

T Y C H E

**Beiträge zur Alten Geschichte,
Papyrologie und Epigraphik**

Band 28

2013

H O L Z H A U S E N
D E R V E R L A G

ULRIKE EHMIG

Entwaffnete Götter

Überlegungen zur Interpretation antiker Waffenweihungen*

Waffen gehören in mehr oder minder großer Zahl fast regelmäßig zu jenen Funden, die an sakralen Plätzen der griechisch-römischen Antike anzutreffen sind. In jüngster Zeit werden die zahlreichen und seit langer Zeit publizierten Einzelbeobachtungen zunehmend in übergeordnete und strukturelle Überlegungen eingebunden. Zwei unlängst erschienene Studien, eine davon die begleitende Publikation zu einer Ausstellung, spiegeln die Entwicklung und den aktuellen Stand der Forschungen für unterschiedliche Zeiten und Räume des Altertums wider.

Holger Baitinger hat nach seiner systematischen Analyse der Angriffswaffen aus dem panhellenischen Zeusheiligtum von Olympia¹ im Jahr 2011 einen Überblick über Waffenedikationen in Heiligtümern der gesamten griechischen Welt vom 8. bis 5. Jh. v. Chr. vorgelegt.² Ausgehend von den einschlägigen Funden aus rund 130 Heiligtümern verfolgt er eine Reihe grundlegender Fragen. Sie zielen auf den Ursprung, die (regionale) Entwicklung und das Ende der Praxis, Waffen in Heiligtümer zu weihen. Untersucht werden die Aufstellungsorte und die Ausstellungsdauer speziell der aus Kriegsbeute errichteten Tropaia griechischer Poleis. Warum Waffen gezielt unbrauchbar gemacht wurden, beschäftigt Baitinger ebenso wie Überlegungen dazu, welche Personen welche Arten von Waffen stifteten und an welche Gottheiten sie sich dabei bevorzugt wandten.

Baitinger stellt auch die Frage, wie Waffen und Ausrüstungsteile alternativ zu ihrer üblichen, anhand literarischer Quellen für die archaische und klassische Zeit entwickelten Deutung als kollektive Weihungen insbesondere von Poleis aus Kriegsbeute interpretiert werden können. Seiner Ansicht nach sind folgende Möglichkeiten denkbar: 1. Waffen können infolge kriegerischer Auseinandersetzungen innerhalb der Heiligtümer in den Boden gelangt sein. 2. Manche für sportliche Wettkämpfe gebrauchte Waffen sind nicht von Kriegsgerät zu unterscheiden. Sie könnten von siegreichen Athleten gestiftet worden sein. 3. Waffen kamen möglicherweise auch als

* Für Hinweise und eine kritische Durchsicht danke ich Nina Gockerell und Rudolf Haensch, München, sowie Gertraud Breyer und Helga Maria Wolf, Wien.

¹ H. Baitinger, *Die Angriffswaffen aus Olympia* (OIF 29), Berlin, New York 2001.

² H. Baitinger, *Waffenweihungen in griechischen Heiligtümern* (Monographien RGZM 94), Mainz 2011; eine erste Besprechung dazu H. Frielinghaus, in: GFA 16 (2013) 1007–1010 (<http://gfa.gbv.de/dr.gfa,016,2013,r,03.pdf>; 1. 8. 2013).

Kult- und Opfergeräte zum Einsatz und verblieben daher im Heiligtum. 4. Pfeil- und Lanzenspitzen sind Utensilien bei der Jagd und können speziell als Weihungen an die in diesem Zusammenhang vornehmlich angerufenen Götter interpretiert werden. 5. Insbesondere in kleineren und zumeist ländlichen Heiligtümern und an Orten mit vergleichsweise wenigen entsprechenden Funden sind für Waffen und militärische Ausrüstungsstücke auch private Weihungen aus eigenem Besitz in Betracht zu ziehen.³

Aktualität und Forschungspräsenz der Thematik von Waffenweihungen werden auch evident in der Ausstellung „Waffen für die Götter: Krieger – Trophäen – Heiligtümer“, die das Tiroler Landesmuseum Ferdinandeum von Dezember 2012 bis März 2013 zeigte. Die umfangreiche Begleitpublikation vereint Beiträge von mehr als drei Dutzend Wissenschaftlern und steckt räumlich wie zeitlich, wobei auf Kulturvergleiche quasi verzichtet wird, ein großes Untersuchungsgebiet ab.⁴ Dieses reicht von den frühen Zivilisationen im Vorderen Orient über die verschiedenen italischen Kulturen, beginnend mit der Archaik, über neolithische bis späteisenzeitliche Befunde im Alpenraum bis hin zur keltischen und römischen Welt. Im Mittelpunkt der Abhandlungen steht auch hier regelmäßig die Frage, wie Waffenweihungen oder allgemein militärische Ausrüstungsgegenstände innerhalb sakraler Befunde gedeutet werden können, sofern sie nicht als Bestandteile von Tropaia zu identifizieren sind.⁵

Ein derartiger Zusammenhang gilt bei Brandopferplätzen beispielsweise als unwahrscheinlich, wo Waffen, ähnlich wie Schmuck, als geschlechterspezifische Weihungen interpretiert werden.⁶ In Gewässern und auf Pässen gemachte Funde werden in aller Regel als kultische Deponierungen gedeutet, mit denen sich die Stifter an exponierten oder gefährlichen Wegstellen der besonderen Gunst der Götter zu versichern suchten.⁷ Tauchen Waffen im Kontext von Quellen auf, wird an Opfer gedacht, die

³ Baitinger, *Waffenweihungen* (o. Anm. 2) 123–167, zusammenfassend auch ders., *Mit Trophäen behängt – Waffenweihungen in griechischen Heiligtümern*, in: W. Meighörner (Hrsg.), *Waffen für die Götter, Krieger – Trophäen – Heiligtümer*, Innsbruck 2012, 29–34. Auch Frielinghaus (o. Anm. 2) 1010 stimmt den vorgeschlagenen Interpretationen prinzipiell zu. Zusätzlich verortet sie gelegentlich auftretende Pfeilspitzenrohlinge und entsprechende Gussformen eher unter den Weihegeschenken als den Überresten kriegerischer Auseinandersetzungen.

⁴ Meighörner, *Waffen für die Götter* (o. Anm. 3); für ein breites Publikum vgl. auch F. Müller, *Götter, Gaben, Rituale. Religion in der Frühgeschichte Europas* (Kulturgeschichte der Antiken Welt 92), Mainz 2002, 93–148: Trophäen und Weihgaben.

⁵ Die folgenden Literaturverweise beschränken sich auf die Beiträge in Meighörner, *Waffen für die Götter* (o. Anm. 3), wo am Ende ein umfangreiches Literaturverzeichnis weitere einschlägige Publikationen erschließt. Grundlegend vgl. den umfangreichen Artikel von H. Steuer, *Waffenopfer*, RGA 99 (2006) 21–46.

⁶ Exemplarisch A. Cardarelli, *Bronzezeitliche Waffenweihungen auf der italienischen Halbinsel*, in: Meighörner, *Waffen für die Götter* (o. Anm. 3) 37–44.

⁷ Beispielsweise R. Kastler, *Der Kammhelm vom Pass Lueg – Eine Gabe, um von Göttern geschützt zu werden?*, in: Meighörner, *Waffen für die Götter* (o. Anm. 3) 119–121; F. Marzatico, *Schwerter für die Götter aus Gewässern im Etschgebiet, Südtirol – Trentino*, in: Meighörner, *Waffen für die Götter* (o. Anm. 3) 122–124; P. Turk, *Gewässerfunde aus der Ljubljana, Slowenien*, in: Meighörner, *Waffen für die Götter* (o. Anm. 3) 130–134; grundle-

ein Versiegen des heilbringenden Wassers verhindern sollten.⁸ Speziell in Mithräen werden Funde von Waffen auch mit ihrem Gebrauch bei den Kulthandlungen selbst zu erklären versucht.⁹

Die Praxis der Weihung von Miniaturwaffen schließlich, die *per se* keine Kriegsbeute sein können, ist aus Griechenland ebenso bekannt wie aus Etrurien, aus keltischen und gallisch-römischen Zusammenhängen. Ausgehend von derartigen Funden in den nordwestlichen Provinzen des römischen Reiches betont Philip Kiernan in seiner systematischen Studie dieser Objekte, wie unterschiedlich entsprechende Zeugnisse interpretiert werden müssen. Dabei sieht er in ihnen Substitute realer Waffen, Weihungen mit symbolischem, *pars-pro-toto*-Charakter (Schild für erfolgreiche Verteidigung) und erörtert aber auch eine Verwendung als durchaus funktionale Objekte.¹⁰

Alle in der Forschung bislang diskutierten Möglichkeiten, wie Waffen in griechisch-römischen Heiligtümern erklärt werden können, sind überzeugend begründet. Zweifellos handelt es sich stets um gut denkbare Interpretationen. Eine Deutungsoption aber wurde bisher nirgends formuliert, wenngleich sie für eine bestimmte Gruppen von Waffen nicht minder plausibel ist als alle übrigen Überlegungen: Danach wären die entsprechenden Stücke als Seuchenvotive zu verstehen, das heißt als Dankesbezeugungen für überstandene epidemische Erkrankungen. Denkbar sind auch präventive Weihungen als Schutz vor möglichen Epidemien. Die Interpretation zielt dabei insbesondere auf solche Stücke, die mehr oder minder Einzelfunde in Heiligtümern darstellen, zudem häufig aus ländlichen Kontexten stammen und nur schwerlich mit Kampfgeschehen in Verbindung gebracht werden können. Baitinger charakterisierte solche Funde vornehmlich als private Weihungen.¹¹ Nicht selten handelt es sich bei diesen um Pfeil- und Lanzenspitzen.

Der im Folgenden dargelegte Gedanke geht von dem in vielen Kulturen nachweisbaren Motiv einer Gottheit aus, die Pfeile auf die Menschen schießt und damit nahezu unbemerkt, plötzlich und unvermutet Tod oder Krankheit verbreitet.¹² Diese Vorstellung ist über Kulturen und Zeiten hinweg immer wieder zu fassen¹³: In einem Ritual

gend zu dieser Fundkategorie noch immer W. Torbrügge, *Vor- und frühgeschichtliche Flußfunde. Zur Ordnung und Bestimmung einer Denkmälergruppe*, BRGK 51/52 (1970/71) 1–146.

⁸ So T. Reitmaier, 1411 v. Chr. – *Die mittelbronzezeitliche Quellfassung von St. Moritz*, in: Meighörner, *Waffen für die Götter* (o. Anm. 3) 111–113.

⁹ Vgl. T. Fischer, *Waffenweihungen und Tropaia im römischen Reich*, in: Meighörner, *Waffen für die Götter* (o. Anm. 3) 207–213.

¹⁰ P. Kiernan, *Miniature Votive Offerings in the North-West Provinces of the Roman Empire* (Mentor 4), Ruppolding 2009, speziell 211–213.

¹¹ Vgl. Baitinger, *Waffenweihungen* (o. Anm. 2) 146–147.

¹² Ausführlich zur Vorstellung der Krankheitsprojekte in verschiedenen Kulturen L. Honko, *Krankheitsprojekte. Untersuchungen über eine urtümliche Krankheitserklärung* (FF Communications 178), Helsinki 1959, 41–72.

¹³ Ob es sich um eine beständig vorhandene oder sich unter spezifischen Gegebenheiten immer wieder neu entwickelnde Vorstellung handelt, soll hier nicht diskutiert werden. Die Überlegung ist für die folgende Argumentation ohne Belang. Zur kritischen Position speziell der Volkskunde in Hinblick auf Kontinuitäten vgl. grundlegend den Beitrag von H. Bausinger,

zur Abwehr der Seuche im Heer wird der hethitische Pestgott Jarri aufgefordert, seine Pfeile nicht mehr gegen das eigene Land, sondern das der Feinde zu richten.¹⁴ Die altindische Vedenliteratur überliefert Rudra als Gott, der durch den Abschuss von Krankheitspfeilen die Rache der Götter vollzog, zugleich aber auch in der Lage war, diese abzuwehren und zu heilen.¹⁵ Pfeile gehören im Alten Testament nahezu standardmäßig zu den Waffen Gottes.¹⁶ Sie bringen der Menschheit Schrecken, Hunger und Krankheit. In Homers Ilias sendet Apollon den Achaïern eine Pest und rächt damit den Priester Chryses, den Agamemnon zuvor beleidigt hatte.¹⁷ Das Geschehen ist bildlich in einer Iliashandschrift, zudem nach offenbar demselben Vorbild auf einem Fries der augusteischen Tabula Iliaca Capitolina und auf einem Wandgemälde des zweiten Stils in Pompeji (Casa del Criptoportico) dargestellt.¹⁸ Macrobius spielt in den Saturnalien, fiktiven Tischgesprächen im späten 4. Jh., auf das Motiv an. Er erwähnt, dass die Griechen Personen, die an einer Krankheit litten, als von Apollo getroffen bezeichneten, Frauen galten entsprechend als von den Pfeilen der Artemis heimgesucht. Auf Lindos trage Apollo seit dem Ende einer Pestepidemie den Beinamen Loimios, und ein im südlichen Vorgebirge Siziliens verehrter Apollo habe den Zunamen Libystinus erhalten, weil er die angreifenden Libyer mit einer Epidemie gestraft habe, die alle auf der Stelle dahinraffte.¹⁹ Auch die bis ins Mittelalter als Krankheit betrachtete Liebe gilt als von Eros mit Pfeilen verschossen. Diese drangen der Vorstellung nach durch das Auge ins Herz des getroffenen Menschen.²⁰ Ikonographisch tritt das Motiv der pfeilschleudernden und auf diese Weise todbringenden Gottheit dann — die alttestamentlichen Bilder aufgreifend — vor allem im Spätmittelalter und in der Renaissance auf, und zwar bezeichnenderweise insbesondere im Kontext von Pestbildern.²¹

Zur *Algebra der Kontinuität*, in: Ders., W. Brückner (Hrsg.), *Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem*, Berlin 1969, 9–30.

¹⁴ CTH (Catalogue des Textes Hittites) 425, dazu V. Haas, *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient II*, Berlin 2003, 719–720, 394.3.1.; vgl. auch P. Taracha, *Pfeil und Bogen*, RLA 10 (2004) 458–461.

¹⁵ Rigveda 7,46,1–3; 11,2,26.

¹⁶ So beispielsweise Dtn 24,8. 32,23; Hi 6,4; Ps 7,13. 38,2. 64,3. 91,5; Ez 5,16; Hab 3,11; Sach 9,14. Vgl. auch die Hinweise bei T. Esser, *Pest, Heilsangst und Frömmigkeit. Studien zur religiösen Bewältigung der Pest am Ausgang des Mittelalters* (MThA 58), Altenberge 1999, 232–233, 235–239 zu von Gott geführten Speeren, Lanzen und Schwertern, ferner R. Hentschke, *Pfeil*, BHH 3 (1966) 1437–1438.

¹⁷ Hom. Il. 1,43–53.

¹⁸ LIMC II 1, 431, Nr. 488–489: Apollo sendet den Achaïern die Pest.

¹⁹ Macr. Sat. 1,17, besonders 11–13. 15. 24.

²⁰ Zusammenfassend dazu L. Ritter-Santini, *Der goldene und der bleierne Pfeil. Die Wunde der Nymphe Daphne*, Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 16 (1972) 659–688, auch Esser, *Pest, Heilsangst und Frömmigkeit* (o. Anm. 16) 234–235.

²¹ Dazu grundlegend P. Perdizet, *La Vierge de Misericorde. Étude d'un thème iconographique*, Paris 1908, 107–127: Les flèches de la colère divine; J. Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris 1989, 261–289 und 611–616: La Vierge au grand manteau; E. Hagemann, *Der göttliche Pfeilschütze. Zur Genealogie*

Das Motiv des strafenden christlichen Gottes oder der in seinem Auftrag entsprechend handelnden Engel ist dabei häufig verknüpft mit der Darstellung von Interzession. Gemeint sind damit Illustrationen, bei denen Maria, Maria und Christus oder auch ein Heiliger als Fürsprecher der Menschen vor Gott auftreten, der im Begriff ist, seine Pfeile zur Erde zu schleudern. Des Weiteren geht damit das Bild der Schutzmantelschaft einher. Auf den betreffenden Werken gewährt die Gottesmutter oder bisweilen wiederum auch ein Heiliger mit Hilfe eines ausgebreiteten Mantels den Menschen Schutz und wehrt die aus dem Himmel abgeschickten, unheilbringenden Geschosse ab.²² Aufschlussreich für die Vorstellung der mit dem Gebet erhofften Erhörung sind dabei jene Darstellungen, die gleichsam den Erfolg der Fürbitten und Unterschutzstellungen offenbaren. Auf den einschlägigen Bildern werden die abgeschossenen Pfeile ihrer Wirkung beraubt: Entweder sie prallen am Schutzmantel verbogen oder zerbrochen ab, oder sie wurden auf ihrem Weg vom Himmel zur Erde von Engeln, Heiligen oder dem Sohn Gottes selbst in entsprechender Weise unschädlich gemacht.²³

Nach Homer, dessen Rezeption und Macrobius lässt sich die Vorstellung, dass die Pest, oder allgemein seuchenhafte Erkrankungen und damit häufig einhergehend Ver-

eines Pestbildtypus, St. Michael 1982; P. Dinzelbacher, *Die tötende Gottheit. Pestbild und Todesikonographie als Ausdruck der Mentalität des Spätmittelalters und der Renaissance* (Analecta Carusiana 117), Salzburg 1986; Esser, *Pest, Heilsangst und Frömmigkeit* (o. Anm. 16) 222–314 zu Pestblättern; F. Slump, *Gottes Zorn – Marias Schutz. Pestbilder und verwandte Darstellungen als ikonographischer Ausdruck spätmittelalterlicher Frömmigkeit und als theologisches Problem*, Lizentiatsarbeit Münster 2000, im Netz eine aktualisierte Fassung unter www.slump.de (1. 8. 2013). Zum Pestpfeilmotiv in Finnland Honko, *Krankheitsprojekte* (o. Anm. 12) 151–192. Der umfangreiche Beitrag zur Pest in S. Winkle, *Geisseln der Menschheit. Kulturgeschichte der Seuchen*, Düsseldorf, Zürich 1997, 422–513 gibt einen Überblick über die Seuche in Altertum, Mittelalter und Neuzeit, fokussiert allerdings nicht auf den Aspekt des Pfeilmotivs. Dieses wird nur am Rande und ohne weitere Beispiele angesprochen.

²² Zu Interzession und Schutzmantelschaft Dinzelbacher, *Die tötende Gottheit* (o. Anm. 21) 33–40; Esser, *Pest, Heilsangst und Frömmigkeit* (o. Anm. 16) 244–250; Slump, *Gottes Zorn – Marias Schutz* (o. Anm. 21) 43–56 zum Schutzmantelmotiv.

²³ Vgl. so z.B. die Darstellungen in der Schlosskirche von Bruck bei Lienz, St. Prokulus in Naturns, S. Agostino in San Gimignano, S. Francesco in Montone, dem Dom von Aversa oder Altarbildern in Kremsmünster und Wengen in Ulm; dazu die Abbildungen bei Slump, *Gottes Zorn – Marias Schutz* (o. Anm. 21) 8 Abb. 2, 52 Abb. 16 und 173 Abb. 70 sowie die Besprechungen bei Perdizet, *La Vierge de Misericorde* (o. Anm. 21) 125–127; zum Bild aus Kremsmünster P. B. Steiner, „*Maria breit den Mantel aus*“ VII.13 *Schutzmantelmadonna*, in: S. Anneser, F. Fahr, N. Jocher, N. Knopp, P. B. Steiner (Hrsg.), *Madonna. Das Bild der Muttergottes. Katalog anlässlich der Ausstellung Madonna – Das Bild der Muttergottes im Diözesanmuseum Freising 10. Mai bis 14. September 2003* (Katalog 32), Lindenberg 2003, 229–230; zum Bild des Flügelaltars aus dem Augustinerkloster Wengen von 1513/14 vgl. den Objektkatalog der Sammlungen des Germanischen Nationalmuseums unter Nr. Gm1104, dort auch mit entsprechender Literatur (<http://objektkatalog.gnm.de/objekt/Gm1104>; 1. 8. 2013). Besonders illustrativ ist das Bild der Schutzmantelmadonna am Überlinger Münster St. Nikolaus von Marx Weiß d. Jüngeren aus dem Jahr 1563, bei dem das von Maria auf dem Arm gehaltene Jesuskind einen Pfeil verbiegt; vgl. Nr. 32051136 im Bildarchiv Foto Marburg (<http://www.bildindex.de/dokumente/html/obj32051136#home>; 1. 8. 2013).

derben wie Hunger und Krieg, die Menschen als göttliche Strafe in Form von Geschossen, insbesondere Pfeilen, erteilte²⁴, am Ausgang der Antike in einer weiteren literarischen Quelle, der *Historia Langobardorum* des Paulus Diaconus, fassen. Dieser zufolge gab es bei einer in Rom und Pavia bereits drei Monate anhaltenden Epidemie im Jahr 680 eine Offenbarung, wonach die Pest erst dann erlösche, wenn in der Basilika S. Pietro in Vincoli in Pavia ein Altar für den heiligen Sebastian errichtet werde. Aus Rom wurden dazu Reliquien des Märtyrers herbeigeführt, und, so die Überlieferung, die Pest endete.²⁵ Der Legende zufolge diente Sebastian im ausgehenden 3. Jh. in Rom in der kaiserlichen Leibgarde und wurde wegen seines Bekenntnisses zum christlichen Glauben zum Tod verurteilt. Er überlebte den Pfeil-Beschuss durch Bogenschützen jedoch und wurde, nachdem er daraufhin wiederholt öffentlich aufgetreten war, schließlich erschlagen.²⁶

Die von Paulus Diaconus berichtete Episode ist der früheste Beleg einer Überlieferungskette, derzufolge sich der heilige Sebastian nach dem Prinzip des *similia similibus*²⁷, also ob seines Martyriums der Pfeilverwundungen, gegen die er sich aber gleichsam immun zeigte, neben dem Heiligen Rochus oder der Heiligen Rosalia sowie zahlreichen anderen, nicht selten lokal verehrten Pestpatronen als einer der „klassischen“ Pestheiligen schlechthin etablierte.²⁸ Er wurde einer der 14 Nothelfer und im 15. und frühen 16. Jh. einer der populärsten Heiligen in Mitteleuropa. In dieser Zeit erlebten auch die vielerorts gegründeten Sebastiansbruderschaften ihre erste Blütezeit.²⁹ Als „Gebietler“ über die Pest erachtet Eddy de Jongh den heiligen Sebastian schließlich prononciert als den christlichen Nachfolger des heidnischen Apollo und fokussiert hierbei vor allem auf dessen unheilabwehrende Funktion.³⁰ Vor

²⁴ Der literarische Niederschlag des Bildes ist behandelt bei L. Schmidt, *Der grimmig Tod mit seinem Pfeil*, Wiener Zeitschrift für Volkskunde 37 (1932) 33–38; vgl. auch J. Vons, *Les flèches de la peste et historique*, in: M. Signoli, D. Chev , P. Adalian, G. Boetsch, O. Dutour (Hrsg.), *Pest: entre  pidemies et sociétés*, Firenze 2007, 371–376.

²⁵ Paul. Hist. Lang. VI 5; dazu G. Bartolozzi Casti, M. T. Mazzilli Savini, *Il culto parallelo a S. Sebastiano nelle chiese di S. Pietro in Vincoli di Roma e di Pavia*, RPAA 76 (2003/04) 345–448.

²⁶ P. Assion, *Sebastian*, LCI 8 (1976) 318–324; W. Kuhoff, *Sebastianus*, BBKL 9 (1995) 1268–1271, in der Internetversion www.bbkl.de/s/s2/sebastianus.shtml (1. 8. 2013) mit entsprechenden Literatur-Nachträgen; A. Wrede, *Sebastian, hl.*, HDA 7 (2005) 399–408.

²⁷ S. Hahnemann, *Versuch über ein neues Prinzip zur Auffindung der Heilkräfte der Arzneisubstanzen nebst einigen Blicken auf die bisherigen*, Journal der practischen Arzneykunde und Wundarzneykunst 2 (1796) 391–439 und 465–561, hier 433.

²⁸ Dinzelbacher, *Die tötende Gottheit* (o. Anm. 21) 38–39 und 72. Zur Heiligenverehrung in Pestzeiten bis um 1500 vgl. H. Dormeier, *Pestepidemien und Fr mmigkeitsformen in Italien und Deutschland (14.–16. Jahrhundert)*, in: M. Jakobowski-Tiessen, H. Lehmann (Hrsg.), *Um Himmels Willen. Religion in Katastrophenzeiten*, Göttingen 2003, 14–50, hier 26–40.

²⁹ S. Fassbinder, *Wallfahrt, Andacht und Magie. Religiöse Anhänger und Medaillen. Beiträge zur neuzeitlichen Fr mmigkeitsgeschichte Südwestdeutschlands aus archäologischer Sicht* (Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters Beih. 18), Bonn 2003, 226 zu den Sebastiansbruderschaften und 352.

³⁰ E. de Jongh, *Jacques Blanchards ‘Verzorging van Sebastiaan’. Een Apollo in plaats van*

wenigen Jahren hat Sheila Barker in einer Analyse der einschlägigen Quellen darauf hingewiesen, dass diese Lesart allerdings nicht stringent und nicht ohne Brüche sei.³¹ So trete der für die Argumentation so wichtige und charakteristische Pfeil ikonographisch als Attribut des Sebastian erst um die Mitte des 13. Jh. auf.³² Ferner seien bei einem ab 1330 zu Ehren des Heiligen in Pavia abgehaltenen Fest zwei Gaben verteilt worden: Eulogienbrot und Miniaturpfeile. Dabei habe ersteres — nicht aber die Pfeile — der Abwehr seuchenhafter Krankheiten gedient. Die Projektile seien vielmehr als Schutz vor entsprechenden Verwundungen ausgegeben worden.³³

Selbst wenn dies für das 14. Jh. noch nicht nachweisbar ist, spielten zumindest aber seit dem 17. Jh. Pfeile bei der Verehrung des Sebastian als Pestheiligen eine zentrale Rolle: Im frühen 10. Jh. gelangte die Hirnschale des Märtyrers als Reliquie von Rom nach Ebersberg bei München. Ebersberg avancierte damit in der Folgezeit zu dem am meisten besuchten Wallfahrtsort im süddeutschen Raum.³⁴ Ab dem späten 17. Jh. lässt sich hier der Brauch nachweisen, dass den Wallfahrern kleine, aus Metall gegossene Pfeile mitgegeben wurden, die man zuvor mit der Reliquie berührt hatte.³⁵ In einem Bittgesang zur Verehrung des Heiligen heißt es um die Mitte des 18. Jh.: „Aus Mayland werden Pfeil geführt, da deine Hirnschal mit berührt, die solche Pfeile

een stekelvarken, Bulletin van het Rijksmuseum 11/3 (1963) 71–79, hier 75; vgl. so aber auch schon H. E. Sigerist, *Sebastian – Apollo*, Archiv für Geschichte der Medizin 19/4 (1927) 301–317, vor allem 311–317.

³¹ S. Barker, *The Making of a Plague Saint. Saint Sebastian's Imagery and Cult before the Counter-Reformation*, in: F. Mormando, T. Worcester, *Piety and Plague from Byzantium to the Baroque*, Kirksville 2007, 90–131; ähnlich weist schon Esser, *Pest, Heilsangst und Frömmigkeit* (o. Anm. 16) 256–257 auf die Diskrepanz der Quellen hin.

³² Vgl. auch Assion, *Sebastian* (o. Anm. 26) 318.

³³ Barker, *The Making of a Plague Saint* (o. Anm. 31) 97 mit Anm. 33. Zu Pilgerandenken (Eulogien) grundlegend noch immer B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche* (Forschungen zur Volkskunde 33–35), Regensburg, Münster 1950, 403–413, ferner J. Engemann, *Eulogien und Votive*, in: E. Dassmann, J. Engemann (Hrsg.), *Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie, Bonn, 22.–28. September 1991, Teil 1* (JbAC, Erg.-Band 20/1), Münster 1995, 223–233.

³⁴ M. Krammer, *Die Wallfahrt zum heiligen Sebastian nach Ebersberg*, Ebersberg 1981, 13–22: Die Frühzeit der Wallfahrt nach Ebersberg; ders., *Die Verehrung des Heiligen Sebastian in Ebersberg*, in: B. Schäfer (Hrsg.), *Kloster Ebersberg. Prägestalt christlich-abendländischer Kultur im Herzen Altbayerns*, Ebersberg 2002, 235–277; allgemein vgl. auch P. Werner, *Pfeile gegen die Pest. Der hl. Sebastian und seine Verehrung in Bayern*, Unser Bayern 53 (2004) 3–6.

³⁵ Zu den Pfeiltypen Fassbinder, *Wallfahrt, Andacht und Magie* (o. Anm. 29) 352–354 und Taf. 60, hier auch mit dem Hinweis auf Sebastiansreliquien in Ebersberg, Wien und Echternach; M. Andree-Eysn, *Volkskundliches aus dem bayrisch-österreichischen Alpengebiet* (Volkskundliche Quellen 5), Braunschweig 1910 (Nachdruck Hildesheim 1978), 25 sowie 133. Eine Gussform zur Herstellung eines Doppelkreuzes und eines Sebastianspfeils in der Sammlung Eykeler in Dülken ist abgebildet bei U. Lewald, *Über Schutzblattamulette*, in: E. Ennen, G. Wiegmann (Hrsg.), *Festschrift Matthias Zender. Studien zu Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte. Erster Band*, Bonn 1972, 412–434, Abb. 2.

tragen, nichts nach der Pest mehr fragen.³⁶ Die Überlieferung knüpft klar an die genannte norditalienische Sitte der Pilgergaben an, zeigt ihre sehr wohl offenbar über die Jahrhunderte vollzogene Bedeutungsverschiebung, die zugleich aber das althergebrachte Verständnis des von Gott verschossenen Krankheitspfeils aufnimmt. Auch in der Wiener Schottenkirche und der Echternacher Reichsabtei wurden an dort verwahrten Reliquien des heiligen Sebastian berührte Sebastianspfeile verteilt.³⁷ Ebenfalls im 17. Jh. erstmals schriftlich bezeugt ist der Brauch beim Sebastianifest im steirischen Weng nahe Admont: Am Gedenktag des Heiligen wurde hier Wein durch das Eintauchen eines Sebastianspfeils gesegnet. Der Wein sollte auf diese Weise Heilkraft bei diversen Krankheiten erhalten.³⁸ Mit einem entsprechenden, mitgenommenen Pfeil konnte auch zuhause Wein in ein Heilmittel verwandelt werden.

Im Brauchtum scheint der Unheil, vor allem Krankheit unterbindende Aspekt der Projektilen latent verschiedenorts immer wieder auf. Als Beispiel darf die Bemalung von Hauseingängen mit zwei gekreuzten Pfeilen im Sinne eines Apotropaion gegen Epidemien bei Mensch und Tier gelten, die in Luxemburg seit dem 14. Jh. bekannt ist.³⁹ Im 18. und beginnenden 19. Jh. waren die Sebastianspfeile elementarer Bestandteil von Breverln, Rosenkränzen und Wettersegen.⁴⁰ Im gleichen Zeitraum sind aus Wallfahrtsorten in Süddeutschland und dem Ostalpenraum Pfeile aus Wachs oder Metall überliefert. Sie wurden als Seuchenvotive nach durchstandener Pest, Cholera und fiebrigen Erkrankungen gestiftet.⁴¹

³⁶ *Besondere Andacht zur Verehrung des heiligen Martyrers Sebastian, sonderbaren Fürbitter bey Gott in schweren Angelegenheiten Leibs und der Seele, besonders in ansteckenden Krankheiten*, Bamberg, um 1750, 15. Zu den Sebastianspfeilen auch Dinzelbacher, *Die tötende Gottheit* (o. Anm. 21) 71–72; L. Kriss-Rettenbeck, *Ex voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum*, Zürich 1972, 109–110.

³⁷ In der Wiener Schottenkirche handelte es sich dabei um einen jeder Authentizität entbehrenden Pfeil, mit der der Heilige verwundet worden sein soll. Dieser wurde zum Kuss gereicht, und es wurden an diesem angerührte, geweihte Pfeile verteilt. Dazu A. Hübl, *Die Bruderschaften an der Schottenkirche in Wien*, Berichte und Mitteilungen des Altertums-Vereins in Wien 50 (1918) 1–21, hier 7 und Fassbinder, *Wallfahrt, Andacht und Magie* (o. Anm. 29) 353.

³⁸ S. Walter, *Steirische Bräuche im Laufe des Jahres* (Schriftenreihe des Landschaftsmuseums Schloss Trautenfels am Steiermärkischen Landesmuseum Joanneum 6), Trautenfels 1997, 71.

³⁹ J.-N. Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens II. Les hommes face à la peste* (Civilisations et Sociétés 36), Mouton 1976, 59; J. Hess, *Altluxemburger Denkwürdigkeiten. Beiträge zur Luxemburger Kultur und Volkskunde*, Luxemburg 1960, 152; auch Dinzelbacher, *Die tötende Gottheit* (o. Anm. 21) 71–72.

⁴⁰ Fassbinder, *Wallfahrt, Andacht und Magie* (o. Anm. 29) 353–354; zu den Breverln grundlegend R. Halbritter, *Amulette aus Papier zwischen Magie und Heilserwartung. „nem diese puchstaben an ain prieflein geschrieben“*, in: C. Pieske, K. Vanja, S. Nagy (Hrsg.), *Arbeitskreis Bild Druck Papier 7, Tagungsband Esslingen 2002*, Münster 2004, 61–81. Zu den Wettersegen, in denen der heilige Sebastian in Form von Reliquien, Pfeilen und kleinen Schabfiguren vertreten sein konnte: C. Kürzeder, *Als die Dinge heilig waren. Gelebte Frömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Regensburg 2005, 118–144, hier vor allem 132–133 mit Abb. 149–152.

⁴¹ C. Hansmann, L. Hansmann, *Viel köstlich Wachsgebild*, München 1959, 7; U. Pfistermeister, *Wachs. Volkskunst und Brauch. Ein Buch für Sammlung und Liebhaber alter*

Neben dem übergeordneten, stets wiederkehrenden Motiv der pfeilschießenden Gottheit ist es insbesondere diese dingliche Beobachtung, die zu der hier entwickelten Interpretation einzelner Funde von Waffen in antiken Heiligtümern als Dank für überstandene Epidemien Anlass gibt. Vielfach nämlich ist festzustellen, dass Votivformen, die in griechisch-römischer Zeit geläufig waren, ganz ähnlich in vergleichbaren sakralen Kontexten bis in jüngste Zeit begegnen.⁴² Besonders augenfällig ist das form- und kontextidentische Auftreten bei anatomischen Votiven, gleich ob es sich um Köpfe, Augen, Ohren, Brüste, innere Organe, Arme oder Beine handelt, ferner bei Votiven in Form von Wickelkindern oder von Tieren sowie Teilen von Tierkörpern.⁴³ Es liegt nahe, auch in bestimmten Weihungen von Waffen analoge Strukturen zu erkennen. Der Gedanke ist in künftigen Studien gerade angesichts unerwarteter Befunde im Blick zu halten. Gemeint sind entsprechende Funde in Heiligtümern, denen

Dinge II, Nürnberg 1983, 144 mit Abb. b; H. Hipp, *Votivgaben. Heilung durch den Glauben. Erklärung der Votivgaben der Wachszieherei Hipp durch die Mirakelbücher von Niederscheyern*, Pfaffenhofen 1984, 108–117, vor allem 110; Kriss-Rettenbeck, *Ex voto* (o. Anm. 35) 292–294, dazu 398 Anm. 157–159 mit Beispielen aus Tirol und der Oberpfalz. Die beiden auf Seite 292 abgebildeten Wachspfeile aus der Sammlung Kriss im Bayerischen Nationalmuseum entstammen der Werkstatt der Münchner Wachszieherei Joseph Gautsch; 264–265 ein Holzmodell unter anderem für Wachspfeile aus der Sammlung Pölnitz in Bamberg. Fassbinder, *Wallfahrt, Andacht und Magie* (o. Anm. 29) 353 mit Anm. 1451 verweist auf entsprechende Weihegaben des frühen 18. und späten 19. Jh. in Altötting sowie der Wallfahrtskirche Mariahilf ob Passau.

⁴² Stellvertretend für die von der Antike bis in die Neuzeit zu beobachtende Praxis G. Signori, *Wunder. Eine historische Einführung* (Historische Einführungen 2), Frankfurt 2007, 66–69. Die bei P. J. Trombetta, *L'ex voto au moyen âge. Un phénomène sous-estimé*, in: G. de Boe, F. Verhaege (Hrsg.), *Religion and Belief in Medieval Europe* (I.A.P. Rapporten 4), Zellik 1997, 255–264, hier 260 formulierte Warnung, hierin keinesfalls Kontinuität erkennen zu wollen, ist Ausdruck einer — wie in manchen anderen historischen Kontroversen — überzogenen Sichtweise, die auch hier neue und vielversprechende Perspektiven für diachrone Betrachtungen und strukturelle Vergleiche *a priori* unterbindet.

⁴³ Vgl. beispielhaft die Situation in Italien, dazu grundsätzlich die mittlerweile über 20 Bände umfassende Reihe „Corpus delle stipi votive in Italia“; für Griechenland B. Forsén, *Griechische Gliederweihungen. Eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Bedeutung* (Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens 4), Helsinki 1996 und den Katalog bei F. T. von Straten, *Gifts for the Gods*, in: H. S. Versnel, *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (Studies in Greek and Roman Religion 2), Leiden 1981, 65–151, hier 105–151; für die christliche Spätantike zum Beispiel Theod. gr. aff. cur. 8,64. Wickelkindvotive treten vielerorts und zahlreich in der römischen Welt auf. Beispiele bei R. Étienne, *La conscience médicale antique et la vie des enfants*, *Annales de démographie historique* 9 (1973) 15–46, hier 33–34 und fig. 1–6; M. Durand, C. Finon, *Catalogue des ex-voto anatomiques du temple gallo-romain de la forêt d'Halatte (Oise)*, *RAPic* 18 (2000) 9–91, vor allem 11–16 sowie S. Deyts, *La femme et l'enfant au maillot en Gaule. Iconographie et épigraphie*, in: V. Dasen (Hrsg.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1^{er} décembre 2001* (Orbis Biblicus et Orientalis 203), Göttingen 2004, 227–237. Zu Wickelkindern, die bis heute vor allem im altbayerisch-alpinen Raum formgleich zu finden sind S. Hirsch (Hrsg.), *Fatschenkinder. Vorträge der Tagung „Dem Leben verbunden“ vom 19. November bis 1. Dezember 2002 im Kloster Seon* (Dem Leben verbunden 3), Benediktbeuern 2007.

bezüglich der verehrten Gottheit, ihrer Lage und allgemeinen Historie jegliche kriegerischen Bezüge fehlen. Besonders interessieren darüber hinaus Orte, die vornehmlich zu Heilzwecken aufgesucht wurden, Asklepieia und Quellheiligtümer. Bis dato sind allerdings zu wenige Inventare so vollständig vorgelegt, als dass ein systematischer Überblick über derart kleine, im Vergleich zu den übrigen Funden unansehnliche und sicher das ein oder andere Mal auch als nicht zugehörig aussortierte Objekte zu gewinnen wäre.⁴⁴ Wie eine Pfeilspitze sowie eine Reihe von Messerklingen im Erdreich über Hallenstraße und Via Tecta des Asklepiosheiligtums von Pergamon⁴⁵ bewertet werden müssen, bleibt daher derzeit ebenso offen wie die Interpretation von Lanzen- und Pfeilspitzen in den ländlichen Heiligtümern des Trevererlandes.⁴⁶ Die Annahme von Nikolaus Kyll, sie alle im Zusammenhang der kriegerischen Auseinandersetzungen der Treverer mit Rom zu sehen, ist angesichts ihrer bisweilen geringen Zahl jedoch keineswegs über alle Zweifel erhaben.

Die diachrone und interdisziplinäre Sicht zeigt schließlich noch in einem letzten Punkt parallele Phänomene, die die hier entworfene zusätzliche Deutungsmöglichkeit der fraglichen antiken Befunde zu stützen vermögen: Häufig sind in griechischen und römischen Heiligtümern Waffen anzutreffen, die keine Spuren von Benutzung zeigen, sondern bewusst beschädigt und damit intentional unbrauchbar gemacht worden sind.⁴⁷

Zu diesen Befunden — gemeint sind einzelne, nicht in großer Zahl so dem profanen Gebrauch entzogene Waffen⁴⁸ — liefern die Darstellungen von Interzession und Schutzmantelschaft, und zwar insbesondere jene Bilder, die deren erbetene Wirksamkeit zeigen, interessante Denkanstöße: Absichtlich verbogene und auf diese Weise unbrauchbar gemachte Waffen passen nämlich sehr gut zu der Überlegung, einzelne entsprechende Funde in antiken Sakralzusammenhängen als Votivgaben im Zuge von Seuchenabwehr zu verstehen. Die betreffenden Stücke symbolisierten gleichsam den Erfolg der Bitte um Unversehrtheit oder Genesung. Die so verstandenen Krankheitsprojekte hätten durch das Verlöbnis an die Gottheit, die damit in übertragener Weise gleichsam die Position von Interzession und Schutzmantelschaft eingenommen hätte, dem hilfeschuchenden Menschen nichts anhaben können.

Institut für Alte Geschichte und Altertumskunde,
Papyrologie und Epigraphik
Universität Wien
Universitätsring 1, 1010 Wien, Österreich
ulrike.ehmig@univie.ac.at

Ulrike Ehmig

⁴⁴ Vgl. dazu den Forschungsstand zum griechischen Osten bei Baitinger, *Waffenweihungen* (o. Anm. 2).

⁴⁵ G. de Luca, *Das Asklepieion: Via Tecta und Hallenstraße, die Funde* (AvP XI 1), Berlin 1984, 60, Kat.-Nr. 694–699.

⁴⁶ N. Kyll, *Heidnische Weihe- und Votivgaben aus der Römerzeit des Trierer Landes*, TZ 29 (1966) 7–114, hier 62–64.

⁴⁷ Dazu im Überblick für die griechische Welt Baitinger, *Waffenweihungen* (o. Anm. 2) 142–144.

⁴⁸ Zu diesem Aspekt und seiner regelhaften Deutung wiederholt auch Steuer, *Waffenopfer* (o. Anm. 5).