

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Authors: Egelhaaf-Gaiser, Ulrike / Rüpke, Jörg
Title: "Orte des Erscheinens – Orte des Verbergens: Höhlen in Kult und Theologie"

Published in: Orbis Terrarum: Internationale Zeitschrift für historische Geographie der Alten Welt
Stuttgart: Franz Steiner Verlag

Volume: 6
Year: 2000
Pages: 155 - 176
ISSN: 1385-285X

The article is used with permission of [Franz Steiner Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Ulrike Egelhaaf-Gaiser/Jörg Rüpke

Orte des Erscheinens – Orte des Verbergens. Höhlen in Kult und Theologie*

1 Methodische Vorbemerkungen

Die Religionsgeographie gehört zu den spannendsten Teildisziplinen der Religionswissenschaft: Der Mensch ist ein räumliches Wesen, das seine Zeit zur Bewegung nutzt; menschliche Kultur gestaltet Umwelt auch im topographischen Sinne und findet ihrerseits in naturräumlichen Gegebenheiten Grenzen und Herausforderungen ihrer Gestaltungsmöglichkeiten. Als ein Symbolsystem, das gerade an den Grenzen der Alltagswelt – zeitlich, räumlich, sozial – Orientierungsfunktionen wahrnimmt, thematisiert Religion auch Raum und gestaltet ihn. Die Medien dieser Gestaltung können unterschiedlich sein: Rituale, von der kleinräumigen Prozession bis zur großräumigen Wallfahrt; architektonische Zeichen (Kultmale, Grenzsteine, Stadt- oder Höhenheiligtümer); Qualifizierung (Tabuierung, Aufwertung) von Raum in mündlichen und schriftlichen Texten.¹

Die Religionsgeographie ist keine Fortsetzung der Religionsphänomenologie unter neuem Namen. Die klassische Fragestellung der Religionsphänomenologie, die – unter zunehmender Entfernung von der Phänomenologie als einer philosophischen Erkenntnistheorie – von Gelehrten wie GEERARDUS VAN DER LEEUW, GUSTAV MENSCHING und schließlich MIRCEA ELIADE als eine universale Religionstypologie entwickelt wurde, war – in räumlicher Hinsicht – die Frage nach ‚heiligen Stätten‘.² In der Typologie solcher ‚epiphanen‘ Orte, Orte, an denen das Heilige ‚sich zeigt‘, erfreute sich die Figur des Mittelpunktes oder der Mittelachse der Welt besonderer

* Für Anregungen danken wir Frau VERA SAUER und Herrn ECKART OLSHAUSEN, Stuttgart, sowie ULRIKE RÜPKE, Erfurt.

¹ Eine kurze Einführung in die Religionsgeographie bietet K. HOHEISEL: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 1, 1988, 108–120, s. v. Religionsgeographie; s. a. M. BÜTTNER u. a. (Hg.): Grundfragen der Religionsgeographie. Mit Fallstudien zum Pilgertourismus (Geographia Religionum 1). Berlin 1985 und M. BÜTTNER u. a. (Hg.): Religion und Siedlungsraum (Geographia Religionum 2). Berlin 1986. Zur Frage nach Formen der Wahrnehmung und religiösen Thematisierung von Raum zumal in vormodernen Gesellschaften s. R. GEHLEN: Welt und Ordnung. Zur soziokulturellen Konstruktion von Raum in frühen Gesellschaften. Marburg 1995.

² So auch noch der Titel eines rezenten Sammelbandes, der sich in der Einleitung nicht sehr überzeugend von der phänomenologischen Position abzusetzen versucht (U. TWRUSCHKA: Heilige Schriften. Eine Einführung. Darmstadt 1999).

Beliebtheit und ließ sich leicht an nahezu jedem beliebigen markanten Punkte im Raum identifizieren. ELIADE etwa klassifiziert:

Die Architektur-Symbolik des Mittelpunkts kann folgendermaßen formuliert werden: a) der heilige Berg – wo sich Himmel und Erde begegnen – befindet sich im Mittelpunkt der Welt; b) jeder Tempel oder Palast – und in der Folge jede heilige Stadt oder königliche Residenz – ist ein ‚heiliger Berg‘ und wird so zu einem Mittelpunkt; c) die heilige Stadt oder der heilige Tempel ist *axis mundi* und wird daher als Treffpunkt von Himmel, Erde und Hölle angesehen.³

Diese Klassifikation ist nicht nur wegen ihrer mangelnden Trennschärfe und ihrer Tendenz, ihren Geltungsbereich Schritt für Schritt ohne klare Kriterien auszuweiten, zu kritisieren. Ihr grundlegender Fehler besteht darin, daß der fundamentale Begriff ‚heilig‘ keine weiteren Qualifikationen zuläßt und zunehmend ahistorisch wird. Er ermöglicht weder, die Strittigkeit von ‚heiligen‘ Orten unter den verschiedenen Nutzern – und Pluralität von Religionen in einem Territorium ist wohl der Regelfall – des knappen Gutes Raum zu thematisieren, noch, die ganz unterschiedlichen Funktionen ‚heiliger‘ Orte zu beschreiben.⁴ Der folgende Beitrag versteht sich daher nicht als phänomenologischen Überblick über Höhlen als heilige Orte, sondern will gerade zeigen, wie unterschiedlich Höhlen in den verschiedensten Religionen als Kultorte genutzt wurden und welche verschiedenen Funktionen Höhlen in der Praxis und Reflexion, in Kult und Theologie religiöser Traditionen gehabt haben. Der Titel verweist auf die Komplexität der symbolischen Deutung des einen Phänomens Höhle. Er verweist in der Verweigerung eines einzelnen umfassenden Begriffs darauf, daß wir verschiedene historische religiöse Zeichen- oder Symbolsysteme beschreiben, nicht in Konkurrenz zu bestehenden historischen Religionen ein neues Symbolsystem konstruieren möchten, in dessen Synthese die religionsgeschichtlichen Unterschiede hinein ‚aufgehoben‘ werden: Diese Figur der ‚Überbietung‘ und eigener Religionsstiftung charakterisiert gerade die phänomenologische Richtung der Religionswissenschaft.

Höhlen gibt es – fast – überall. Interessant scheint uns daher gerade die Vielfalt der kulturellen Ausprägungen eines so elementaren Motivs zu sein, die sich in der eigenen, oft aber besser in räumlich und zeitlich entfernten Kulturen aufzeigen läßt. Will man den Gründen für eine solche Vielfalt nachgehen, reicht es nicht, eine möglichst umfangreiche Sammlung von Beispielen anzulegen. Jede einzelne Verwendung muß im Zusammenhang der jeweiligen religiösen Tradition, ja im Zusammenhang der jeweiligen Kultur betrachtet werden. Ein bestimmtes Motiv, seine Funktion

³ M. ELIADE: Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr [Paris 1949, dt. 1953, rev. 1966]. Frankfurt a. M. 1949, 25.

⁴ Siehe als Beispiele für die Aufarbeitung der Funktionsvielfalt antiker Kultstätten J. E. STAMBAUGH: The Functions of Roman Temples, in: ANRW II.16,1, 1978, 554–608. C. AMPOLO: The Economics of the Sanctuaries in Southern Italy and Sicily, in: T. LINDERS/B. ALROTH (Hg.): Economics of Cult in the Ancient Greek World. Proceedings of the Uppsala Symposium 1990 (Acta Universitatis Upsaliensis: Boreas 21). Uppsala 1992, 25–28; N. MARINATOS/R. HÄGG: Greek Sanctuaries. New Approaches. London 1993.

kann in unterschiedlichen Gesellschaften identisch sein, weil es wandernde Gruppen, Händler oder Missionare von dort nach hier transportiert haben. Andererseits können unterschiedliche politische, soziale oder kulturelle Muster dafür verantwortlich sein, daß dasselbe Motiv, etwa die Höhle, in benachbarten Gesellschaften oder Religionen ganz unterschiedlich interpretiert und verwendet wird. Methodisch möchten wir daher auf einen ersten Überblick über das Material eine detaillierte Untersuchung zweier Höhlenmodelle folgen lassen.

2 Materialüberblick und -eingrenzung

Das religionsgeschichtliche Material ist vielfältig und reicht in die frühesten Stufen potentieller menschlicher Religiosität zurück. Die eiszeitliche Höhlenmalerei führt in drastischer Weise vor, daß bereits Kulturen, deren soziale Organisation und technische Fähigkeiten als primitiv klassifiziert werden, komplexe Symbolsysteme besaßen und auf künstlerisch beeindruckendem Niveau darzustellen vermochten. Für das Thema ‚Höhle‘ ist das Material allerdings unergiebig, nicht nur, weil die Deutung der Malereien problematisch ist und alle Antworten höchspekulativ bleiben.⁵ Entscheidend ist vielmehr: In einer Kultur, in der Höhlen vielerlei Zwecken, nicht zuletzt dem wenigstens vorübergehenden Wohnen dienen, besitzt die Ausübung von Kult in einer Höhle ganz andere Assoziationen als in einer Kultur, für die Höhlen wilde Natur und allenfalls Aufenthaltsort von unzivilisierten, kulturlosen Barbaren sind.

Der Wert eines Symbols, oder anders formuliert: der in den vielfältig ausgelösten Assoziationen eines beliebigen Objekts bestehende, über seine praktische Verwendung hinausgehende ‚Mehrwert‘, ist keine naturgegebene, keine inhärente Eigenschaft dieses Objekts. Auch diese Assoziationen, diese Bedeutungen stellen ein kulturelles Produkt dar, hängen von dem Umgang mit diesem Objekt im Alltag, im Wirtschaftsleben, in der Wissenschaft ab. Die Aussagekraft des einzelnen Gegenstandes ergibt sich dabei ganz wesentlich aus dem Vorrat an Symbolen, aus dem kulturellen Kontext insgesamt. Der Ethnologe VICTOR TURNER hat das mit dem Begriff des *positional meaning* bezeichnet, also mit „relationaler Bedeutung“. ⁶ Wenn, wie zum Beispiel in Teilen Kappadokiens, alle ‚Häuser‘ in den Fels hinein gebaut sind, aus Höhlen bestehen, besitzt die Existenz von ‚Kulthöhlen‘ in so einer Gegend kein großes Interesse. Für die paläolithischen Höhlen muß hinzugefügt werden, daß die lange Zeit populäre Theorie, bronzzeitliche und antike (eisenzeitliche) Höhlenkulte verdankten sich der steinzeitlichen Nutzung dieser Höhlen als Wohnräume,⁷ keine schlagende Bestätigung durch die Archäologie gefunden hat. Eine der berühmtesten kretischen Höhlenkul-

⁵ Zur religionsgeschichtlichen Deutung paläolithischer Befunde s. zuletzt I. WUNN: Bärenkult in urgeschichtlicher Zeit. Zur religiösen Deutung mittelpaläolithischer Bärenfossilien, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 7, 1999, 3–23.

⁶ Siehe V. TURNER: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Aus dem Engl. von SYLVIA M. SCHOMBURG-SCHIERFF [engl. ⁹1982] (Theorie und Gesellschaft 10). Frankfurt a. M. 1989.

⁷ S. etwa D. MACRITCHIE: in: J. HASTINGS (Hg.): Encyclopedia of Religion and Ethics 3, 1910, 266–270, s. v. Caves.

te, die Zeushöhle auf dem Ida, liegt in einer Höhe, die etwa sieben Monate im Jahr durch den Schnee den Zugang unterbindet: Das kann nicht einmal eine Sommerresidenz gewesen sein.⁸ Die Umdeutung von Wohnräumen in Kulträume durch eine spätere, kulturell entwickeltere Zeit klingt sehr nach der Theorie des griechischen Religionskritikers Euhemeros, der den Götterkult aus der Verehrung großer Menschen entstanden sah.⁹ Sie wird auch durch die Funde von Höhlenmalereien selbst widerlegt, die in abgelegenen, sicher nicht bewohnten Höhlenteilen entdeckt wurden.

Mit den frühen Hochkulturen erweitert sich das Spektrum schnell: Höhlen- oder Felstempel kennen so weit auseinanderliegende Kulturen wie die indische und die ägyptische etwa mit dem prominenten Tempel von Abu Simbel. Jede Interpretation der Entscheidung, diesen Tempel in den Fels hineinzubauen, darf den Befund nicht übersehen, daß der prinzipielle Aufbau dieses Tempels demjenigen von ‚Freiluft‘-Anlagen wie etwa in Luxor entspricht: Von innen her gesehen schreitet man aus der kleinen Zelle des Allerheiligsten, in der die Kultstatue stand, durch größer werdende Räume und Tore sowie durch eine große Säulenhalle zu dem als monumentale Fassade gestalteten Eingangstor.¹⁰

Die vorschnelle Interpretation, die aus freien eigenen Assoziationen gewonnen wird, läßt sich an einem weiteren Beispiel aus Ägypten, nun den Felsgräbern von Assuan, *ad absurdum* führen: Natürlich kehrt der Tote, der in Höhlen, in Felsgräbern bestattet wird, in den Schoß der Erde zurück, aus der mütterlichen Bauchhöhle in die Höhle der Mutter Erde; der Tote ist schon halb in der Unterwelt, er ist im Dunkeln, abgeschieden von der Welt der Lebenden mit fest verschlossenem Eingang, sonst unsichtbar. Trifft das die Assoziationen eines Zeitgenossen? Auch der Totentempel der ägyptischen Königin Hatschepsut (im neuen Reich, zu Beginn des 15. Jahrhunderts v. Chr.) in Deir-el-Bahari ist formal ein Felstempel, in dessen Kern wiederum eine kleine Felshöhle steht. Die weitläufig, auf mehreren Terrassen an die Felswand heranführende Anlage läßt aber die eben unterstellten Deutungen kaum aufkommen. Dieselbe Kultur errichtete für ihre toten Pharaonen lange Zeit Pyramiden, in deren Zentrum sich zwar ebenfalls eine – wenn man so will – höhlenartige Grabkammer befand, deren Erscheinungsbild aber sicher eine Reihe der vorhin geäußerten Assoziationen nicht mehr nahelegt: Unsichtbarkeit und Unterwelt fallen spontan nicht mehr ein. Ein solcher Wechsel in der Formenwahl, sei es synchron auf unterschiedlichen sozialen Ebenen, sei es diachron in der Architekturgeschichte, findet sich häufiger; auch

⁸ Zu der im wesentlichen nachminoischen Geschichte des Zeuskults in der Ida-Höhle s. M. P. NILSSON: *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion* (Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund 9). Lund ²1950, 64ff. 458; R. F. WILLETTS: *Cretan Cults and Festivals*. London 1962, 241–3; W. BURKERT: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Die Religionen der Menschheit 15). Stuttgart 1977, 91 (zu den Mysterien: 392f. 418f.).

⁹ R. J. MÜLLER: Überlegungen zur *Ἱερά Ἀναγραφή* des Euhemeros von Messene, in: *Hermes* 121, 1993, 276–300.

¹⁰ Zu ägyptischen Tempelanlagen allgemein R. GUNDLACH/M. ROCHHOLZ (Hg.): *Ägyptische Tempel. Struktur, Funktion und Programm* (Hildesheimer ägyptologische Beiträge 37). Hildesheim 1994.

die etruskische Grabarchitektur kennt eine Entwicklung von oberirdischen Kuppelgräbern zu unterirdischen Grabkammern.¹¹ Eine einheitliche Idee kann durchaus in sehr unterschiedlichen Formen Gestalt annehmen.

Ein Blick in die christliche Architekturgeschichte lehrt Vorsicht vor zu oberflächlichen Assoziationen in die andere Richtung. Die Ausbildung der romanischen Hallenkrypta nimmt ihren Ursprung keinesfalls von Kulthöhlen, die dann mit einer Kirche überbaut wurden, sondern entwickelt sich aus der zunächst ‚höhlenfreien‘ Beziehung von Heiligen- beziehungsweise Märtyrergrab und darüber errichtetem Altar. Es ist die Heiligenverehrung, die den direkteren, nicht allein durch die liturgische Gedächtnisfeier hergestellten Kontakt mit dem Toten sucht und so einen begehbaren Zugang zu dem unter dem Altar und Chorraum gelegenen Grab, der *memoria*, fordert. Der unterirdische Umgang entwickelt sich schließlich als Grablege von Bischöfen oder Klosterangehörigen zu einer den gesamten Chorraum unterkellernden Zweitkirche.¹²

Der Totenkult liefert noch einen weiteren Gesichtspunkt, der für die religiöse Nutzung von Höhlen und ihre Interpretation große Bedeutung besitzt. Wenn sich die Erforschung der frühchristlichen Friedhöfe auf die Katakomben konzentriert, liegen auch hier ideologische Interpretationen nahe bis hin zu dem Bild, daß die unter ständiger Verfolgungsangst lebende römische Gemeinde sich auch mit ihren lebenden Mitgliedern ganz in den Katakomben ansiedelt. Auch hier gewinnt man ein rechtes Maß nur, wenn man über die Probleme der Archäologie in einer kontinuierlich besiedelten Großstadt nachdenkt und das Spektrum der Alternativen betrachtet.¹³

Wenn man nicht an die Leichenabfuhr und Massengräber der besitzlosen Unterschicht denkt, stellt eine Bestattung in einer – pietätlos formuliert – nur mit einer dünnen Steinplatte verschlossenen Schublade in einer ins leichte Tuffgestein gehauenen Höhlung eine recht billige Art der Bestattung dar. Zwar gingen die Christen nicht so weit wie andere Zeitgenossen, die ihr Grab durch Verbrennung auf Urnengröße reduzieren konnten und somit taubenschlagartige Anlagen (*columbaria*) ermöglichten. Aber daß in der theologisch keineswegs unterbelichteten Oberschicht auch teurere

¹¹ Siehe S. STEINGRÄBER: Etrurien. Städte, Heiligtümer, Nekropolen. München 1981, 28–36 zur Entwicklung der Sepulkralarchitektur, 419ff. zu Cervetri, 353ff. zu Norchia und Castel d'Asso.

¹² G. BINDING: Lexikon des Mittelalters 5, 1991, 1554–56, s. v. Krypta. 1991; s. a. A. ANGENENDT: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 1997, 432f.

¹³ Eine gute Einführung in die Problematik der Katakomben bietet A. FERRUA: Katakomben. Unbekannte Bilder des frühen Christentums unter der Via Latina. Mit einer Einführung von BRUNO NARDINI. Übers. von HELGA MEIGHÖRNER-ROMEI [ital. 1990]. Stuttgart 1991; einen Überblick über Geschichte und Bestand der stadtrömischen Katakomben P. PERGOLA: Le catacombe romane (Catalogo a cura di PALMIRA MARIA BARBINI. 2nda rist. [1998]). Roma 1999. Zu den Katakomben in der Tradition früherer, bisweilen aufwendiger Hypogäen und Felsgräber (seit dem 4./3. Jahrhundert v. Chr.) s. H. VON HESBERG: Römische Grabbauten. Darmstadt 1992, 76–93.

Lösungen Anklang fanden, zeigen die vielen frühchristlichen Sarkophage mit ihren ebenso tiefsinnigen wie teuren Bildprogrammen.¹⁴

Der angeführte ökonomische Aspekt darf nicht außer Acht gelassen werden, wenn man an die vielen Mönchs- und Einsiedlerhöhlen, die Höhlenklöster im afrikanischen, asiatischen und europäischen Raum denkt. Ganz schlicht formuliert: Für jemanden, der nichts hat und explizit nichts oder so wenig wie möglich für sich aufbieten möchte, bieten sich Höhlen als Unterkunft (wo es sie gibt) geradezu an. Der symbolische Mehrwert der Höhle liegt hier nicht in ihrer positiven Qualität als Nähe zur Natur, Eindringen in die Unterwelt und dadurch gegebener Konfrontation mit deren Dämonen. Vielmehr liegt er im Negativen, in der Verweigerung des normalen Wohnkomforts, in der Verweigerung der durch die normalen Wohnformen gegebenen Lebensgemeinschaft.¹⁵

Das gilt selbst noch dort, wo sich die Troglodyten, die Höhlenbewohner, als Abtei – wie etwa im französischen St. Romaine auf einer einsamen Hügelspitze an der Rhône – konstituieren. Der traditionelle Formenkanon wird hier auch im Ausbau des Fels beibehalten, die mehrschiffige Kirche markiert Vorhalle und Chorraum deutlich. Das zeigt, daß die Höhle Mittel, nicht Zweck ist. Ein so extremer Rückzug, ja geradezu eine Tarnung kann ihre Motivation auch aus der politischen Situation gewinnen. Für Kreta etwa, eine mit natürlichen Höhlen reich ausgestattete Insel, läßt sich zeigen, daß eine Vielzahl der Höhlenklöster und Höhlenkirchen der venezianisch-katholischen und türkischen Besatzung, der muslimischen Zeit also, entstammen.¹⁶ Es handelt sich hier also zum größten Teil um Rückzugsphänomene.¹⁷ Wir möchten an dieser Stelle die bloße Reihung von Formen und Motiven religiöser Nutzung von Höhlen abbrechen. Die bisherigen Beispiele haben vor allem gezeigt, wie häufig die Höhle ein bloß zufälliges, leicht ersetzbares Element in ihrer religiösen Nutzung darstellt, wie vielfältig die Gründe sein können, die zu dieser Nutzung führen. Daher soll nun, im Mittelteil dieser Arbeit, die Analyse von zwei Fällen treten, in denen für die Wahl der Höhle als Kultraum explizit Gründe angegeben werden, die Symbolhaftigkeit also nicht einfach im Nachhinein unterstellt wird. Für die möglichst genaue Kontrolle der Umgebungsbedingungen, die in einem guten Experiment notwendig ist, erweist es sich als vorteilhaft, daß es sich in beiden Fällen um künstliche Höhlen handelt.

3 Auf die Höhle kommt es an

Die gewählten Beispiele entstammen dem antiken Mittelmeerraum, haben aber zumindest im zweiten Fall ihre Spuren bis nach Nordmitteleuropa hinein hinterlassen.

¹⁴ Zu den römischen Sarkophagen G. KOCH: Sarkophage der römischen Kaiserzeit. Darmstadt 1993.

¹⁵ Siehe etwa P. BROWN: *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* [dt. Die Keuschheit der Engel. München 1991] (Lectures on the History of Religions N. S. 13). New York 1988, 210ff.

¹⁶ Siehe P. FAURE: *Fonctions des cavernes crétoises* (École française d'Athènes: Travaux et mémoires 14). Paris 1964, 246f.

¹⁷ Siehe FAURE (wie Anm. 16) 199ff.

Es handelt sich zum einen um Unterweltsorakel, zum anderen um die Höhlen des Mithraskults. In beiden Fällen muß man sich vor Augen führen, daß der sakralarchitektonische ‚Normalfall‘ der hochaufragende, säulenumstandene, durch ein Podium noch weiter hervorgehobene Tempel mit Cella ist, der sich in Exemplaren wie dem Artemision von Ephesus in den Kanon der ‚Weltwunder‘ einreihete: formschöne Kultbauten mit aufwendiger Außenansicht, bestehend aus wohlproportionierten Säulen, Reliefsen und plastischem Schmuck im Giebel und auf dem Dach. Nicht ökonomische Zwänge, auch das muß vorweg gesagt werden, haben in den im folgenden besprochenen Fällen zur Abweichung geführt. Beide betroffenen Gruppen – jedenfalls läßt sich das sicher für die Priesterschaften sagen – stellten keine gesellschaftlichen Randgruppen dar, sondern entstammten eher den gehobenen oder gar höchsten Schichten.¹⁸ Von Verfolgungsdruck, Sich-Verbergen kann keine Rede sein.

3.1 Unterweltsorakel: Cumae und Ephyra

Für das erste Beispiel ist zunächst ein ganz großer Sprung in die Vergangenheit zu tun, in die mythische Chronologie. Der trojanische Krieg ist beendet, Troja zerstört. Gerettet hat sich mit einer nennenswerten Schar allein Aeneas, der sich nach einer langen Irrfahrt anschickt, in Latium zu landen und Rom zu gründen. Es ist diese Fahrt nach dem Untergang Trojas, die Vergil in seiner *Aeneis* beschreibt, dem Epos, das in kürzester Zeit zum autoritativen Gründungsmythos Roms wurde. In der Mitte des Werkes, kurz vor der Landung in Latium, sucht der Führer Aeneas ein Orakel auf, um Gewißheit über das weitere Schicksal zu erlangen:

Aber Aeneas, der fromme, besucht des waltenden Phoebus
Burg auf der Höh' und die Riesenkluft, der grausen Sibylle
einsam verborgenen Sitz. Ihr hauchte der Seher von Delos
ahnenden Geist und Verstand in das Herz und enthüllt ihr die Zukunft.¹⁹

Wenige Verse später wird die Stätte der Sibylle und sie selbst näher beschrieben:

Ausgehaun ist die Wand des euboischen Felsens zur Höhle,
wo man durch hundert geräumige Gänge und Tore hineingeht,
hundertfältig bricht auch hervor der Spruch der Sibylle.
Eben betrat man die Schwelle, da sprach sie: „Fordre das Schicksal
jetzt! Denn der Gott, o siehe, der Gott!“ - Und als sie am Eingang
solches gesagt, da wandeln sich plötzlich Mienen und Farbe,
flatternd löst sich das Haar, keucht schwerer die Brust, und im Wahnsinn
schwillt schon wilder das Herz; und höher scheint sie zu wachsen,
Irdisches tönt nicht ihr Mund, da die Kraft des nahenden Gottes
sie mit dem Hauche berührt ... „Du säumst mit Gebet und Gelüben“,
sprach sie, „o Troer Aeneas, du säumst? Nicht eher erschließen
Dir sich donnererdröhnend die mächtigen Schlünde des Hauses.“²⁰

¹⁸ Zur sozialen Struktur des Mithraskultes s. M. CLAUSS: *Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes* (HABES 10). Stuttgart 1992.

¹⁹ Verg. Aen. 6,9–12 (Übersetzung von WILHELM PLANKL).

²⁰ Verg. Aen. 6,42–53.

So interessant das wäre: Nicht als Zeugnis inspirierter Mantik soll dieser Text dienen. Als historischer Bericht scheidet er gleichfalls aus. Ein funktionierendes griechisches Sibyllenorakel in der kampanischen Stadt Cumae, am Nordrand des Golfs von Neapel, läßt sich aus den anderen literarischen Quellen nicht belegen.²¹ Die römische Tradition berichtet von einer Übernahme sibyllinischer Bücher von einer Cumanischen Sibylle in der Königszeit; diese wurden in Rom verwahrt und von einer römischen Priesterschaft ausgelegt – damit war ein lebendiges Orakel kaum zu vereinbaren. Dennoch ist der Vergilsche Text kein bloßes Produkt dichterischer Phantasie: Die Topographie ist erstaunlich präzise.²² Man darf durchaus annehmen, daß der über einhundertdreißig Meter lange Gang mit seinem im oberen Teil trapezförmigen Querschnitt schon zu Vergils Zeit – wie sicher später im 4. nachchristlichen Jahrhundert – als Sibyllenstätte vorgestellt wurde, in der Aeneas die Weissagungen der Sibylle empfing und die Anleitung zum Gang in die Unterwelt. Die ganze Gegend, hochvulkanischer Untergrund mit Schwefelquellen und Austritt von Schwefeldämpfen, die Phlegräischen Felder, verleihen dem nahen Averner See Plausibilität als Eingang in die Unterwelt. Der Abstieg zu den Toten ist Aeneas' eigentliches Anliegen, die Höhle der Sibylle nicht unmittelbarer Eingang, aber doch Schlüssel dazu.

Weder der archäologische Befund noch der Text Vergils erlauben, die kultischen Realitäten auch nur annähernd zu rekonstruieren. Diese Gelegenheit eröffnet sich aber im chronologischen und geographischen Schritt zurück zu den griechischen Quellen Vergils, zur Odyssee-Dichtung Homers und ihrem kultischem Substrat.

Bei Homer, dem Vorbild Vergils für die Totenbefragung, bleibt die Rahmenhandlung zurück. Die *Nekyia*, der Besuch in der Unterwelt, konzentriert sich auf das Opfer des Odysseus, das mit dem Blut die Toten an die Opfergrube hervorlockt.

Ich aber zog indessen mein scharfes Schwert vom Schenkel,
warf eine Grube dann aus, eine Elle in Länge und Breite,
schüttete rund um sie eine Spende für alle die Toten.
Diese bestand zuerst aus Honiggemisch, dann aus süßem
Wein und drittens aus Wasser; zum Schluß noch streute ich Weißmehl.
Oft dann fiel ich aufs Knie vor den kraftlosen Häuptern der Toten,
sagte, ich werde die beste Kuh, die noch niemals getragen,
opfern im Hause, das Feuer ernähren mit edelsten Gaben,
wenn ich nach Ithaka käme. Teiresias würde ich ferner,
ihm nur allein, das vortrefflichste schwarze Schaf meines Kleinviehs
opfern. Dann rief ich die Völker der Toten mit Bitten und Beten,
packte die Tiere und schnitt ihnen über der Grube den Hals ab.

²¹ S. E. KIRSTEN: Südtalienkunde 1. Campanien und seine Nachbarlandschaften. Mit Beiträgen von FRITZ HAMM, HANS RIEMANN. Heidelberg 1975, 143-6; dort auch zur Anlage.

²² Die historische Topographie und die Deutungsgeschichte ist umfassend aufgearbeitet bei E. STÄRK: Kampanien als geistige Landschaft. Interpretationen zum antiken Bild des Golfs von Neapel (Zetemata 88). München 1995; s. a. E. STÄRK: Antrum Sibyllae Cumanae und Campi Elysii. Zwei vergilische Lokale in den Phlegräischen Feldern (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 75,3). Leipzig 1998.

Dunkel dampfend rann da ihr Blut. Aus dem Düster indessen kamen in Scharen die Seelen der lang gestorbenen Toten.²³

Dieser Text bleibt nicht isoliert. Die topographischen Details im vorangegangenen Teil der Homerischen Dichtung erlauben eine exakte Lokalisierung der Handlung. Sie führen auf das Totenorakel am Acheron, nahe Ephyra und dem Zufluß des Korykos, an der nordgriechischen Westküste also. Hier nun erlaubt der archäologische Befund, die rituellen Details der Orakelbefragung näher zu bestimmen; der Text wiederum hilft, den Höhepunkt des Rituals anschaulich zu machen, und er verleiht den Vorstellungen, die dem zu Grunde lagen, klare Züge.²⁴

Bei der im nachstehenden Plan näher vorgestellten Stätte handelt es sich um eine ausgedehnte, geschlossene Kultanlage, die die oder den Fragenden einer komplexen Prozedur zu unterziehen half. Sie ist heute teilweise durch eine Kirche überbaut; in der Antike – die frühesten Bauten führen in das 6. vorchristliche Jahrhundert zurück – war die gesamte Anlage möglicherweise mit Erde überschüttet und stellte sich so als Hügel dar. Der Großteil der heute sichtbaren Anlage stammt aus dem späten 4. oder frühen 3. Jahrhundert v. Chr., westliche Anbauten mit Personalunterkünften vom Ende des 3. Jahrhunderts. Wer sich des Orakels bedienen wollte, betrat die Anlage an der mit dem Pfeil markierten Stelle. Er kam in einen Vorhof, hinter dem die Priesterräume lagen (8) – vermutlich, wie man auch im folgenden immer wieder hinzusetzen müßte. Hier könnte eine erste Instruktion und eine Klärung des finanziellen Rahmens (Bestimmung der Opfergaben oder ähnliches) stattgefunden haben. Der Weg setzte sich dann durch den Korridor nach rechts fort (1). Die an ihm liegenden Räume, mit einem Bad (2) in der Mitte, deuten auf einen längeren vorbereitenden Aufenthalt der Fragesteller hin. Sicherlich diente er der psychischen Vorbereitung des Fragenden; es darf aber nicht vergessen werden, daß zur Erteilung eines aufwendigen individuellen und befriedigenden Orakels auch die beteiligten Priester eine Fülle von Informationen über den Frager, aus seinem eigenen Mund und Verhalten, zusammenbekommen mußten.

Sobald die Vorbereitungen abgeschlossen waren, trat der Fragende in einen langen Gang ein (3). Hier wurden erste, vorbereitende Schafopfer dargebracht. Dann begann der eigentliche Eintritt in den Kern des Heiligtums. Der Weg durchlief in völliger Dunkelheit einen verwirrenden, labyrinthartigen Gang (4). Erst wenn dieser durchschritten und so die Orientierung gründlich durcheinandergebracht worden war,²⁵ gelangte man in den zentralen Raum des Heiligtums (5). Hier wurden die entscheidenden Opfer, wurde die Speisung der Toten fällig, vielleicht in der von Homer angegebenen Zusammensetzung: Honigspuren, zumindest, wurden gefunden.

²³ Od. 11,24–37 (in der Übersetzung von ANTON WEIHER).

²⁴ Zur Anlage s. S. DAKARIS: Das Totenorakel am Acheron, in: E. MELAS (Hg.): Tempel und Stätten der Götter Griechenlands. Ein Begleiter zu den antiken Kultzentren der Griechen. Köln 1970, 157–164 und (mit zahlreichen Abbildungen) S. DAKARIS: The Nekyomanteion of the Acheron. Athen 1993.

²⁵ So zuletzt gegenüber anderen Deutungen auch wieder H. LAUTER: Die Architektur des Hellenismus. Darmstadt 1986, 184. 230f.

Eine mit einer Öffnung versehene Bodenplatte erlaubte, die Opfer tatsächlich der Unterwelt zukommen zu lassen. Und damit sind wir beim Kernpunkt der Anlage. Direkt unterhalb des Zentralraumes befand sich ein großer, sehr sorgfältig gemauerter Raum (5b) von etwa fünfzehn Metern Länge, drei Metern Breite und sechs Metern Höhe. Metallfunde deuten darauf hin, daß es einen Aufzug gab, mit dem der Fragende durch die Öffnung im Raum 5 in den treppenlosen Unterweltsdom gefahren werden konnte²⁶ und dort mit der Stimme eines auf einem Eckpodium stehenden Priesters, der die Toten vertrat, konfrontiert wurde, in völliger Dunkelheit, vielleicht von Lichteffekten und Dämpfen begleitet.

Es ist zwar spannend, aber letztlich wenig ertragreich, über die weiteren Details dieses Abstiegs, dieser Katabasis, zu spekulieren. Wir können uns aber den Bezug der Dichtung auf die soeben beschriebene Anlage beziehungsweise die Vorgängerbauten zunutze machen. Odysseus befragt in Ephyra nicht beliebige Tote, sondern Bekannte, Freunde, Verwandte. Wir wissen aus Herodot, daß dies allgemein für unser Orakel galt.²⁷ Verfremdet durch Dunkelheit und den Schall des großen Raumes konnten die Priester diese Personen auftreten lassen, konnten sich die Fragenden diese Personen vorstellen. Die Bilder, die im Fragenden weniger durch weitere mechanische Manipulationen als vielmehr durch gezielte Einschränkung und Stimulation der sinnlichen Wahrnehmung freigesetzt wurden, beruhten in jedem Fall auf dem kulturell vorgeformten Bilderschatz der Unterweltsreise.²⁸ Odysseus stellt ihn vor. Keramik, Kleinplastik und Reliefs, zeitgenössische Malereien, die die Topographie und Bewohner der Unterwelt darstellen, bringen diese Bilderwelt noch näher.²⁹

In Wandmalereien in einem spätrepublikanischen römischen Haus am Esquilin hat sich eine Folge von Illustrationen zur Odyssee erhalten, die auch Odysseus' Gang in die Unterwelt zeigen.³⁰ Die entsprechende Szene zeigt links das Schiff, mit dem Odysseus und seine Gefährten auf dem Okeanos bis kurz vor den Eingang der Unterwelt gefahren sind, um dem letzten Stück des Stroms noch zu Fuß zu folgen.³¹ Während Odysseus im Text nun mit seinem Opfer die Toten heranlockt, löst der

²⁶ Siehe DAKARIS 1993 (wie Anm. 24) 22 und Abb. 11f. Die Deutung von D. BAATZ: Hellenistische Katapulte aus Ephyra (Epirus), in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Athen* 97, 1982, 211–233, sowie DERS.: Wehrhaftes Wohnen, in: *Antike Welt* 30, 1999, 151–155 als Bestandteile eines Katapults ist sowohl chronologisch problematisch – es wäre das erste derartige Gerät, das in Griechenland nachzuweisen ist – wie funktional unwahrscheinlich: BAATZ selbst muß die römische Eroberungsphase bemühen, um eine zeitweilige Installation zu motivieren.

²⁷ Siehe Herod. 5,92; vgl. Lukian, *Menippos*.

²⁸ S. allgemein auch C. COLPE: *RAC* 15, 1991, 1015–23, s. v. Höllenfahrt.

²⁹ Zu bildlichen Darstellungen von Odysseus in der Unterwelt (rotfigurige Keramik des 5. Jahrhunderts v. Chr. bis zu Reliefs und Silberbechern des 1. Jahrhunderts n. Chr.) s. B. ANDREAE: *Odysseus. Mythos und Erinnerung*. Mainz 1999, 269–288; zur gleichfalls von griechischen Einflüssen geprägten Unterweltsszenerie mit Odysseus, Teiresias, Agamemnon und Aias sowie verschiedenen Straftätern in der Tomba dell'Orco in Tarquinia (4. Jahrhundert v. Chr.) ebd., 135–141.

³⁰ Zu den Fresken insgesamt ebd. 242–257; zum Unterweltsgang Abb. 86 und 250f. 284f.

³¹ *Od.* 11,13. 20–22.

Maler das Problem der genauen Markierung des Unterwelteingangs mit einem Felsbogen, den man als Höhleneingang interpretieren muß. In der Bildmitte begegnet der Irrfahrer seinen wichtigsten Gesprächspartnern unter den bleichen Schatten. In der rechten Außenzone, durch das Architekturelement eines Pilasters deutlich getrennt, erblickt der Betrachter die berühmtesten Sünder, derer Odysseus erst am Ende seiner *Nekyia* ansichtig wird: den Riesen Tityos,³² darüber, auf einem nach rechts hinten ansteigenden Berg, den ewigen Jäger Orion und darunter Sisyphos, der seine Aufgabe nie vollenden wird, einen großen Stein die schiefe Ebene ganz hinaufzurollen,³³ schließlich die Danaiden, die Töchter des Danaos, die wegen des Mordes an ihren Gatten dazu verdammt sind, in ein bodenloses Gefäß Wasser zu schöpfen. Sie erscheinen in der Homerischen Schilderung noch nicht, sondern lassen sich erst in der nachhomerischen Tradition des 4. Jahrhunderts v. Chr. greifen. Die Systematik der Sünden und Strafen füllt sich langsam.³⁴

Der Rückweg der Fragenden beim Totenorakel deckt sich zunächst mit dem Hinweg, jedenfalls was das Labyrinth betrifft. Der lange dunkle innere Korridor wurde aber nicht ganz durchschritten, sondern seitlich in den ganz im Osten liegenden Schlauch (6) verlassen. Durch den nordöstlichen Eckraum (7), also auf einem anderen Wege als bei der Ankunft, verließ der des Orakels teilhaftig Gewordene die Anlage wieder.

³² Od. 11,575-81.

³³ S. Od. 11,582-600. 572-5 (Orion).

³⁴ Vgl. die Schilderung des Unterweltsgemäldes Polygnots bei Paus. 10,31,9. 11 und die sog. ‚Daunische Unterweltskeramik‘ des 4. Jahrhunderts v. Chr. Solche Strafphantasien bleiben nicht auf die antike Mythologie beschränkt: Die Höhle der Unterwelt wird zum Gefängnis und – benannt nach der nordischen Unterweltsgöttin Hel – zur Hölle. Christliche Bußsystematik und das Aufkommen der Lehre vom Fegfeuer bereichert das Jenseitsbild beträchtlich (zum gesellschaftlichen Ort des Sündendiskurses auch schon in der Antike A. BENDLIN: Sünde, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 5. Stuttgart 2001 (im Druck)).

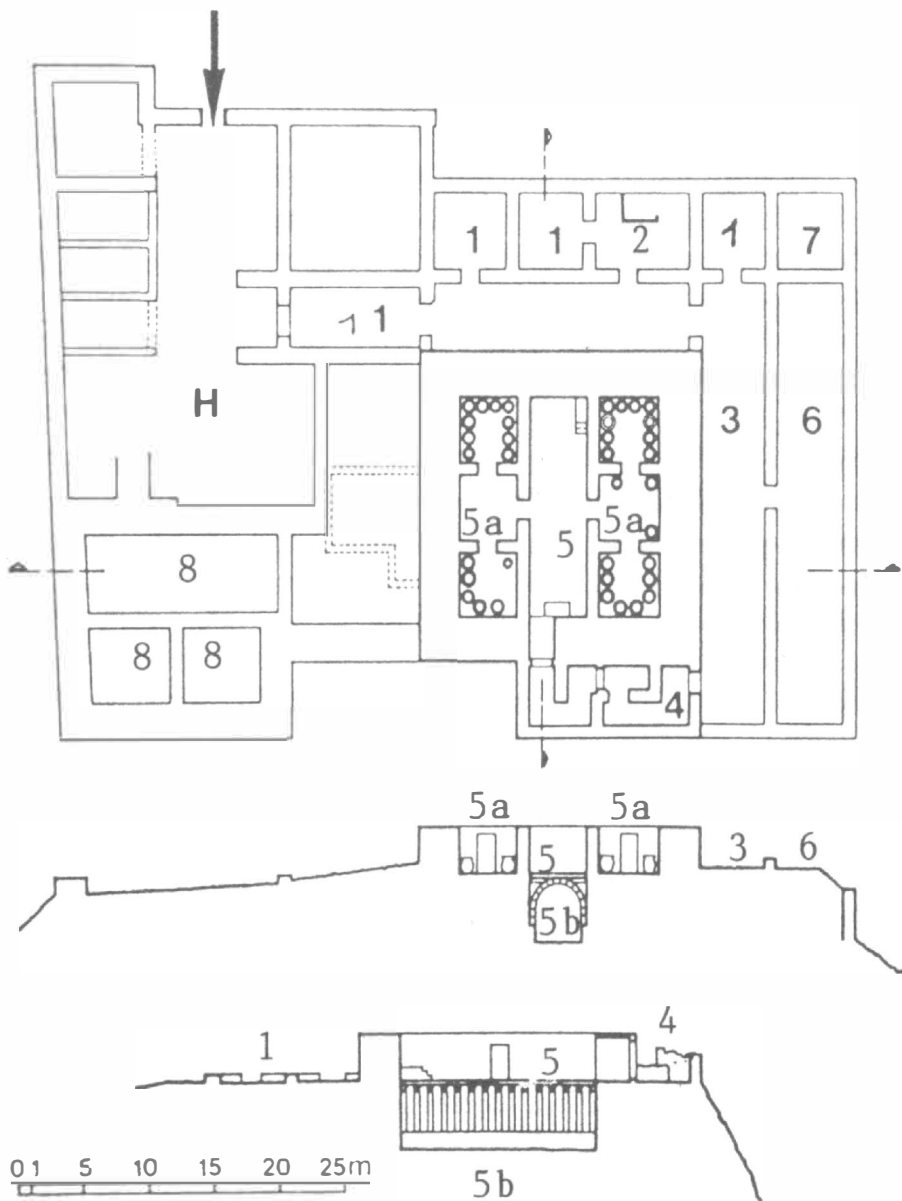


Abb. 1: Das Totenorakel am Acheron: Grundriß und Schnitt (DAKARIS (wie Anm. 24) 162, Abb. 19)

H Heiliger Bezirk

1 Dunkler Gang und angelagerte Zimmer

2 Bad

3 Gang, in dem Schafe geopfert wurden

4 Labyrinthischer Gang

5 Hauptsaal und Opferstätte

5a Angelagerte Magazinräume

5b Unterirdischer, überwölbter Zentralraum; Orakelstätte

6 Äußerer Gang mit östlicher Pforte

7 Zimmer zur Reinigung

8 Aufenthaltsräume des Kultpersonals

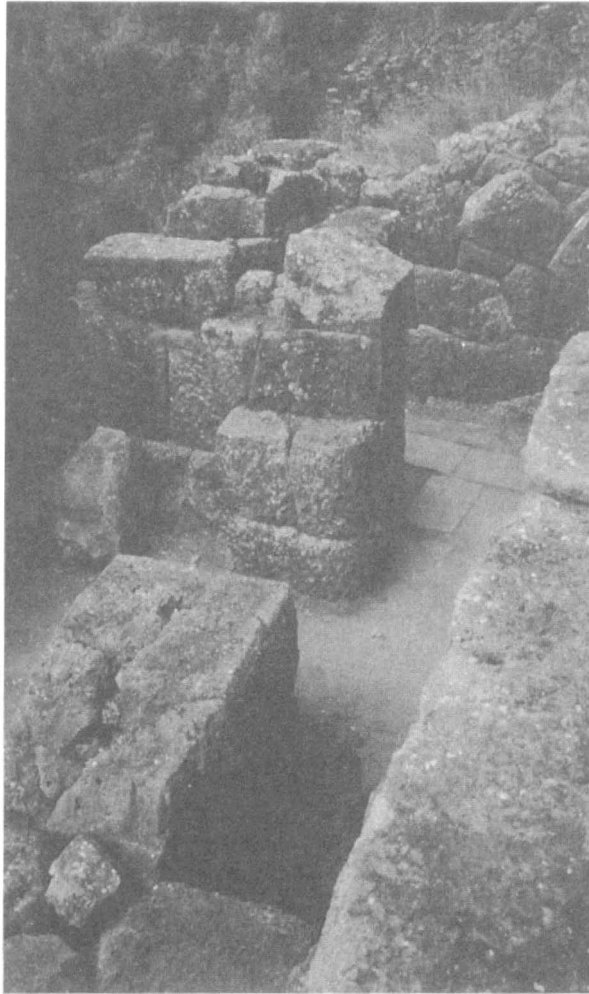


Abb. 2: Totenorakel am Acheron: Ansicht des labyrinthischen Ganges von Nordosten

Wir fassen kurz zusammen: Die Anlagen von Cumae und, vor allem, Ephyra zeigen eine sehr spezielle Nutzung von künstlich angelegten oder wenigstens erweiterten und ausgebauten Höhlen als Zugängen zur Unterwelt.³⁵ Diese Verwendung beruht nicht auf einer kulturell vorgegebenen Assoziation von Höhle und Unterwelt. In der mythischen und realen Geographie bilden Gewässer, Seen und an die Oberwelt austretende Unterweltsflüsse die identifizierbaren ‚Eingänge‘ zur Unterwelt.³⁶ Wo ein institutionalisiertes Orakel aber einen erfahrbaren Zugang zur Unterwelt ermöglicht,

³⁵ Die jüngste Deutung der Anlage von Ephyra als hellenistischer Adelssitz (so BAATZ 1999 [wie Anm. 26]) ist angesichts der überzeugend lokalisierbaren literarischen Traditionen nicht zu halten; die Nähe zwischen Homerischer Beschreibung und sichtbarer Topographie hebt bereits Pausanias (1,17,5) hervor. Die Lage auf einer Anhöhe ist in einem Sumpfgebiet kein überzeugenden Einwand gegen ein Totenorakel (vgl. auch das Orakel am Tainaron); bautypologisch läßt sich zwar eine Parallelisierung des Zentralbereichs mit hellenistischen Turmgehöften durchführen, aber schlagendes Vergleichsmaterial bleibt BAATZ schuldig, und der Rest der Anlage bliebe in seiner Komplexität singulär.

³⁶ Man vgl. den Unterweltseingang am Kap Tainaron und die Quelle der Styx (Apul. met. 6,14 und 18f.).

läßt man die Fragenden nicht schwimmen und tauchen. Vielmehr führen aufwendig gestaltete Höhlen und die durch sie ermöglichte Dunkelheit zu einer Steuerung der Sinne, die es erlaubt, mit den wenigen zur Verfügung stehenden technischen Mitteln die Fragenden eine plausible, weil den gelernten kulturellen Mustern entsprechende Bilderwelt erleben zu lassen.³⁷

3.2 Die Höhle des Mithras

Das zweite Beispiel zeigt eine ganz andere Nutzung des Höhlenraums. Aus der altper-sischen Verehrung eines Licht- und Vertragsgottes Mitra wurde gegen Ende des 1. nachchristlichen Jahrhunderts in Rom eine straff organisierte Religion des Mithras entwickelt. In ihrem hierarchischen Aufbau und ihrer Betonung von Moral und Loyalität fand sie insbesondere in den verschiedenen Bereichen des kaiserlichen Beamtenapparats einschließlich des Heeres Anklang. Hohe Beamte und Offiziere, deren Karrieren quer durch das römische Reich führten, verhalfen ihr zu einer schnellen Ausdehnung.³⁸ Wo immer sich Gruppen bildeten, richteten sie für ihren Kult Höhlen, *speluncae*, ein³⁹ – wie schon früher bemerkt: ohne finanzielle Probleme oder Angst vor Verfolgung. Mochten die Gebäude auch unscheinbar sein: Unsichtbar, unterirdisch waren sie zumeist nicht. Das berühmte stadtrömische Mithräum von San Clemente, das man heute unter der Kirche findet, war ursprünglich ebenerdig, ein umgebauter Innenhof.⁴⁰ Die Mithrashöhlen waren künstliche Höhlen.

Die Raumgestaltung folgte im gesamten Reich demselben Muster. Der Raum war normalerweise mit einem Tonnengewölbe nach oben abgeschlossen. Er bot nur wenigen Dutzend Personen Platz; überstieg die Anhängerzahl diesen Wert, wurden neue Mithräen errichtet: Dutzende in einer Stadt wie Rom oder Ostia. Auf den Bänken rechts und links des Mittelganges konnte man liegen. Gegenüber dem Eingang in der Mittelachse befand sich das zentrale Kultbild, das Mithras bei der kosmogonischen Tötung des Stieres zeigt. Direkt damit verbunden oder ein wenig davor befand sich ein Altar.

³⁷ Ein solches Muster inszeniert mit künstlich gemauertem Erdschlund als Eingang in die Tiefe auch das Trophoniosorakel bei Lebadeia (Paus. 9,39,5–14).

³⁸ Siehe ausführlich zur Ausbreitung: R. MERKELBACH: Mithras. Königstein 1984. Die umfangreiche Diskussion über den Ursprung des Mithraskultes kann hier unberücksichtigt bleiben.

³⁹ Siehe Porphy. antr. 20. Zur Mithrashöhle: P. BOYANCÉ: L'antre dans les mystères de Dionysos, in: Rendiconti Pontificia Accademia d'Archeologia 33, 1960/61, 107–127; MERKELBACH (wie Anm. 38) 133–6; M. CLAUSS: Mithras. Kult und Mysterien. München 1990, 51–70. S. auch C. BÉRARD: Ἄζιε ταυρε, in: Mélanges d'histoire ancienne et d'archéologie offerts à Paul Collart (Cahiers d'archéologie romande 5). Lausanne/Paris 1976, 61–73.

⁴⁰ Kurz F. COARELLI: Rom. Ein archäologischer Führer [ital. Guida Archeologica di Roma, 1974]. Freiburg i. Br. 1975, 197.



Abb. 3: Mithräum in den Thermen des Mithras, Ostia (Mitte des 2. Jh. n. Chr.): Ansichter der ‚Kulthöhle‘ mit Liegepodien an beiden Seiten; die Kultstatue des stiertötenden Mithras ist aus griechischem Marmor und wurde laut Inschrift von dem attischen Künstler Kriton geschaffen (Κρίτων Ἀθηναῖος ἐποίησεν).

Der abgeschlossene, dunkle Höhlenraum gab Gelegenheit zu besonderen Lichteffekten. Verschiedene Altäre und Reliefs des Mithraskultes konnten von innen beziehungsweise hinten künstlich erleuchtet werden.⁴¹ Bestimmte kleine Lichtöffnungen in der Decke konnten noch spektakulärere Effekte hervorrufen, etwa das Beleuchten besonderer Malereien oder Mosaiken an bestimmten Tagen im Jahr.⁴² Die Lichtsymbolik wird durch die ständigen Begleiter des Mithras unterstrichen, die persisch gekleideten Knaben Cautes, mit der Fackel nach oben, und Cautopates, der sie nach

⁴¹ Einen Katalog derartiger Objekte bietet D. WORTMANN: Ein Mithrasstein aus Bonn, in: BJ 69, 1969, 410–423.

⁴² Eine solche Einrichtung mit einem Gnomon vermuten W. LENTZ/W. SCHLOSSER: Ein Gnomon aus einem südwest-deutschen Mithräum, in: M. B. DE BOER/T. A. EDRIDGE (Hg.): Hommages à MAARTEN J. VERMASEREN (EPRO 68). Leiden 1978, 590–608, in dem Mithräum am Michelsberg.

unten gerichtet hält. Sie finden sich als Relief wie unter San Clemente – oder als Malerei wie in einem Mithräum in Capua.⁴³

Im Fall des Mithraskultes ist die Höhle aber nicht nur ein Verdunkelungsmechanismus. Sie besitzt präzise theologische Bedeutungen, die wir den bildlichen Zeugnissen entnehmen können, aber auch einem literarischen Zeugnis, nämlich der Interpretation der homerischen Nymphengrotte durch den Plotinschüler und Neuplatoniker Porphyrios, der am Ende des 3. Jahrhunderts n. Chr. schreibt.

Die Höhle ist, wie Porphyrios berichtet und ausführlich begründet, ein Symbol für den Kosmos: Zum einen wird die Erde als der Urstoff des Kosmos gesehen, zum anderen bietet der in sich abgeschlossene, durch die unendliche Masse von Gestein umschlossene Hohlraum ein Bild für das den Kosmos ausmachende Verhältnis von Form und Materie.⁴⁴ Für den Mithraskult kommt ein weiteres hinzu: Mithras selbst ist aus dem Fels geboren. Das ist keine Höhlengeburt, aber es legt nahe, Mithras in einer Höhle zu verehren: Zoroaster, so sagt Porphyrios, hat das als erster getan. Das entscheidende Motiv dafür aber bildet die Rolle des Mithras als Schöpfer. Seine zentrale Heilstat, das Stieropfer, stellt den kosmogonischen Akt dar. Aus dem Schwanz des Stiers wachsen auf vielen Darstellungen Ähren, sein Samen fällt aus den von einem Skorpion attackierten Hoden auf die Erde. Die Verknüpfung dieses Motivs mit dem Motiv der Höhle, im Bild selbst oder als Rahmen, unterstreicht den Zusammenhang von Tötungskt und Schöpfung des Kosmos. Darstellungen der Tierkreiszeichen, der Sonne und des Mondes verdeutlichen diese Bedeutung weiter.⁴⁵ Einzelne Szenen aus dem Leben des Mithras können die Darstellung – etwa in Form eines Gemäldes wie im Mithräum von Marino, nördlich des Albanersee⁴⁶ – rechts und links ergänzen.

Das alles hilft den Mithrasanhängern in ihrer Stufe für Stufe voranschreitenden Initiation,⁴⁷ mit der sie sich dem innersten Teil der Höhle und dem Kultbild langsam nähern,⁴⁸ sich den Schöpfungsakt des Mithras, den Abstieg der Seelen in diesen dunklen Kosmos und den Wiederaufstieg in die hereinscheinenden lichtdurchfluteten, feurigen Regionen besser vorzustellen.⁴⁹ Die vielfältig ausgestattete Höhle repräsentiert den Kosmos nicht in seiner geographischen Gliederung, sondern in sei-

⁴³ Zu diesem ausführlich M. J. VERMASEREN: *Mithriaca I. The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere* (EPRO 16). Leiden 1971.

⁴⁴ Porphy. antr. 5.

⁴⁵ Sehr komplex etwa im Mithräum delle sette sfere in Ostia: Sieben Halbkreise als Symbol der Planetenbahnen formen den Kosmos auf dem Mosaikboden; an den Bänken befinden sich Mosaik der entsprechenden Gottheiten: links Luna (Diana), Merkur, Iuppiter; rechts Mars, Venus und Saturnus. Zur Beschreibung s. F. COARELLI: *Apuleio da Ostia?*. in: *Dialoghi di Archeologia* 7, 1989, 36f.; G. BECATTI: *I mitrei* (Scavi di Ostia 2). Rom 1954, 47–51 und Taf. 6–8.

⁴⁶ Dazu ausführlich M. J. VERMASERE: *Mithriaca III. The Mithraeum at Marino* (EPRO 16). Leiden 19 2.

⁴⁷ Siehe M. CLAUSS: *Die sieben Grade des Mithras-Kultes*, in: *ZPE* 2, 1990, 183–194.

⁴⁸ Vgl. das Mithräum des Felicissimus in Ostia: Auf dem Bodenmosaik erscheinen die Symbole der sieben Weihegrade, vom ‚Raben‘ am Eingang bis zum ‚Pater‘ vor dem Kultbild (Beschreibung bei BECATTI [wie Anm. 45] 105–112 mit Taf. 24f.).

⁴⁹ S. Porphy. antr. 6.

ner theologischen, ja soteriologischen, auf das Heil zielenden Ordnung und weist dem Mysten seinen jeweiligen Ort in diesem Geschehen zu.⁵⁰ Dieser künstliche Kosmos, nicht die Höhle an sich, schon gar nicht irgendeine natürliche Höhle, besitzt die entscheidende Bedeutung.⁵¹ Für die Intention des römischen Mithraskults weist erst die Kunsthöhle jene Formbarkeit und Gestaltungsfähigkeit auf, die sie als ausdrucksstarkes Symbol verwendungsfähig erscheinen läßt. Paßt sich auch noch die Ausmalung in ihren Motiven zeitgenössischen Dekorprogrammen von Privathäusern an – wie es im stadtrömischen Mithräum von S. Stefano Rotondo der Fall ist –, wird deutlich, daß Imitation von Naturhöhlen kein leitendes Motiv darstellt.



Abb. 4: Mithräum des Felicissimus, Ostia (2. Hälfte des 3. Jh. n. Chr.): Ansicht von Westen. Auf dem Bodenmosaik zwischen den Liegepodien befinden sich vom Eingang bis zum Kultbild die Symbole der sieben Weihegrade in aufsteigender Rangfolge: Rabe, Bräutigam, Soldat, Löwe, Perser, Sonnenläufer, Vater (dargestellt sind eher kultische Attribute als die namengebenden Figuren).

⁵⁰ Insofern ist auch der Bezug zur Initiation gegeben, den C. FRATEANTONIO: *Neuer Pauly* 5, 1998, 657–658, s. v. Höhlenheiligtum, 658, betont.

⁵¹ Die Tatsache, daß im römischen Konzept des *mundus*, zumindest in manchen Traditionslinien, ebenfalls Höhle und Kosmosdarstellung verbunden werden (Fest. 144 L: Cato Licinianus, *comm. iur. civ.* 1; Iunius Philargyrius ad Verg. *ecl.* 3,105; sch. Bern. Verg. *ecl.* 3,105), bedürfte einer näheren Untersuchung.

Höhlen in der europäischen Religionsgeschichte

In seinem Buch ‚Symbole der Wandlung‘ macht CARL GUSTAV JUNG als Kern des Symbols der Höhle den Erdsplatt aus, der in die Erde führt, die ihrerseits für die Mutter steht.⁵² Ein solcher Deutungsversuch kann mit dem vorgeführten Beispielen nicht widerlegt werden. Er ist für eine Interpretation des religionsgeschichtlichen Materials aber auch nicht hilfreich. Die Assoziationsketten, durch die man die hier vorgeführten Funktionen und Bewertungen mit der mütterlichen Höhlung verbinden müßte, wären zu lang und lassen sich durch zeitgenössische Quellen nicht absichern. Die in den einzelnen Fällen verwendete Symbolik ist jeweils so plausibel, daß sie keines weiteren psychologischen ‚Mechanismus‘ bedarf.

Auch andere Klassifikationen, die sich stärker an die Selbstinterpretation einzelner Religionen anlehnen, besitzen nur beschränkte Aussagekraft. Porphyrios stellt in seinem philosophie- und religionsgeschichtlichen Überblick die kosmische Symbolik der Höhle in den Vordergrund und erläutert sie ausführlich an den mithräischen Daten.⁵³ Das bleibt aber nicht seine einzige Aussage. Ebenso wurden die Höhlen, weil dunkel, als Symbole der unsichtbaren Mächte interpretiert, oder als Nymphenheiligtümer, weil das Quellwasser aus der Erde hervorbricht. Und auch damit ist das Ende der Liste noch nicht erreicht.⁵⁴

Ein anderes Beispiel: Wenn der Bischof und Kirchenhistoriker Eusebius in seiner Biographie Konstantins dem Bauprogramm dieses Kaisers in Palästina drei Höhlen, die Geburts-, die Grabes- und die Himmelfahrtshöhle, zugrunde legt, läßt sich daraus kein allgemein religionsgeschichtlich gültiges Raster von Geburts-, Auferstehungs- und Offenbarungshöhlen ableiten, der sich alle kultisch genutzten Höhlen zuordnen ließen.⁵⁵ Selbst in der christlichen, vor allem ostkirchlichen Theologie haben nur die beiden ersten Motive beziehungsweise Höhlentypen eine größere Rezeption erfahren – mit sehr unterschiedlichen und spezifisch christlichen Assoziationen. Wenn man im übrigen nach der Geschichtlichkeit der Funktionszuschreibung der drei konstantinischen Höhlen fragt, gelangt man zu einem weiteren interessanten Gebrauch von Höhlen. So darf nicht vergessen werden, daß gerade über Traditionsbrüche, über kulturelle Einbrüche und kriegerische Verwüstungen hinweg der Bezug auf natürliche Höhlen ermöglicht, Kontinuität zu behaupten. Ohne eine Archäologie, die menschliche Siedlungs- und Nutzungsspuren über das Offensichtliche hinaus nachweisen kann, bieten die Fortdauer der Höhle und die Glaubwürdigkeit der Annahme, sie sei einmal von Menschen genutzt worden, die Grundlage für weitergehende Behauptungen, hier

⁵² C. G. JUNG: Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. 2. Aufl. [1973]. Gesammelte Werke. Olten 1977, 463–477.

⁵³ Hauptquelle dürfte Eubolos sein (s. Porph. antr. 6; den Hinweis verdanken wir STEFAN MEYER-SCHWELLING, Tübingen, der einen umfassenden Kommentar zu diesem Traktat vorbereitet).

⁵⁴ Porph. antr. 7f. S. auch 9ff.

⁵⁵ So aber E. BENZ: Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlich-orthodoxen Kirche, in: Eranos-Jahrbuch 22, 1953, 365–432. Ihm folgt H. KIRCHHOFF: Urbilder des Glaubens. Labyrinth – Höhle – Haus – Garten. München 1988, 23–88, ohne Modifikationen.

sei das und das schon von alters her geschehen. Die Auszeichnung in der Landschaft als ‚Natur-Denkmal‘ und diese Kontinuität lassen Höhlen immer wieder zum Ort von Kulturen werden, die auf eine Epiphanie zurückgehen. Aber auch das ist nur ein und wiederum kulturabhängiges Motiv der religiösen Nutzung von Höhlen.⁵⁶

Abschließend sei ein Gedanke aufgegriffen, den wir bereits am Anfang kurz verfolgt haben. Aussagen über den symbolischen Gehalt der Ortswahl oder des Motivs Höhle sind nur möglich, wenn der Kontext,⁵⁷ wenn die Alternativen in die Betrachtung mit einbezogen werden. Das Spektrum der zugeschriebenen Bedeutungen läßt sich leicht in Oppositionspaaren formulieren: Natur–Kultur; Kargheit–Luxus; dunkel–hell; unten–oben; Abgeschlossenheit–Zugänglichkeit; Isolation–Geselligkeit; Geborgenheit–Schutzlosigkeit. Diese Assoziationen sind nachvollziehbar, selbst wo sie zu Oppositionen im Symbol selbst führen: Geburt und Tod; Erscheinen und Verbergen. Die Vieldeutigkeit macht den Reiz des Symbols aus, die Reduktion der Vieldeutigkeit in konkreten religionsgeschichtlichen Situationen macht den Reiz des religionsgeschichtlichen Materials aus. Es ist diese Reduktion, die allein das Symbol ‚operabel‘, rituell oder theologisch handhabbar werden läßt. Eine solche Reduktion schließt weitere Bedeutungen nicht aus – gerade dieser Überschuß kann das Symbol langfristig verwendungsfähig halten, es insbesondere zum Anknüpfungspunkt professioneller, theologischer Bearbeitung machen. Daß in der europäischen Religionsgeschichte, insbesondere in der religiösen Architektur, das Symbol nur geringe Bedeutung besessen hat, möchten wir daher in dem von uns gewählten Beschreibungsrahmen nicht mit irgendeiner Wertung wie ‚Symbolverlust‘ belegen, sondern einfach konstatieren. Im Unterschied zur Phänomenologie ist die Religionsgeographie eine historische Disziplin.

Bibliographie

- AMPOLO, CARMINE: The Economics of the Sanctuaries in Southern Italy and Sicily, in: LINDERS, TULLIA/ALROTH, BRITA (Hg.): Economics of Cult in the Ancient Greek World. Proceedings of the Uppsala Symposium 1990 (Acta Universitatis Upsaliensis: Boreas 21). Uppsala 1992, 25–28.
- ANDRAE, BERNARD: Odysseus. Mythos und Erinnerung. Mainz 1999.
- ANGENENDT, ARNOLD: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt 1997.
- BAATZ, DIETER: Hellenistische Katapulte aus Ephyra (Epirus), in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Athen 97, 1982, 211–233.
- BAATZ, DIETER: Wehrhaftes Wohnen, in: Antike Welt 30, 1999, 151–155.
- BECATTI, GIOVANNI: I mitrei (Scavi di Ostia 2). Rom 1954.

⁵⁶ Vgl. BURKERT (wie Anm. 8) 143, der für die griechischen Heiligtümer betont, daß „Anknüpfung an eigentliche Naturmonumente ... eher selten“ ist; „Grotten und Höhlen spielen nur mehr am Rande eine Rolle“.

⁵⁷ S. etwa H. LAVAGNE: Operosa antra: Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien (Bibliothèque des Écoles françaises d’Athènes et de Rome 272). Rom 1988, für (künstliche) Höhlen im antiken Rom.

- BENDLIN, ANDREAS: Sünde, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 5. Stuttgart 2001 (im Druck).
- BENZ, ERNST: Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlich-orthodoxen Kirche, in: Eranos-Jahrbuch 22, 1953, 365–432.
- BÉRARD, CLAUDE: Ἀξίε τὰυρε, in: Mélanges d'histoire ancienne et d'archéologie offerts à Paul Collart (Cahiers d'archéologie romande 5). Lausanne/Paris 1976, 61–73.
- BINDING, GÜNTHER: Krypta I, in: Lexikon des Mittelalters 5, 1991, 1554–56, s. v. Krypta.
- BOYANCÉ, PIERRE: L'autre dans les mystères de Dionysos, in: Rendiconti Pontificia Accademia d'Archeologia 33, 1960/61, 107–127.
- BROWN, PETER: The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity [dt. Die Keuschheit der Engel. München 1991] (Lectures on the History of Religions N. S. 13). New York 1988.
- BÜTTNER, MANFRED u. a. (Hg.): Grundfragen der Religionsgeographie: Mit Fallstudien zum Pilgertourismus (Geographia Religionum 1). Berlin 1985.
- BÜTTNER, MANFRED u. a. (Hg.): Religion und Siedlungsraum (Geographia Religionum 2). Berlin 1986.
- BURKERT, WALTER: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Die Religionen der Menschheit 15). Stuttgart 1977.
- CLAUSS, MANFRED: Mithras. Kult und Mysterien. München 1990.
- CLAUSS, MANFRED: Die sieben Grade des Mithras-Kultes, in: ZPE 82, 1990, 183–194.
- CLAUSS, MANFRED: Cultores Mithrae: Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes (HABES 10). Stuttgart 1992.
- COARELLI, FILIPPO: Rom. Ein archäologischer Führer [ital. Guida Archeologica di Roma, 1974]. Freiburg i. Br. 1975.
- COARELLI, FILIPPO: Apuleio da Ostia?, in: Dialoghi di Archeologia 7, 1989, 27–42.
- COLPE, CARSTEN: RAC 15, 1991, 1015–23, s. v. Höllenfahrt.
- DAKARIS, SOTIRIS: Das Totenorakel am Acheron, in: MELAS, EVI (Hg.): Tempel und Stätten der Götter Griechenlands. Ein Begleiter zu den antiken Kultzentren der Griechen. Köln 1970, 157–164.
- DAKARIS, SOTIRIS: The Nekomanteion of the Acheron. Athen 1993.
- ELIADE, MIRCEA: Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr [Paris 1949, dt. 1953, rev. 1966]. Frankfurt a. M. 1986.
- FAURE, PAUL: Fonctions des cavernes crétoises (École française d'Athènes: Travaux et mémoires 14). Paris 1964.
- FERRUA, ANTONIO: Katakomben. Unbekannte Bilder des frühen Christentums unter der Via Latina. Mit einer Einführung von BRUNO NARDINI. Übers. von HELGA MEIGHÖRNER-ROMEI [ital. 1990]. Stuttgart 1991.
- FRATEANTONIO, CHRISTA: Neuer Pauly 5, 1998, 657–658, s. v. Höhlenheiligtum.
- GEHLEN, ROLF: Welt und Ordnung. Zur soziokulturellen Konstruktion von Raum in frühen Gesellschaften. Marburg 1995.

- GUNDLACH, ROLF/ROCHHOLZ, MATTHIAS (Hg.): Ägyptische Tempel. Struktur, Funktion und Programm (Hildesheimer ägyptologische Beiträge 37). Hildesheim 1994.
- HESBERG, HENNER VON: Römische Grabbauten. Darmstadt 1992.
- HOHEISEL, KARL: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 1, 1988, 108–120, s. v. Religionsgeographie.
- JUNG, CARL GUSTAV: Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. 2. Aufl. [1973]. Gesammelte Werke. Olten 1977.
- KIRCHHOFF, HERMANN: Urbilder des Glaubens. Labyrinth – Höhle – Haus – Garten. München 1988.
- KIRSTEN, ERNST: Süditalienkunde 1. Campanien und seine Nachbarlandschaften. Mit Beiträgen von FRITZ HAMM, HANS RIEMANN. Heidelberg 1975.
- KOCH, GUNTRAM: Sarkophag der römischen Kaiserzeit. Darmstadt 1993.
- LAUTER, HANS: Die Architektur des Hellenismus. Darmstadt 1986.
- LAVAGNE, HENRI: Operosa antra: Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 272). Rom 1988.
- LENTZ, WOLFGANG/SCHLOSSER, WOLFHARD: Ein Gnomon aus einem südwestdeutschen Mithräum, in: DE BOER, MARGARET B./EDRIDGE, T. A. (Hg.): Hommages à Maarten J. Vermaseren (EPRO 68). Leiden 1978, 590–608.
- MACRITCHIE, DAVIE: in: HASTINGS, JANE (Hg.): Encyclopedia of Religion and Ethics 3, 1910, 266–270, s. v. Caves.
- MARINATOS, NANNO/HÄGG, ROBIN (Hg.): Greek Sanctuaries. New Approaches. London 1993.
- MERKELBACH, REINHOLD: Mithras. Königstein 1984.
- MÜLLER, ROLAND J.: Überlegungen zur 'Ιερὰ Ἀναρχαφῆ des Euhemeros von Messene, in: Hermes 121, 1993, 276–300.
- NILSSON, MARTIN PERSON: The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion (Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund 9). Lund ²1950.
- PERGOLA, PHILIPPE: Le catacombe romane (Catalogo a cura di PALMIRA MARIA BARBINI. 2nda rist. [1998]). Roma 1999.
- STÄRK, EKKEHARD: Kampanien als geistige Landschaft. Interpretationen zum antiken Bild des Golfs von Neapel (Zetemata 88). München 1995.
- STÄRK, EKKEHARD: Antrum Sibyllae Cumanae und Campi Elysii. Zwei vergilische Lokale in den Phlegräischen Feldern (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 75,3). Leipzig 1998.
- STAMBAUGH, J. E.: The Functions of Roman Temples, in: ANRW II.16,1, 1978, 554–608.
- STEINGRÄBER, STEPHAN: Etrurien. Städte, Heiligtümer, Nekropolen. München 1981.
- TURNER, VICTOR: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Aus dem Engl. von SYLVIA M. SCHOMBURG-SCHERFF [engl. ⁹1982] (Theorie und Gesellschaft 10). Frankfurt a. M. 1989.

- TWORUSCHKA, UDO: Heilige Schriften. Eine Einführung. Darmstadt 1999.
- VERMASEREN, M. J.: Mithriaca I. The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere (EPRO 16). Leiden 1971.
- VERMASEREN, M. J.: Mithriaca III: The Mithraeum at Marino (EPRO 16). Leiden 1982.
- WILLETTS, R. F.: Cretan Cults and Festivals. London 1962.
- WORTMANN, DIERK: Ein Mithrasstein aus Bonn, in: BJ 69, 1969, 410–423.
- WUNN, INA: Bärenkult in urgeschichtlicher Zeit. Zur religiösen Deutung mittelpaläolithischer Bärenfossilien, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 7, 1999, 3–23.