erscheint. Damit soll kein direkter innerer Zusammenhang zwischen den eisenzeitlichen griechischen Heiligtümern und der spezifischen Religion, deren architektonischer Niederschlag sie sind, und den bronzezeitlichen Horten des Arbeitsgebietes beziehungsweise Mitteleuropas postuliert werden, obwohl ein solcher immerhin möglich erscheint und auch gar nicht ausgeschlossen werden muss.⁵¹ Davon unberührt bleibt die Frage nach den Funktionen der Heiligtümer für die Gesellschaften, die sie betreiben. Im folgenden Abschnitt können nur einige wenige Aspekte dieses komplexen historischen Phänomens, das hier in seiner Gesamtheit gar nicht erfasst werden kann, herausgestellt werden. Allerdings können gerade diese Aspekte das hier verfolgte Thema erhellen.

49 Colpe 1970, 31.

50 Der Befund von Kötzschen in Sachsen-Anhalt ist in dieser Hinsicht ein Schlüsselbefund: In einer kleinen Kreisgrabenanlage mit zentraler Steinpackung und Zugang fand sich randlich ein

spätbronzezeitlicher Depotfund aus Lappenbeilen und Sichel. Sommerfeld 2004, 114–116.

51 Zwei Artikel zum Thema: Bouzek 2000, 345–355, sowie Hänsel 2000, 331–334.

Griechische Heiligtümer als kommunikative Foci

Die institutionalisierten Heiligtümer Griechenlands sind ein komplexes historisches Phänomen, welches insgesamt einem beträchtlichen Wandel durch die Zeit unterworfen ist, aber auch von Platz zu Platz ganz unterschiedliche Entwicklungen durchmacht⁵² und dies nicht nur architektonisch sondern auch hinsichtlich des betriebenen Kultes und der damit verbundenen Praktiken – die trotz derselben verehrten Gottheit in unterschiedlichen Plätzen sehr verschiedene Ausformungen hervorbringen.⁵³ Auch gibt es große Unterschiede zwischen den Einzugsgebieten. So finden sich alle Abstufungen von lokalen, ländlichen Heiligtümern, die kleinräumige Siedlungsnetzwerke repräsentieren, bis hin zu den großen panhellenischen Zentren wie etwa Olympia.⁵⁴ Dennoch gibt es auf einer strukturellen Ebene verbindende Merkmale. Marinatos betont, dass die großen, architektonisch aufwendigen Tempel und Architekturkomplexe, die die bedeutenden überregionalen Heiligtümer vor den kleinen, ländlich geprägten Stätten auszeichnen, „do(es) not represent a drastic change in the cult practice, but rather a decision to monumentalize“.⁵⁵ Ungeachtet des Maßstabes und des Einzugsgebietes der Stätten erfüllen diese jedoch ganz basale soziale Funktionen.

Heiligtümer sind zunächst Orte der Kommunikation: „Ein Heiligtum ist ein Platz an dem eine Person oder mehrere Leute erwarten, mit übernatürlichen Kräften oder Wesen in Kontakt zu treten“;⁵⁶ Medium dieses Dialogs sind schließlich die Votive. Tatsächlich sind die Heiligtümer aber auch Orte, wo die Menschen und die durch sie repräsentierten Gemeinschaften kommunizieren. De Polignac hat diese Funktionen behandelt und unterscheidet „mediation, competition and sovereignty“.⁵⁷ Der mediative, also der vermittelnde Aspekt wird nicht durch das Votivwesen betont, sondern durch das andere bestimmende Ritual griechischer religiöser Praktiken, das blutige Tier-

opfer. Während das Darbringen von Votiven von Anlässen und Gelegenheiten abhängt, ist die von festen Zeiten abhängende regelmäßige Wiederholung dieses Opfers die eigentliche zentrale Handlung im Heiligtum. Mit dem Opfer ist das gemeinschaftliche Kultmahl verbunden. Burkert betont, dass das Tieropfer das Festmahl nicht nur einschließt, sondern ganz wesentlich aus diesem bestünde.⁵⁸ Das gemeinsame Essen hat als kommensale Handlung natürlich ganz wesentliche identitätsstiftende Züge, indem es die Schmausenden miteinander verbindet. Gleichzeitig ist ein universaler Zug der gemeinsamen Mahlzeit die Betonung und Sichtbarmachung von Rangunterschieden zwischen den Teilnehmern, denn die Fleischverteilung spiegelt die gesellschaftliche Ordnung.⁵⁹ Ebenfalls der mediativen Funktion griechischer Heiligtümer zuzurechnen sind Feste, während derer sich Angehörige und Vertreter unterschiedlicher Gemeinschaften treffen konnten.⁶⁰ Nachbargemeinden konnten demnach dort Handelsvereinbarungen treffen, Allianz- und Heiratspolitik betreiben, und sich in Spielen messen. Ebenso wie die gemeinsame Mahlzeit ist das Fest einer der primären kommunikativen Mechanismen in vormodernen Gesellschaften,⁶¹ bei dem ökonomische, soziale und politische Prozesse ablaufen, und sich Gruppen und Einzelne ihrer Identität versichern beziehungsweise diese darstellen. Dass Fest und Kultmahl natürlich nicht rein mediativ-schlichtende Funktion hatten, ist klar, denn immer spielen bereits Aspekte des Wettbewerbs in diesen Institutionen eine Rolle. De Polignac betont, dass die rituellen Bankette und Zusammenkünfte nicht zwingend strenger formaler Organisation oder kontinuierlicher Kultpraxis bedürfen, und mit ihnen auch trotz schwachem archäologischem Niederschlag zu rechnen ist.⁶² Wenn die Mediation für die entsprechenden Aktivitäten in den Heiligtümern im Vordergrund stehen, dann hat das damit zu tun, dass andere Vorgänge an diesen Plätzen explizit kompetitiven Charakter hatten.

52 Walter 1990 etwa stellt das Heraion von Samos als Kultstätte von der Spätbronzezeit bis in römische und christliche Zeit dar.

53 Schumacher 1993 betont die Gemeinsamkeiten seiner Beispiele, die sich jedoch nur aus der historischen Überlieferung ergeben. Interessant ist die marginale Lage der von ihm gebrachten Beispiele.

54 De Polignac 1994, 5–7.

55 Marinatos 1993, 229.

56 Kilian-Dirlmeier 2002, 175.

57 De Polignac 1994.

58 Burkert 1998, 182.

59 Burkert 1998, 182 sowie Hansen 1994, 382.

60 Zum Folgenden: De Polignac 1994, 5–6.

61 Kohl 1993, 87–91; Assmann 1992, 56–59.

62 De Polignac 1994, 10.

Denn das Votivwesen, mit seiner Fülle an metallenen Weihgaben, kann als ritualisierter sozialer Wettbewerb zwischen den Weihenden verstanden werden.⁶³ Marinatos bringt dies pointiert zum Ausdruck: „Sanctuaries were a perfect arena for competition.“⁶⁴ In diesen Arenen konnten die Einsätze beziehungsweise die im Agon erbrachte Leistung durch die Aufstellung der kostbaren Dinge nicht nur Publizität gewinnen, darüber hinaus sorgte die dauerhafte Zurschaustellung der Weihungen Einzelner oder von Gemeinschaften – verbunden mit gruppenspezifischen Schatzhäusern – für eine memoriale Wirkung durch permanente Präsentation. Das geschah auf ganz unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen und Skalen mit wechselnden Konjunkturen in der Gestalt des Dargebrachten: So reicht das Spektrum über persönlichen Besitz „kleinere und kleinste Gaben frommer Verehrung“,⁶⁵ Schmuck, Nadeln, kleine Tiervotive, über die berühmten Dreifüße, durch deren Weihung die gesellschaftlichen Spitzen im neunten und achten Jahrhundert ostentativ Macht und Autorität symbolisch ausdrückten.⁶⁶ Die großen Waffenweihungen waren überwiegend Staatsweihungen, mit denen die Poleis anhand der Inschriften Siege verewigten⁶⁷ und propagierten,⁶⁸ so dass die Heiligtümer eine konkret politische Funktion gewinnen. Ohne Inschriften oder historische Überlieferung jedoch wäre es kaum möglich, zwischen Privatem und Öffentlichem zu unterscheiden, und ausweislich dieser Quellen zeigt sich, dass selbst das reiche Fundgut eines Zentralheiligtums wie Olympia nur noch den kümmerlichen Rest des einst Vorhandenen darstellt, da das weitaus meiste nicht als Fragment deponiert oder in die Wälle eingebracht wurde, sondern rezykliert,⁶⁹ also als Metallwert umverteilt und neuem Gebrauch zugeführt. Hier zeigt sich ein ganz ökonomischer Aspekt der metallenen Votive. Dass der Wettstreit zwischen Einzelnen und gesellschaftlichen und politischen Gruppen in den Heiligtümern seine Bühne hatte, wird auch durch die dort stattfindenden Spiele klar, und es ist kein Wunder, dass eine ganze Reihe von Staatsmännern zuvor siegreich an den Olympischen Spielen teilnahmen.⁷⁰ Dass also auch Politisches in den Heiligtümern verhandelt wurde,

bringt der Aspekt der *sovereignty* zum Ausdruck, der ausschließlich aufgrund der historischen Überlieferung identifiziert werden kann, und eine territorial-politische Eingrenzung der mediativen und kompetitiven Funktionen griechischer Heiligtümer darstellt.

Ein weiterer Aspekt, der in den griechischen Heiligtümern seinen räumlichen Fokus fand, war die Territorialität. Hiermit lassen sich kulturspezifische Entwicklungen innerhalb der griechischen Eisenzeit beleuchten und bestimmte Entwicklungen, die bestimmte Stätten von den anderen unterscheiden, verdeutlichen. Diese Funktion lässt sich also anhand ‚stummer‘ Quellen kaum sichtbar machen, und muss auch keine Universalie solcher Plätze darstellen.

Im Augenblick sei hinsichtlich der sozialen Funktionen von Heiligtümern festgehalten, dass das griechische Beispiel auf einer komparativen Ebene zeigt, dass es spezialisierte Orte gab, die anhand ihres Fundgutes – Opferfunde – identifiziert werden können. Die wesentlichen sozialen Funktionen dieser Orte liegen im kommunikativen Bereich und dienen der sozialen Reproduktion der sie unterhaltenden Gemeinschaften. Diese Reproduktion – im Gewand religiösen, ritualisierten Geschehens – oszilliert zwischen den Polen mediativ und kompetitiv. Darüber hinaus zeigt die Kontinuität dieser Orte einen memorialen Aspekt an, das Geschehen wird dadurch in die Zeit projiziert und unterstützt so die identitätsgebende Funktion.⁷¹ Es handelt sich um öffentliche Orte, da die wesentlichen Funktionen Publizität erfordern. Neben diesen universellen Aspekten gibt es weitere Spezifika. Die mediativ-kompetitiven Aspekte gehen natürlich bei entsprechender gesellschaftlicher Differenzierung und Komplexität der beteiligten Gemeinschaften ins Politische über. Ebenso speziell ist ein über die Generierung sozialen Kapitals hinausweisender ökonomischer Aspekt, nämlich die Redistribution von Teilen der Weihgaben.

Es ist möglich, dieses Modell ‚heiliger Plätze‘ und ihrer sozialen Funktionen auf den Befund der Deponierungsplätze bronzezeitlicher Hortfunde zu übertragen, dabei dürfte aber klar sein, dass direkte Parallelen sich

63 De Polignac 1994, II.

64 Marinatos 1993, 230.

65 Boetticher 1886, 190.

66 De Polignac 1994, II.

67 Hansen 1996, 265.

68 Marinatos 1993, 230.

69 Burkert 1998, 176.

70 Marinatos 1993, 231 nennt etwa Cylon, die Peisistratiden und Miltiades.

71 Assmann 1992, 59–63.

kaum dingfest machen lassen, und dass damit nur ein Teil der Hortfundorte verbunden werden kann. Dies liegt in erster Linie an der unvollständigen und unsystematischen archäologischen Erschließung der Fundorte. Wie gezeigt kann man nur da von regelrechten Heiligtümern sprechen, wo der Akt der Deponierung wiederholt stattfand. Übrigens ist eine architektonische Fassung nicht zwingend notwendig für die Funktionen,⁷² denn Temenos oder auch Altar sind bereits kulturspezifische Elemente der Gestaltung, und können für die mitteleuropäischen Fundorte zwar nicht belegt, aber auch nicht ausgeschlossen werden, ebenso zufällig und unklassifizierbar sind die Belege für weitere Aktivitäten um die Niederlegung, sowohl in räumlicher als auch in zeitlicher Dimension.

Beispiele für solche Orte von innerhalb und außerhalb des Arbeitsgebietes sind bereits im Kapitel zu den Aktivitäten vorgestellt worden, ebenso archäologische Befunde, die über die reine Niederlegung der Horte hinausweisen. In dieser Perspektive gewinnen die verschiedenen Befunde, Tierknochen, Scherben und Verfärbungen unterstützende Funktion für die Interpretation als öffentliche Orte, an denen neben der reinen Deponierung noch eine Fülle weiterer Aktivitäten ausgeübt wurden. Die ungenügende Erforschung der Depotfundplätze sollte in diesem Fall nicht als eine Begrenzung der Spezifikationsmöglichkeiten dieser Plätze gesehen werden, sondern als ein Umstand, der es zunächst einmal erlaubt solche Hypothesen an die entsprechenden Orte heranzutragen. Komplexe Fundorte wie Praha-Dejvice, der Plešivec auch der Mittelberg bei Nebra⁷³ oder die Eremitage zeigen auch deutlich, dass dort mehr vor sich ging, als das Vergraben von Metallensembles. Wenn hier der Begriff ‚Heiligtum‘ als Ter-

minus für solche Plätze vorgeschlagen wird, dann deshalb, weil er als Spezialfall des weiten Gewandes der Heterotypie spezifischere Aussagen zur Rolle solcher Plätze in der Bronzezeit Mitteleuropas ermöglicht, und weil die Horte selbst, ausweislich ihrer Identifikation als Weihegaben, den gesamten Komplex in einen religiösen Kontext stellen.

Daher wird hier vorgeschlagen, in den Deponierungsplätzen, wo sich entsprechende weitere Zeugnisse finden lassen, Plätze zu sehen, die ganz ähnliche soziale Funktionen wie die griechischen Heiligtümer hatten. Mit den Hortfundplätzen lässt sich also eine Klasse spezifischer, konstruierter Plätze innerhalb des durch Gesellschaften erschlossenen physischen Raumes fassen, der im bronzezeitlichen Mitteleuropa bisher kaum nachgewiesen war: Heiligtümer in ihrer speziellen sozialen Funktion als Foci sozialer Reproduktion der sich in ihnen repräsentierenden Gemeinschaften und der damit verbundenen rituellen Handlungen. Die konkrete Ausgestaltung dieser Plätze bleibt einstweilen durch mangelnde Grabungen noch verborgen, und der Ablauf sowie der mythologische Gehalt im Sinne bronzezeitlicher religiöser Narrative der dort vorgenommenen Aktivitäten wird wohl niemals zu erschließen sein.⁷⁴ Es kann auch nicht darum gehen, Inhalte bronzezeitlicher Religionsausübung zu benennen, sondern mit der Klassifikation bestimmter Niederlegungsplätze als Heiligtümer ein weiteres Element bronzezeitlicher Raumgestaltung namhaft machen zu können, das nun ebenfalls ganz regelhaft seinen Platz neben den bisher bekannten Ortstypen wie Siedlungen, Befestigungsanlagen und Gräberfeldern in den Siedlungslandschaften einnehmen kann.

72 Colpe 1970, 30 und 33.

73 Der Hort von Nebra etwa wurde auf dem auffälligen Mittelberg deponiert. Durch die sorgfältige Untersuchung konnten nicht nur ein offensichtlich auf den Deponierungsplatz des Hortes bezugnehmender eisenzeitlicher Ringwall festgestellt werden, sondern ebenso eine – einzeln deponierte? – mittelbronzezeitliche Zierscheibe von der Bergflanke, sowie ein weiterer etwa 150 Meter vom Bergfuß niedergelegter Hortfund. Leider war das spätbronzezeitliche Ensemble bereits durch Raubgräber gestört. Meller 2004, 35–44, besonders 39 Abb. 8.

74 Colpe 1970, 36. Das folgende Zitat von Boetticher über die Frühphase des Heiligtums von Olympia ist ausdrücklich nicht als weiteres Argument für das oben dargestellte Modell wiedergegeben, sondern als im besten Sinne des Wortes inspirierendes Bild. „Das Bild des ältesten Heiligthums, welches wir uns nun aus den

Funden der frühesten Epoche herzustellen vermögen, ist ein von dem späteren eines umfassenden, reich gegliederten Baucomplexes wesentlich verschiedenes: Ein einfach umfriedigter Hain schattiger Bäume, ungerügt gewachsen, wie die Natur ohne Beihilfe der Menschenhand ihn geschaffen: dazwischen Lichtungen mit rauchenden Altären, die auf einem Unterbau von rohen Feldsteinen aus den Knochenresten und der Asche der Opfertiere erwachsen; diese Stätte umstanden von großen ehernen Dreifüßen bedeckt mit unzähligen kleinen Weihegaben aus Bronze und Thon; in den Zweigen der Bäume an Schnüren und Bändern hangend mächtige Kessel und Becken, kleinere und kleinste Gaben frommer Verehrung, im Winde bewegt und an einander klingend wie die weissagenden Becken in den Eichen von Dodona.“ Boetticher 1886, 190.

Topographische Lage sakraler Plätze

Bei der vergleichenden Betrachtung der topographischen Lage der Deponierungsplätze hat sich erstens eine deutliche Struktur für die allgemeine Bevorzugung ganz bestimmter Lagetypen gezeigt, und zweitens – wesentlich zarter konturiert – für gewisse Konjunkturen innerhalb dieser Struktur in Zeit und Raum des Arbeitsgebietes. Diese Regelmäßigkeit ist im Rahmen dieses Kapitels insofern auffällig, als die heiligen Orte dadurch definiert werden, dass sich das Numen dem homo religiosus offenbart. Da es sich hierbei um Ereignisse handelt, wäre das erwartbare Ergebnis, dass die Plätze der Epiphanien, die wir anhand der Weihungen identifizieren können, keinerlei Regelmäßigkeiten hinsichtlich ihrer Topographie zeigen. Das Gegenteil ist der Fall. Auch hier liegt es nahe, die topographische Situation religiöser Stätten innerhalb eines geschlossenen Kultursystems zu überprüfen. De Polignac hat die griechischen Heiligtümer unter anderem anhand ihrer Lage innerhalb der antiken Infrastruktur beziehungsweise der politischen Topographie klassifiziert. Diese Klassifikation erklärt aber nicht die Entstehung von extraurbanen Heiligtümern an konkreten Orten, noch berücksichtigt sie die Topographie. Dies ist auch nicht notwendig, da bei Heiligtümern und sakralen Orten die Stätte durch die Epiphanie bestimmt wird. Wie die verschiedenen Plätze sich dann entwickelten, ob bescheidenes ländliches Heiligtum oder panhellenisches Zentrum, hing im Folgenden von der politischen Entwicklung, verkehrsgünstiger Lage und weiteren gesellschaftlichen Faktoren, wie etwa den Grenzen verschiedener Poleis ab. Dass die Entwicklung nicht nur der extraurbanen Heiligtümer, sondern auch jener, die sich innerhalb der Siedlung befanden, maßgeblich mit jener der betreibenden Polis verschränkt war,⁷⁵ ist besonders im Hinblick auf die Depotkonzentrationen von und um Höhensiedlungen interessant. Denn insbesondere in der Jungbronzezeit, den Phasen III und IV, nehmen im Arbeitsgebiet und darüber hinaus nicht nur die Höhensiedlungen sowohl in Anzahl als auch Größe deutlich zu, sondern auch die Deponierungstätigkeit in und an diesen Plätzen. Wenn wir mit ähnlichen Prozes-

sen rechnen können, dann wäre zu überlegen, ob nicht die durch die Deponierungstätigkeit angezeigte Eigenschaft als Heiligtum dem Entstehen der Siedlungen als kleinere und größere politische und ökonomische Zentren vorausgegangen war. Die bisherigen Befunde aus dem Arbeitsgebiet – und darüber hinaus – sprechen nicht dagegen, denn Deponierungs- und Siedlungstätigkeit sind meist relativ chronologisch parallel, und spielen sich in Zeiträumen ab, in denen eine solche Entwicklung durchaus hätte stattfinden können. Im bereits ausführlich dargelegten Fall des Plešivec fällt die enorme Niederlegungstätigkeit in die Phase III, die intensive Nutzung des Plateaus ausweislich der Keramik allerdings bereits in die Phase IV. Die Entwicklung eines Zentralortes aus einem Heiligtum scheint hier plausibel.

Die extramuralen Heiligtümer des antiken Griechenlands, deren Topographie hier als Vergleich von höchstem Interesse wäre, sind leider nicht systematisch in dieser Hinsicht erfasst. Durch die reichhaltig fließenden Quellen sind sie in anderer Hinsicht verortet. Die verschiedenen Untersuchungen betonen ihre Positionen relativ zur politischen Landkarte der griechischen Eisenzeit, und es wird deutlich, dass sie eine wesentliche Funktion als räumliche Extensionen politischer Identität der sie betreibenden Gemeinschaften erfüllten. Insofern dienten sie zur symbolischen Besetzung und Kontrolle der jeweiligen Chora, und waren, wie de Polignac es ausdrückt, mit der jeweiligen Polis durch eine symbolische Achse verbunden.⁷⁶ Auch waren sie häufig an territorialen Grenzen situiert. Das bedeutet auch, dass nicht immer ein unmittelbarer räumlicher Zusammenhang zwischen Polis und zugeordneten Heiligtümern bestand. Da wir keine ‚politische‘ Landkarte bronzezeitlicher Territorien besitzen, muss der Vergleich an dieser Stelle enden. Es ist aber zu vermuten, dass die konkrete Platzwahl der bronzezeitlichen Heiligtümer und Opferplätze in ebensolcher Weise von der antiken Infrastruktur beeinflusst wurde. Denn wenn beispielsweise Hügel und Kuppen bevorzugt zur Niederlegung gewählt wurden, dann mögen diese Faktoren, unabhängig von der Ätiologie solcher Orte, entscheidend dazu beeinflusst haben, warum dieser und nicht jener Berg gewählt, beziehungsweise ‚gefunden‘ wurde.

75 Schachter 1990, 9–10: „On the whole, and with few exceptions, sanctuaries became visible as such at the same time as the polis came on the scene, and the conclusion imposes itself that the appearance

of the former is indivisible from and contemporary with the emergence of the latter.“

76 De Polignac 1994, 13–15, insbesondere 14 Abb. 1.1.

Madeleine Jost hat die Verteilung der Heiligtümer in der Landschaft Arkadiens untersucht.⁷⁷ Ein geläufiger Lagetyp sind dort offensichtlich Bergheiligtümer⁷⁸ – die bevorzugte Platzwahl an Hügeln und Kuppen in einer ganz anderen kulturellen Situation lässt sich mit dem Befund für das Arbeitsgebiet parallelisieren. Dies umso mehr, da Jost auf eine besondere Auffälligkeit ihres Materials hinweist: „Arkadian mountain peaks seem to have been exceptionally well endowed with sanctuaries, which were generally established not at the very highest point, which is also the most windy and most inhospitable, but a little lower down on some more or less flat natural terrace or on a saddle.”⁷⁹ Dies entspricht, wie in der Diskussion der Lagetypen herausgestellt werden konnte, sehr deutlich der Situation der Deponierungsplätze an Kuppen und Hügeln, die auch den Gipfel der jeweiligen Dominante meiden. Jost begründet diese Eigenart implizit mit der Zugänglichkeit solcher Plätze. Da der identische Sachverhalt nicht mit einem inneren kulturellen Zusammenhang zwischen dem bronzezeitlichen Böhmen und der Eisenzeit Attikas erklärt werden kann, ergibt sich hier bereits ein wichtiger Hinweis auf eine mögliche Erklärung für die im Arbeitsgebiet festgestellten Lagetypen. Es scheint sich nicht so sehr um kulturelle Spezifika zu handeln, sondern – sofern man nicht die Position des *homo religiosus* einnehmen und von einer tatsächlichen, immanenten Heiligkeit von Kuppen, Bergen und Hügeln ausgehen möchte – um eine räumlich und zeitlich übergreifende wahrnehmungspsychologisch begründete Auswahl. Dazu passt auch die Beobachtung, dass das Phänomen zwar als Struktur sehr deutlich zutage tritt, aber nur schwach konjunkturellen Schwankungen unterliegt. Dies scheint auch für die arkadischen Heiligtümer zu gelten, denn, dass das Terrain eine Rolle bei der Platzwahl gespielt hat, gilt nicht nur für die ältesten Heiligtümer, sondern auch für Neugründungen des vierten Jahrhunderts.⁸⁰ Auch in Arkadien gibt es nicht nur Gipfelheiligtümer. Leider geht Jost nicht detailliert auf die Topographie weiterer Plätze ein. Ein interessanter Hinweis ergibt sich jedoch aus ihrer Diskussion der bestimmten Gottheiten geweihten

Heiligtümer und deren Lage. So kann Jost einen Zusammenhang zwischen Heiligtümern, die in überschwemmungsgefährdeten Ebenen im Osten ihres Arbeitsgebietes liegen und den mit Wasser und Feuchtigkeit assoziierten Gottheiten Artemis und Poseidon herstellen, solche seien dort besonders häufig zu finden. Aufgrund der Polivalenz der Gottheiten ist dies aber keine strenge Regel,⁸¹ wie das Beispiel des Gipfelheiligtums von Kombothekra zeigt, welches ebenfalls der Artemis Limnatis geweiht gewesen ist und daher doch eher in Gewässernähe zu erwarten gewesen wäre.⁸² Übertragen auf den Gegenstand dieser Untersuchung zeigt dies abermals, dass aus bestimmten Lagekriterien eines Platzes kein Rückschluss auf die Natur der kontaktierten beziehungsweise kontaktierenden Entitäten oder Kräfte möglich ist, so wie aus der Gestalt der Weihegaben selbst auch nicht. Diesen Umstand betont Colpe auch aus theoretischer Perspektive.⁸³ Wichtig an den erwähnten Heiligtümern in Arkadien ist aber die ableitbare, wenn auch nicht zu quantifizierende Feststellung, dass auch in diesem Fall heilige Plätze mit einem deutlichen Bezug zu Feuchtigkeit und Wasser vorhanden sind.

Für die Heiligtümer der griechischen Antike zeigen sich also schemenhaft ähnliche Lagekriterien in Bezug auf die Topographie wie für die Deponierungsplätze der bronzezeitlichen Depotfunde. Das griechische Beispiel wurde aufgrund der bereits bestehenden Untersuchungen zu bronzezeitlichen Horten und der antiken Weihepraxis in Griechenland gewählt. Anhand des Vergleichs zeigt sich, dass die Kriterien der Platzwahl offensichtlich kulturübergreifend vorhanden sind und nur teilweise durch eine soziale Praxis konjunkturell beeinflusst werden.

Daher soll im Folgenden ein weiteres Beispiel für die Topographie sakraler Orte vorgestellt werden, das ebenfalls keine kulturellen Verbindungen zum Böhmen des zweiten Jahrtausends v. Chr. hat. G. Fartacek hat unter dem Aspekt der kognitiven Konstruktion die islamischen Pilgerstätten in der syrischen Peripherie systematisch untersucht, was seine Studie für das hier verfolgte Thema in hohem Maße relevant macht.⁸⁴ Die große

77 Zum Folgenden: Jost 1994.

78 Jost 1994, 218–219 und besonders Abb. 9.1.

79 Jost 1994, 218.

80 Jost 1994, 219 und 225–226.

81 Jost 1994, 220.

82 Freundlicher Hinweis S. Hansen. Zur Lage des Heiligtums: Sinn 1981, 30–33.

83 Colpe 1970, 36.

84 Fartacek 2003. Den Hinweis auf diese Arbeit verdanke ich D. Neumann, dem ich dafür sehr herzlich danke.

zeitliche und räumliche Entfernung des Phänomens spielt wie oben dargelegt keine Rolle im strukturellen Vergleich, der Konnex ergibt sich aus der dargelegten Eigenschaft der Hortfundstellen als sakrale Plätze beziehungsweise Heiligtümer. Auch Pilgerstätten sind sakrale Plätze im Sinne der oben angewandten Definition, und natürlich sind sie auch andere Orte.

Die von Fartacek in den Blick genommenen Pilgerstätten liegen außerhalb urbaner Zentren und sind Gegenstand rezenter religiöser Praxis.⁸⁵ Dabei unterscheiden sie sich im Einzelnen ganz erheblich voneinander, was ihre Ausgestaltung, die dort vorgenommenen Handlungen, ihre jeweilige Ätiologie, kurz, ihre Biographien als heilige Plätze betrifft. Anhand von 20 Fallstudien erarbeitet Fartacek eine Reihe von Merkmalen, die konstituierend für heilige Plätze sind. Einige davon sind kulturspezifisch, beziehungsweise offensichtlich ein Kennzeichen islamischer Pilgerstätten. In diesem Zusammenhang lassen sie sich aber unter verschiedenen Manifestationen des bereits besprochenen Merkmals der Hierophanie und der damit verbundenen ätiologischen Legitimation des Ortes zusammenfassen.⁸⁶ Ein weiteres Merkmal der entsprechenden Plätze ist ihre Funktion als kommunikative Zentren,⁸⁷ und zwar auf einer sozialen Ebene zwischen den Gläubigen und auf einer religiösen, nämlich zu Gott oder einem Vermittler zu Gott. Hier ist an die kommunikative Rolle der bereits besprochenen antiken Heiligtümer zu erinnern, wobei hier ein Merkmal vorzuliegen scheint, das sich auf die bronzezeitlichen Plätze übertragen lässt. In den gleichen Bereich gehört die Feststellung, dass ein heiliger Ort eine Mindestanzahl an Personen in sich bergen muss, die ihn als solchen anerkennen: Der Platz muss also für die „religiöse Praxis relevant und gesellschaftlich anerkannt sein.“⁸⁸ Es muss sich demnach um Plätze mit einer gewissen Öffentlichkeit handeln. Auch dies konnte schon anhand der Befunde für Depotfundstellen dargelegt werden. Abgesehen davon, dass dies die bisherigen Aussagen über die Depotfundstellen

unterstützt, erhöhen diese strukturellen Parallelen die Vergleichbarkeit der beiden Phänomene. Das ist wichtig hinsichtlich der Tatsache, dass die Topographie der syrischen Pilgerstätten eine entscheidende Rolle bei ihrer Konstruktion spielt, und von Fartacek systematisch untersucht wurde. Dadurch konnte er eine Theorie der Topographie sakraler Plätze entwickeln. Auffallend ist, dass es sich immer um topographisch hervorgehobene Plätze handelt,⁸⁹ und zwar nicht nur aus etischer Perspektive sondern auch aus emischer: Diese Eigenschaft wurde von den Informanten als notwendig genannt. Gleichzeitig betonten sie jedoch, dass eine auffällige Topographie aus sich heraus einen solchen Platz nicht automatisch zu einem heiligen mache. Das häufigste Merkmal ist die Lage an oder auf einem Berg oder Hügel: Die Hälfte der erfassten Stätten weist diese Eigenschaft auf. Dabei richtet sich dieses Merkmal nach dem Relief der Umgebung, das bedeutet, dass in ebenem Gelände auch wenige Meter hohe Erhebungen ausreichen. Entscheidend ist eine wahrnehmungspsychologische Eigenschaft, nämlich der sinnlich wahrnehmbare, topographische Kontrast, den ein solcher Hügel oder Berg zu seiner Umgebung aufweist.⁹⁰ Ebenfalls häufig sind Bäume – und zwar immer besonders große beziehungsweise bizarr gewachsene – sowie Quellen, Höhlen und Ruinen.⁹¹ Erratische Felsgebilde tauchen ebenfalls häufig in direktem räumlichen Zusammenhang mit den Pilgerstätten auf. In der Regel sind es mehrere topographische Auffälligkeiten, die mit den entsprechenden Stätten assoziiert sind. Sind diese auch unterschiedlich und räumlich getrennt, werden sie durch eine eigene Platzätiologie miteinander verbunden,⁹² so dass jedes Element auf einer ‚mytho-logischen‘ Ebene sinnvoll mit den anderen in einen Bezug gesetzt wird. In dem Sinne spiegeln die einzelnen Merkmale eines Platzes die einzelnen Elemente der dazugehörigen Ätiologie wider. So entsteht an diesen sakralen Plätzen das, was Fartacek treffend als ‚kognitives Konstrukt‘ bezeichnet. Topographisch

85 Fartacek 2003, 21–22.

86 Dazu gehören Legenden, die sich auf heilige Personen beziehen, die Anwesenheit der Seele einer solchen Person und die Segenskraft Gottes an diesen Plätzen (Fartacek 2003, 150).

87 Fartacek 2003, 206–207.

88 Fartacek 2003, 151.

89 Fartacek 2003, 153 Tab. 1.

90 Fartacek 2003, 154–155.

91 Fartacek ordnet diese zu Recht den ‚naturgegebenen‘ Eigenschaften zu, waren sie doch schon bei der ‚Findung‘ der Plätze vorhanden.

Umgekehrt sind alle diese ‚natürlichen‘ Merkmale in gewisser Weise kulturbedingt, da sie aus dem vorhandenen, ungesonderten Kontinuum des Reliefs ausgewählt und mit Bedeutung versehen wurden, siehe Fartacek 2003, 152 mit Anm. 84.

92 Fartacek 2003, 163 Graphik 1.

handelt es sich also um keine absteckbare Fläche im physikalischen Raum, sondern um einen relationalen, konstruierten Raum, der sowohl aus physischen, sinnlich wahrnehmbaren Merkmalen besteht, sowie den damit verbundenen immateriellen Bedeutungen, die die weltlichen Elemente zueinander in Bezug setzen. Die topographischen Besonderheiten dieser Orte machen sie zunächst überhaupt erst als eigene Plätze wahrnehmbar, nur dadurch können sie aus dem Kontinuum der Topographie abgetrennt und mit immateriellen Bedeutungen versehen, können überhaupt erst konstruiert werden. Demnach haben sakrale Plätze also einen dualen Charakter: Es sind Orte, an denen die materielle und die immaterielle Welt sich überschneiden. Mit anderen Worten: Es handelt sich um Grenzzonen.⁹³ In einer Verräumlichung der sozialen Universalie der Passageriten von Genneps hat E. Leach bestimmte Eigenschaften solcher Grenzen herausgestellt.⁹⁴ Analog zu den Passageriten sind solche Grenzen in räumlicher Hinsicht keine linearen, raumlosen Markierungen, wie sie etwa auf einer politischen Landkarte zu finden sind, sondern Zonen mit einer gewissen räumlichen Ausdehnung, die sich aus dem Überschneidungsbereich zweier Räume ergeben.⁹⁵ Bei den Passageriten ist dies der gefährdete Übergangszustand zwischen zwei sicheren sozialen Kategorien, der eben durch eine kulturübergreifende Ritualisierung dieses Vorgangs gesichert wird. Die überschneidenden Zustände beziehungsweise Zonen sind jede(r) für sich „normal, zeitlich, klarumrissen, zentral und profan, die räumlichen und zeitlichen Markierungen jedoch, die die Grenzen bilden, sind nichtnormal, mehrdeutig, am Rande und heilig“.⁹⁶ Diese Eigenschaft als Grenzzone, als liminaler Raum betrifft auch die reale Topographie sakraler Stätten, denn an solchen Grenzzonen konzentrieren sich die rituellen Aktivitäten der Menschen.⁹⁷ Auf der Ebene der Wahrnehmbarkeit entspricht diesem metaphysischen Grenzbereich ein topographischer. Daher werden für sakrale Plätze nicht nur auffällige Orte gewählt, sondern insgesamt Stellen, wo die Kontinuität der Landschaft unterbrochen wird. Damit erklärt sich die Regelmäßigkeit der Topogra-

phien, die Fartacek für die syrischen Pilgerstätten feststellen konnte, nämlich dass es unabhängig vom Einzelfall solche Plätze sind, die einen landschaftlichen Kontrast deutlich hervortreten lassen, sei es durch die erhöhte Lage auf einem Berg, sei es durch das Vorhandensein einer Quelle oder eines Baumes, sei es durch einen Bruch im Relief. Die Frage allerdings, warum der ganz spezifische Platz, warum dieser und nicht jener Hügel für eine konkrete sakrale Stätte gewählt wurde, lässt sich ohne Kenntnis der damit verbundenen Ätiologie natürlich niemals beantworten. Um zu zeigen, dass es sich tatsächlich um einen kulturübergreifenden Mechanismus handelt, sei ein weiteres Beispiel genannt. In Senecas *Epistulae morales ad Lucilium*, die in den 60er Jahren des ersten Jh. n. Chr. entstanden, geht er an einer Stelle explizit auf die natürlichen Eigenschaften sakraler Plätze ein:

Wenn Du einen Hain zu Gesicht bekommst, der reich an alten Bäumen ist, die die gewohnte Höhe überragen und der den Anblick des Himmels durch die Dichte der einen Zweige, die die anderen verdecken, nimmt, wird jener hohe Wuchs, die Abgeschiedenheit des Platzes und die Bewunderung des Schattens, der im Freien häufig und so lückenlos ist, Dir den Glauben an ein göttliches Wesen vermitteln. Wenn irgendeine Höhle tief drinnen mit ausgehöhlten Felsen den Berg schwebend erscheinen lässt, nicht von Hand gemacht, sondern durch natürliche Vorgänge zu solch einer Weise ausgehöhlt, wird sie Deine Seele durch eine unsichere Ahnung an ein göttliches Wesen erschüttern. Wir verehren die Quellen großer Flüsse; das unerwartete Hervorbrechen eines gewaltigen Flusses aus der verborgenen Tiefe bewirkt Altäre; man verehrt die Quellen warmer Wasser, und einige Seen hat entweder die schattige Umgebung oder die unermessliche Tiefe geheiligt.⁹⁸

Aus dieser Textstelle geht deutlich hervor, dass der antike Autor hier nicht aus der Perspektive des homo religiosus schreibt. Hier werden die natürlich vorgegebenen Merkmale der jeweiligen Plätze und nicht übernatürliche Mächte oder ein den Orten per se innewohnendes irgendwie vorgestelltes Heiliges

93 Fartacek 2003, 159.

94 Zum Folgenden: Leach 1978, 45–49 sowie 101–104.

95 Leach 1978, 48 Abb. 4: Man stelle sich den Schnittbereich zweier sich teilweise überlappender Kreise vor.

96 Leach 1978, 48.

97 Fartacek 2003, 156.

98 Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, Buch IV, Brief XLI (3). Den Hinweis auf das Zitat verdanke ich Dr. Andreas Effland.

als Auslöser religiöser Vorstellungen bzw. Verhalten genannt. Die auffälligen Eigenschaften sind es, die „Altäre bewirken“ und diese Vorstellungen erst aufkommen lassen. Der Text aus der römischen Kaiserzeit beschreibt somit jene auf der sinnlichen Wahrnehmung begründete Struktur der Platzwahl, die Fartacek für syrische Pilgerheiligtümer herausgestellt und analysiert hat. Auch die Lagebezüge der arkadischen Heiligtümer, die Jost beschrieben hat, deuten in diese Richtung.

Mit diesem Modell lassen sich viele der im vorangehenden Kapitel festgestellten Eigenschaften der bronzezeitlichen Depotfundstellen in Deckung bringen. Dazu gehören das zunächst widersprüchlich erscheinende Phänomen einer starken Struktur, die sich in der Bevorzugung nur ganz bestimmter landschaftlicher Bereiche äußert, aber gleichzeitig nur schwachen konjunkturellen Schwankungen unterworfen ist, sowie die Beobachtung, dass diese Struktur sich auch im interkulturellen Vergleich zeigt: Dies ist ein Hinweis auf eine wahrnehmungspsychologische Auswahl dieser Plätze für rituelle Aktivitäten. Tatsächlich erklärt sich gerade diese robuste Struktur der repetitiven Bevorzugung bestimmter Lagen mit einem ‚Sättigungseffekt‘: Es sind die räumlichen Diskontinuitäten im Relief, die in der ebenfalls keinen kulturellen Schwankungen unterworfen sinnlichen Wahrnehmung der Menschen zu diesem Fundbild geführt haben. Daher sind es auch konkret solche Plätze, wo sich Kontraste und Grenzen im Relief manifestieren. Inwiefern beispielsweise die Gewässernähe explizit für die Auswahl der Deponierungsplätze eine Rolle gespielt hat, ist nicht eruierbar. Wichtiger erscheint mir, dass die Fundorte an den Terrassenkanten, den Hängen und auch an der Übergangszone zu den eigentlichen Niederungen an natürlichen Grenzen liegen. Entsprechend dem Charakter der sakralen Plätze als Orte, an denen sich das Heilige dem *homo religiosus* offenbart, muss also auch keine verbindliche, mit bestimmten Lagetypen verbundene Vorstellung existiert haben. Aus dieser Perspektive wurden die Orte nicht ausgewählt, sondern ‚gefunden‘: In diesem Sinne sind Orte mit natürlichen Grenzen rituell provokant. Mit diesen Überlegungen zum ‚Was?‘ und ‚Warum?‘ der Deponierungsplätze können der Auswahlprozess und die Bedeutung der Fundstellen hinreichend modelliert werden. Demnach sind die Fundorte relational bestimmte, konstruierte Räume, deren

Lage implizit so gewählt wurde, dass die Topographie diese Abtrennung aus dem Kontinuum der Landschaft erleichtert beziehungsweise unterstützt. Ebenso wurden Orte gewählt, welche die grundlegende Grenzsymbolik rituellen Geschehens topographisch erfahrbar machen. Diese Eigenschaften lassen sich nicht aus einem bronzezeitlichen Kontext erklären, vielmehr deuten die strukturellen Übereinstimmungen mit zeitlich und räumlich getrennten Phänomenen an, dass es sich um kulturelle Universalien handelt, die in der menschlichen Perzeption begründet liegen. Insofern trägt die Untersuchung der Fundorte bronzezeitlicher Hortfunde auch zum Verständnis religiösen Verhaltens in einer allgemeinen Perspektive bei.