Zeitschrift: Archäologie Graubünden. Sonderheft

Herausgeber: Archäologischer Dienst Graubünden

Band: 10 (2021)

Artikel: Zillis : von der spätantiken Kulthöhle zum frühmittelalterlichen Bestattungsplatz

Autor: Ebnöther, Christa / Flückiger, Anna / Peter, Markus

Kapitel: 4: Synthese

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-917124

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Synthese

4

Christa Ebnöther
Anna Flückiger

Die Neusichtung und -bearbeitung der Befunde und Funde aus der Halbhöhle (Balme) in Zillis erlaubten es, für die Zeit zwischen dem 3. und 10. Jahrhundert vier Phasen bzw. drei Hauptnutzungsphasen herauszuarbeiten, während welcher die Höhle durchwegs zu kultischen Zwecken, allerdings unterschiedlicher Ausprägung, aufgesucht worden war. Da die hochmittelalterliche und neuzeitliche Aufschüttungen umfassende jüngste Phase (Phase 5) nicht mehr mit einer eigentlichen Nutzung der Höhle und des Vorplatzes in Verbindung zu bringen ist, wird sie im Folgenden nicht weiter berücksichtigt.

Nach der Zusammenfassung der Befundabfolge (vgl. **Kap. 4.1**) sollen in der Synthese nun die Stränge der einzelnen Untersuchungen und Interpretationen, wie sie in **Kap. 2** und **Kap. 3** vorgelegt wurden, zu einem Gesamtbild zusammengefügt und die verschiedenen Nutzungen der Höhle aus einer interdisziplinären Perspektive beleuchtet werden. Im Fokus stehen dabei Fragen zum Charakter des paganen Kultortes und des Kultgeschehens in der Zeit zwischen dem 3. und dem frühen 5. Jahrhundert (Phase 1, vgl. **Kap. 4.2**). Für die nachfolgenden frühmittelalterlichen Nutzungsphasen (Phase 2 bis Phase 4: Ende 6. bis 10. Jahrhundert), die mit einer kultischen Neuaufladung der Höhle verbunden werden können, lassen sich vorerst nur einige punktuelle Ein- und Ausblicke geben (vgl. **Kap. 4.3**).

4.1 Die Nutzung der Höhle zwischen dem 3. und 10. Jahrhundert

Den Gesamtfundbestand berücksichtigend – die typochronologische Einordnung des Geschirrinventars und die Münzreihe – sowie aufgrund der ^{14}C-Daten ist der Beginn der Nutzung der Höhle (Phase 1.0) frühestens im mittleren 3. Jahrhundert anzusetzen **Abb. 120**. Zu dieser Zeit wurde die 8 m breite Höhlenöffnung mit einer auf einem Mauersockel aufliegenden Holzwand verschlossen und war nunmehr nur über einen, über Felsstufen erreichbaren Eingang im Südwesten zugänglich **Abb. 121**. Dieser führte – wahrscheinlich über einen Vorraum – in den im Nordteil gelegenen Hauptraum. Über dessen Innenausbau sind dem Befund nur wenig Informationen abzugewinnen: Im Zentrum befand sich eine Feuerstelle, vermutlich ein Kuppelofen. Bei der in letzten Resten erfassten, entlang der Nordwand angelegten halbkreisförmigen Stirnmauer dürfte es sich weniger um das Fundament einer aufgehenden Mauer als um den Unterbau eines sockelartigen Aufbaues, vielleicht eines (Kult-)Podiums, gehandelt haben. Zahlreiche Nägel und Beschlagteile weisen darüber hinaus auf nicht erhaltenes Holzmobiliar und/oder einen hölzernen Innenausbau; zweifellos wurden auch die vielen kleineren und grösseren Felsabsätze und Nischen in der Höhlenrückwand als Ablageflächen genutzt.

Phase 1.0, der ersten Nutzung der Höhle als paganes Kultlokal zuzuweisende Schichten sind aus dem Innenraum nicht überliefert. Letzte, auf den Vorplatz ausgeräumte, d. h. umgelagerte Schichtreste liegen möglicherweise aber mit Pos. 72 vor (Phase 1.0/1.1, vgl. **Kap. 2.3.4**). Aufgrund der (typo-)chronologischen Einordnung der Funde aus dem unteren Bereich des ältesten Schichtpaketes im Höhleninnern (Pos. 34, Phase 1.1, **Abb. 66**; **Abb. 67**), dazu gehört auch eine Münze des Constantius II. für Constantius Gallus Caesar (351–354), ist davon auszugehen, dass dessen Bildung und somit die zweite Nutzung erst im Verlaufe des 4. Jahrhunderts einsetzten; die älteren Nutzungshorizonte (Phase 1.0) scheinen vorgängig abgetragen und ausgeräumt worden zu sein.

In baulicher Hinsicht erfolgten während Phase 1.1 keine wesentlichen Veränderungen: Im Verlaufe der Nutzung wurde entlang der rückseitigen Höhlenwand eine weitere Steinreihe gesetzt, möglicherweise der Unterbau einer Bank oder eines Gestelles. Zudem scheint der Kuppelofen abgebrochen worden zu sein. Die geringe Zahl der Funde aus Schicht Pos. 34 lässt in Verbindung mit den Resultaten der geoarchäologischen Untersuchungen schliessen, dass der Höhlenboden äusserst sauber gehalten und die Abfälle regelmässig aus der Höhle getragen wurden (vgl. **Kap. 3.1.2**).

Der Abschluss der Schichtbildung von Pos. 34, die sich aus zahlreichen feinen Aschestraten zusammensetzt (vgl. **Kap. 2.3.4**), lässt sich zeitlich nicht genauer eingrenzen: Die jüngste, daraus stammende Münze (367–375) liefert jedoch einen *terminus post quem* für die Anlage der Grube Pos. 39 und damit für den Beginn der Phase 1.2. Ob und allenfalls welche rituelle Funktion dieser Grube zugekommen war, ist nicht zu beurteilen. Ihre kompakte Verfüllung spricht jedenfalls für einen einmaligen Verfüllungsvorgang u. a. mit Mauerversturz. Dieser wiederum bezeugt einen vorgängigen Abbruch einer Konstruktion, vielleicht der halbkreisförmigen Nordmauer bzw. des postulierten Podiums, der gemäss der Schlussmünze aus der Verfüllung von Grube Pos. 39 (Arcadius, 388–403) im ausgehenden 4. oder frühen 5. Jahrhundert erfolgt sein muss. Wie die nachfolgenden Bautätigkeiten – Planierungsarbeiten im Innen- und Aussenraum (Planien Phase 1.2 und Phase 1.3) – schliessen lassen, ist dieser Abbruch aber nicht mit der Aufgabe der Höhle als paganes Kultlokal gleichzusetzen. Das Fundspektrum in diesen Planien sowie Passscherben legen nahe, dass damit ein Grossteil der während Phase 1.0 und Phase 1.1 anderswo deponierten bzw. aus der Höhle entfernten Votiv-(Gaben) und Abfälle wieder in respektive vor die Höhle einplaniert worden waren.

Der Befund- und reiche Fundbestand, der für die Phase 1.0 bis Phase 1.3 überliefert ist, ermöglichte die Entzifferung und Differenzierung des hier praktizierten Kultgeschehens, das neben gemeinschaftlichen Aktivitäten – rituellen Handlungen und Banketten – auch individuelle Gesten einschliesst, vornehmlich die Deponierung von (Votiv-)Gaben (vgl. **Kap. 4.2.2**).

Die jüngste pagane Nutzung (Phase 1.4) ist über den von numismatischer Seite gewonnenen *terminus post quem* von 388–403 (Phase 1.1 bis Phase 1.3) respektive den *terminus ante quem*, den die ^{14}C-Datierungen der Schicht Pos. 7a und Grab 1 (Phase 2: letztes Drittel 5./frühes 6. Jahrhundert) liefern, ins mittlere 5. Jahrhundert zu datieren (vgl. **Abb. 51**, ergänzend **Kap. 2.5.2**). Im Befund manifestiert sich Phase 1.4 in Schicht Pos. 7, einer mit Pos. 34 vergleichbaren, aber durch die nachfolgenden (nach Phase 2) Aktivitäten stark durchwühlten und gestörten Schicht. Die Höhle scheint weiterhin verschlossen gewesen zu sein, was in Verbindung mit der während dieser Phase erfolgten Erneuerung der Terrassierungsmauer eine sowohl in zeitlicher wie vielleicht auch funktionaler Hinsicht kontinuierliche Nutzung postulieren lässt. Im Fundensemble aus Schicht Pos. 7, das zahlreiche Passscherben zu Gefässen aus älteren Straten umfasste, liessen sich indes keine Funde identifizieren, welche die oben erschlossene Datierung oder gar eine kultische Nutzung der Höhle bestätigten. Da auch die Nutzungsschichten der Phase 1.1 (Pos. 34) nur wenige Funde enthielten, könnte gerade dies aber auf eine kontinuierliche Nutzung der Höhle als Kultlokal, jedoch mit anderem respektive reduziertem

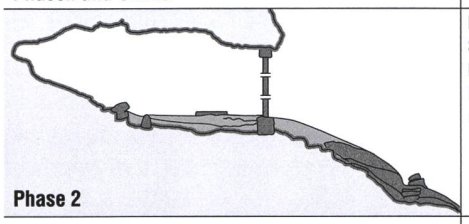
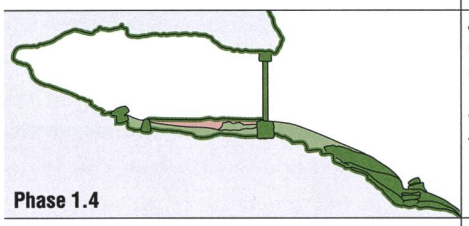
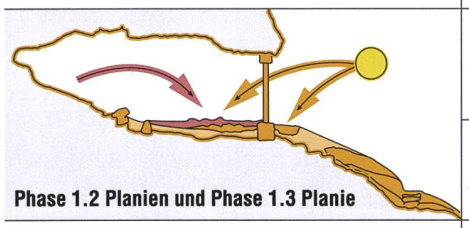
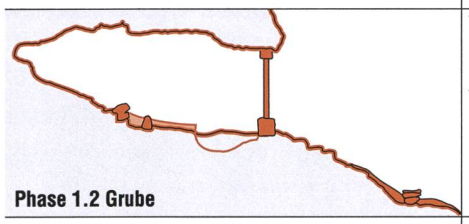
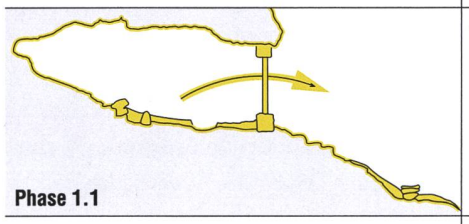
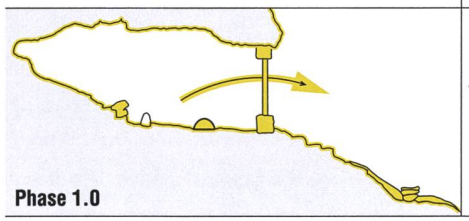
Phasen und Skizze	Befunde	Funde	Datierungsgrundlagen
 Phase 2	**Kultische Neuaufladung** Schicht Pos. 7a mit Feuerstelle Pos. 17, Grab 1; Mauer/Wand anfänglich evtl. noch bestehend.	Beinernes Kreuz (vgl. **Abb. 57**) unter Feuerstelle Pos. 17.	^{14}C-Daten Grab 1 (**Ende 6./frühes 7. Jh.**, vgl. **Abb. 51** und **Kap. 2.5.2**) als *terminus ante quem* für den Beginn von Phase 2 (Feuerstelle Pos. 17)?
 Phase 1.4	**Jüngste pagane Nutzung (?)** Pos. 7, Erneuerung der Terrassierungsmauer. Kontinuierliche Nutzung mit verändertem bzw. reduziertem Kultgeschehen?	Keine jüngeren Funde, aber viele Passscherben zu darunterliegenden Schichten.	Über *terminus post quem* von Phase 1.3 und *terminus ante quem* von Phase 2 in die **erste Hälfte/mittleres 5. Jh.** zu datieren.
 Phase 1.2 Planien und Phase 1.3 Planie	Planie Phase 1.3 (Pos. 33) im Nordteil der Höhle; aus einer Konstruktion?	Sehr viele Münzen (Schlussmünze 388–403) und nur wenige weitere Funde (Votivblech, Lampen, wenige Kristalle und Gefässe).	*Terminus post quem* für das **Einbringen der Planie**: Schlussmünzen aus Grube Pos. 39: 388–403.
	Planien Phase 1.2 im nördlichen Innen- und Aussenraum.	Die Funde stammen aus der ersten und zweiten Nutzungsphase (Phase 1.0 und Phase 1.1).	*Terminus post quem* **für das Einbringen der Planie:** Schlussmünze aus Grube Pos. 39: 388–403; Münzen aus UK Planie 1.2 im Aussenraum 367–375, Nordteil und 367–378, Südteil.
 Phase 1.2 Grube	Verfüllung von Grube Pos. 39 mit Mauersturz (Abbruch einer Konstruktion?). Grube Pos. 39 wird an OK Pos. 34 ausgehoben, Funktion?		Schlussmünzen aus der Grubenverfüllung: 388–403. *Terminus post quem* für die Anlage der Grube: Schlussmünze aus Pos. 34: 364–375.
 Phase 1.1	**Zweite Nutzung als paganes Kultlokal** Genese von Schicht Pos. 34; Steinreihe Pos. 11, Grube Pos. 46.	Die Abfälle werden ausserhalb der Höhle entsorgt. Schicht Pos. 34 enthält nur wenige Funde; das Schlangengefäss ging spätestens zu Beginn dieser Phase zu Bruch.	**Zweite Hälfte/späteres 4. Jh.** ^{14}C-Daten und Funde aus dem untersten Teil von Schicht Pos. 34: Münze 351–354. Jüngste Münze aus Schicht Pos. 34: 364–375.
 Phase 1.0	**Erste Nutzung als paganes Kultlokal** Geschlossene Höhle mit Kuppelofen (?); Terrassierungsmauer.	Schichtabtrag im Innenraum. Die Abfälle werden aus der Höhle gebracht; keine Funde *in situ* bzw. aus geschlossenen Befundkontexten.	Nutzungsbeginn **mittleres/spätes 3. Jh.** über die ^{14}C-Daten (vgl. **Abb. 51**), die Münzreihe sowie über die typochronologische Einordnung weiterer Funde erschlossen.

Abb. 120: Zillis, Höhle. Synoptische Darstellung der Befundabfolge und Nutzungen der Höhle während den Phasen 1 und 2.

Kultgeschehen hinweisen – auf ein Kultgeschehen ohne individuelle Gesten oder vielmehr ohne fassbare Deponierungen von (Votiv-)Gaben und ohne Bankette in der Art, wie sie für die Phase 1.0 und Phase 1.1 überliefert sind.

Mit der Errichtung einer neuen Feuerstelle (Phase 2) und der Anlage von Grab 1 kam es spätestens im ausgehenden 6. Jahrhundert (vgl. **Kap. 2.5.2**) zu einer Nutzungsänderung. Im Befund waren zwischen Phase 1.4 und dem Beginn von Phase 2 weder natürliche Ablagerungen noch anthropogene Eingriffe wie beispielsweise ein Abtrag oder Entfernen von Schichten festzustellen, d. h. Indizien, die auf einen längeren Nutzungsunterbruch hingewiesen hätten. Spätestens mit der Anlage der ersten Bestattung wurde die Höhle kultisch neu aufgeladen. Sieht man im Beinkreuz (vgl. **Abb. 57**), das sich unter der neu angelegten Feuerstelle fand, ein christliches Symbol, erfolgte diese kultische Neuaufladung vielleicht bereits schon früher. Obschon die Befundlage im Bereich der Sockelmauer keine eindeutigen Aufschlüsse lieferte, kann davon ausgegangen werden, dass die Höhle während dieser Phase weiterhin durch eine Holzwand verschlossen war; auch die Terrassierungsmauer auf dem Vorplatz scheint noch bestanden zu haben.

Für eine Kontinuität dieser neuen Nutzung der Höhle mag die Lage der beiden während Phase 3 hinzu gekommenen Bestattungen sprechen: Sowohl mit dem im Südteil der Höhle angelegten Grab 2 wie auch mit Grab 3, das den Abbruch der Holzwand voraussetzte oder bedingte, schien man wie zuvor einen «Raum» um die Feuerstelle respektiert zu haben. Ob man während Phase 4 (7./8. bis 10. Jahrhundert) diesen «Raum» weiterhin respektieren wollte oder musste und aus diesem Grund die jüngeren Bestattungen (Grab 4 bis Grab 10) ausserhalb der Höhle anlegte, bleibt unklar. Auch wenn die ^{14}C-Daten einen Hiatus von ein bis zwei Generationen nahelegen, weist die Verwandtschaft des in der Höhle in Grab 3 Bestatteten mit einigen der vor der Höhle beigesetzten Personen (vgl. **Kap. 2.5**) auf die anhaltende wichtige Bedeutung, die dieser Platz für eine (ortsansässige?) Gemeinschaft bis ins 10. Jahrhundert eingenommen hatte. Wie die unter Phase 5 zusammengefassten, massiven Aufschüttungen zu verstehen geben, wurde die Nekropole, der Erinnerungsort an die Toten dieser Gemeinschaft, aber spätestens zu Beginn des 13. Jahrhunderts aufgelassen.

4.2 Die Höhle als paganer Kultort

Die kultische Konnotation der Höhle während des 3. bis ins frühere 5. Jahrhundert steht ausser Zweifel. Nun gilt es jedoch, diese zu präzisieren, d. h. den Charakter des Kultortes und des Kultgeschehens zu entschlüsseln sowie Fragen nach der oder den Gottheiten zu diskutieren, deren Kult hier praktiziert wurde. Eng damit verbunden sind Fragen nach dem Personenkreis, welchem Zugang zu diesem Lokal und damit zu diesem Kult gewährt war, und schliesslich die Frage nach der Bedeutung des Kultortes in seinem regionalen und überregionalen Kontext.

Mangels epigraphischer Quellen und zweifelsfrei zu interpretierender Bildzeugnisse soll im Folgenden versucht werden, sich den Antworten auf diese Fragen zum einen über den Ort, die Höhle selbst, zum andern über das Kultgeschehen, von welchem sich einzelne Aspekte über die archäologischen Quellen greifen lassen, anzunähern, um schliesslich die Frage der Identifizierung des Kultortes und der Kultgemeinschaft anzugehen.

Abb. 121: Zillis, Höhle. Rekonstruktion des paganen Kultlokals.

4.2.1 Charakterisierung des Kultortes

4.2.1.1 Numinoser Ort oder Kultlokal einer geschlossenen Gemeinschaft?

Eine Interpretation der Höhle als ein numinoser Ort, d. h. ein allen und allgemein zugänglicher, vom Menschen als «göttlich» erachteter Naturort[362], bietet sich auf den ersten Blick geradezu an. Er mag von regionaler Bedeutung oder, die gute Anbindung an den transalpinen Verkehrsweg und den einfachen Zugang berücksichtigend, auch ein numinoser Ort gewesen sein, an dem Händler und (Fern-)Reisende – vor oder nach den schwierigen Passagen durch die Via Mala oder die Rofflaschlucht – mit einem Dank oder einer Bitte eine Gabe für die Götter niederlegten.[363]

Als numinos erachtete Naturorte müssen sich im archäologischen Befund nicht zwingend auch baulich, etwa durch Sakralbauten, manifestieren. Auf die besondere kultische Bedeutung eines solchen Platzes weisen oftmals nur das gehäufte Auftreten von Münzen, allenfalls ein Münzdepot, oder das Vorkommen kultisch konnotierter Objekte, wie etwa Votivältäre und -bleche oder Statuetten etc. hin[364]; von Funden also, wie sie

aus fast jedem Heiligtum und Kultgebäude – so auch aus Zillis – vorliegen. Als Votive und Gaben interpretiert, bezeugen diese an markanten oder besonderen Naturorten, aber oftmals in wenig spezifischen Befundkontexten deponierten Objekte weniger komplexe gemeinschaftliche Kultpraktiken denn vielmehr eine Vielzahl von individuellen Gesten.

Eine weitere Interpretation der Höhle, die bereits kurz nach deren Entdeckung diskutiert wurde und in die Literatur Eingang gefunden hat, ist die Deutung als geschlossener Kultort in konstruktivem wie auch im übertragenen Sinn – als Versammlungsort einer Kultgemeinschaft um eine spezifische, wahrscheinlich orientalische Gottheit.[365]

Solche Gemeinschaften, die unter dem Begriff «Gruppenkulte» zusammengefasst werden,[366] schlossen sich über das Prinzip der Mitgliedschaft zusammen, die über eine kultspezifische Einweihung erfolgte. Im Zentrum des Kultes stand eine bestimmte (Schutz-)Gottheit, ohne dass in der Regel ein Exklusivitätsanspruch erhoben wurde – weder in Bezug auf die verehrten Gottheiten noch in Bezug auf ein Engagement der Mitglieder in anderen Kulten und Gemeinschaften.

Kultgemeinschaften waren in der Regel private Zusammenschlüsse, die sich wie auch alle anderen antiken Vereinigungen (*collegia, corpora*) nach dem Vorbild des städtischen Beamtenapparates organisierten, eine Vereinskasse besassen und auch administrative Aufgaben zu erledigen hatten. Neben den Vereinsangelegenheiten nahmen in all diesen Gemeinschaften Kultfeiern und Bankette, aber auch die Begräbnisfürsorge eine zentrale Rolle ein.[367] Die regelmässigen Zusammenkünfte konnten bei einem öffentlichen Tempel oder in privaten oder gemeinschaftseigenen Lokalen oder Gebäuden, die zuweilen über einen eigenen Sakralbau verfügten, durchgeführt werden.[368] In vielen Fällen waren die Versammlungsräume privater Vereinigungen aber einfach nur mit einem Kultraum oder einer Kultapsis ausgestattet, wo neben den Kultbildern auch der Opfertisch, der Altar, stand. Solche Versammlungsbauten oder -lokale waren entsprechend nicht sakrale, sondern profane Räume. Gelegentlich waren die für die Versammlungen und Bankette notwendigen Sitz- oder Liegegelegenheiten fest installiert (Podiensäle). Lokale dieses Bautyps wurden von verschiedenen religiösen Gruppen als Versammlungs- und Kultgebäude aufgenommen, u. a. auch von jenen um Mithras.[369] In der Tradition der primär im östlichen Mittelmeerraum verbreiteten Bankettbauten verwurzelt, kommt in diesen mit festen Liegepodien ausgestatteten Versammlungslokalen die zentrale Bedeutung des gemeinsamen Bankettes im Kultraum auch baulich zum Ausdruck. Versammlungsorte von geschlossenen Gemeinschaften, deren Kultort als Podiums- oder Umgangstempel ausgestaltet war, können – wie dies in etwas anderer Form in Sakralbezirken zu beobachten ist[370] – auch eine räumliche Trennung von Kult und Bankett aufweisen (z. B. in Iseen, in Kultbezirken der Magna Mater / des Attis und der Matronen oder im Kultbezirk des Iuppiter Heliopolitanus in Petronell (A) / *Carnuntum*[371]). In einigen Fällen sind auch andere bauliche Ausprägungen von Liege- oder Sitzgelegenheiten, zum Beispiel in Form von umlaufenden Bänken, zu beobachten.[372] Das Fehlen von gemauerten Liegepodien innerhalb eines Kultraumes weist aber nicht zwingend auf eine räumliche Trennung von Kult und Bankett, da Liege- oder Sitzgelegenheiten nicht zwangsläufig dauerhaft, sondern auch temporär aufgestellt werden konnten.

Den Bogen zurück zur Höhle in Zillis schlagend, ist für deren Interpretation zweifellos die Tatsache relevant, dass sie bereits zu Beginn der Nutzung im 3. Jahrhundert mit einer Holzwand verschlossen worden war. In den Hauptraum gelangte man nur über einen Vorraum, der von aussen durch einen schmalen, wohl abschliessbaren Eingang betreten werden konnte. Die Höhle scheint somit weder allgemein noch direkt zugänglich gewesen zu sein, was als erstes Indiz für eine Interpretation als Versammlungslokal einer geschlossenen Kultgemeinschaft herangezogen werden kann. Diese Interpretation kann durch die Resultate der mikromorphologischen Untersuchungen insofern untermauert werden (vgl. **Kap. 2.3.4**), als es zumindest für Phase 1.1 nachzuweisen gelang, dass die Höhle ausserordentlich sauber gehalten wurde und die Bodenniveaus nicht mit vom Aussenraum stammendem Erdmaterial verschmutzt waren. Dies mag darauf hinweisen, dass mit besonderen, vielleicht sogar auch restriktiven Zutrittsbestimmungen zu rechnen ist.

Vom Innenausbau des Kultraumes in Zillis ist kaum etwas erhalten geblieben, das mit den Ausstattungen bislang bekannter Kult- und Versammlungslokale zu vergleichen wäre. Während unklar bleibt, ob es sich bei der Steinreihe entlang der rückseitigen Höhlenwand tatsächlich um den Unterbau einer Bank handelte, nahm vielleicht das an der Nordwand (und unterhalb des Höhlenfensters?) gelegene, postulierte Podium eine besondere Bedeutung ein. Zentral positioniert (und deshalb ebenfalls von zentraler Bedeutung?) waren zweifelsohne der mutmassliche Kuppelofen (Phase 1.0) respektive in der Folge die darin eingetiefte, lanzettförmige Grube Pos. 46 (Phase 1.1). Eine Interpretation letzterer als Feuergrube ist mangels Brandspuren nicht zu belegen. Als offene Struktur am Standort des einstigen Kuppelofens genutzt und schliesslich mit umgelagertem Schichtmaterial (Pos. 34?) verfüllt (vgl. **Kap. 2.3.4**), kam ihr aber zweifellos eine wichtige Rolle zu.

4.2.1.2 Die Höhle als geschlossenes Kult- und Versammlungslokal

Wenn der geführte und restriktive Zugang zur Höhle in Zillis eine Interpretation als Versammlungsort einer Kultgemeinschaft nahelegt, drängt sich ein Vergleich mit Kult- und Versammlungsorten mithräischer Gemeinschaften, den Mithräen, geradezu auf: In der Mithraslegende sind Felsen und Höhlen als immer wiederkehrende und daher auch für den Kult zentrale Handlungsräume zu identifizieren, die auch in der baulichen Gestaltung der Versammlungsräume inszeniert wurden: Fensterlos und eingetieft, einer Höhle nach- und als Banketträume ausgebaut, waren sie gewissermassen dem Lebenszyklus des Mithras entnommene Orte der Erinnerung.[373] Im Innenraum waren nicht wie in einem Sakralbau oder in vielen anderen Kultbauten eine oder mehrere Statuen der (Schutz-)Gottheiten in statischer Position aufgestellt, sondern ein Relief oder eine Malerei mit der Schlüsselszene aus der Mithraslegende, der heilbringenden Tötung des heiligen Stieres in einer Höhle.[374] Eine szenische Darstellung also, die keine eigentliche Opferhandlung zeigt, sondern an eine im Mithraskult zentrale Schöpfungshandlung erinnern soll.[375] Einige dieser Reliefs, so u. a. jenes aus Frankfurt-Heddernheim (D)[376], sind beidseitig bearbeitet und konnten gedreht werden: Während auf der einen Seite die Tauroktonie abgebildet ist, zeigen die Darstellungen auf den Rückseiten oftmals Mithras und Sol beim gemeinsamen Mahl in der Höhle nach der Stiertötung. Sie sitzen dabei hinter einem Tisch oder liegen auf einer Kline, die in einigen Fällen mit der Stierhaut bedeckt

Abb. 122: Mithräum bei Duino Aurisina (I).

oder der getötete Stier selbst ist. Mit dem Drehen des Bildes, das sicher aufwändig und mit knirschenden Geräuschen verbunden war, konnte also die «Handlungsbühne» verändert werden. Das Mithräum, in seiner baulichen Grundgestaltung ein Biklinium, wurde, wenn das «Szenenbild» wechselte, zu einem Triklinium, wobei Mithras und Sol auf der mittleren Kline, auf den Ehrenplätzen, lagerten. Wenn also auch die Mahldarstellung als eine der Legende entnommene, zentrale Erinnerungsszene zu deuten ist, so konnten hierbei die Mithrasanhänger über die Ausgestaltung des Kultraumes gleichsam eine aktive Rolle einnehmen.[377]

Von den bekannten Mithräen sind nur einige wenige – unter anderem auch die beiden (frühen?), in einem vormaligen Steinbruch eingerichteten Mithräen in Doliche (TR)[378] – in Höhlen oder Grotten angelegt. Die Identifizierung als Kulträume für Mithras erfolgten meist über die am Felsen angebrachten Kultbilder (Tauroktonie) oder Weiheinschriften, gelegentlich auch über Altäre in oder in der unmittelbaren Nähe der Höhle.[379] An anderen Orten, z. B. in Jajce (BIH),[380] war das Kultbild an einen Felsen angebracht, der einst wohl die stirnseitige Mauer eines (nicht erhaltenen) vorgebauten Mithräums bildete. In Močiči Konavlje (HR)[381] waren die Tauroktonie und möglicherweise die Figur des Silvanus neben dem Höhlen- oder Grotteneingang angebracht. Der für Mithräen charakteristische Innenausbau mit Liegepodien ist bislang nur in der vermutlich künstlich erweiterten Höhle in Hawarte (SYR)[382] sowie in der unterirdischen Grotte bei Duino Aurisina östlich von Aquileia (I) **Abb. 122**[383] überliefert.

Neben diesen über bildliche und/oder inschriftliche Quellen identifizierten Mithräen in Grotten und Höhlen liegen insbesondere im (Süd-)Ostalpenraum weitere Kultorte in Grotten und Höhlen vor. Deren Interpretationen als «Kultlokale» erfolgte ausschliesslich aufgrund von Einzelfunden und/oder der Fundspektren, ohne dass es auch hier möglich gewesen wäre, eine Verbindung zu einem bestimmten Kult herzustellen. Es sind dies zwei Höhlen im Umland von Ljubljana (SLO)/*Emona*: Die 8 m tiefe Höhle Spodmol Pod gricoin in Godič bei Kamnik, die über einen Korridor zugänglich war und in welcher eine Quelle entsprang und die Höhle Zicica in Moste bei Žirovnica **Abb. 123**.[384] Weitere vergleichbare Kultplätze, aus welchen zudem Fragmente von Schlangengefässen bekannt sind, sind die Höhlen in Gradišče-St. Egyden (A),[385] die etwa 4 m lang (inklusive Vorplatz etwa 10 m) und 3 m breit war, sowie die Kugelstein-Tropfsteinhöhle (A),[386] die über einen 7 m breiten und 2 m hohen Eingang zugänglich war und 60 m in den Felsen hineinführte. Ob oder wie diese Höhlen allenfalls verschlossen waren, ist keinem der Berichte zu diesen Fundorten zu entnehmen.

Ungeachtet des Ortes selbst wie auch des Innenausbaus der Höhle in Zillis, die für einen Gruppenkult geeignet scheinen und anhand derer sich eine Interpretation als Versammlungsraum einer Mithrasgemeinschaft geradezu anbietet, ist festzuhalten, dass auch andere Gottheiten in Höhlen verehrt wurden. Aus dem südgallischen Raum wie auch aus dem (Süd-)Ostalpengebiet liegen einige sogenannte Höhlenkultplätze vor, die oftmals seit der Eisenzeit oder bereits früher aufgesucht wurden[387] und wohl mehrheitlich lokalen Gottheiten geweiht waren. Soweit bekannt, unterscheiden sich deren Inventare aber vor allem durch das Fehlen von Geschirr und Tierknochen in grösserem Umfang, d. h. von Bankettresten, von jenen der oben aufgeführten Orte. Wie im Falle des Abris in den Gorges de Covatanne, Sainte-Croix VD, kam ihnen wohl weniger die Funktion von (geschlossenen) Versammlungsorten, sondern vielmehr die Bedeutung von numinosen Orten zu.

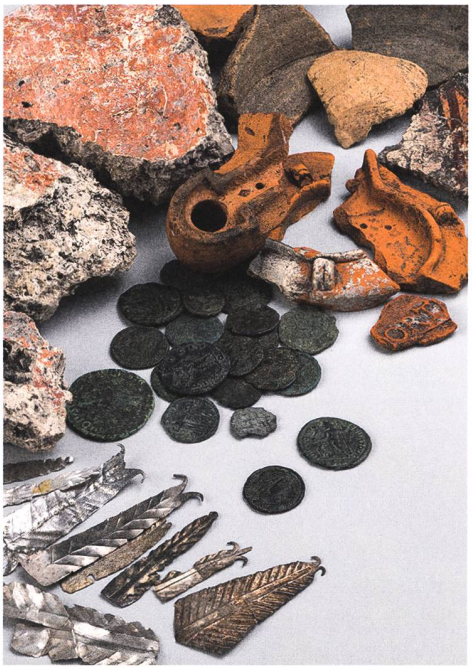


Abb. 123: Kultgrotte bei Moste Žirovnica (SLO) und Auswahl von daraus stammenden Funden.

Abb. 124: Rückseite eines unter Kaiser Hadrian (117–138) geprägten Medaillons mit der Darstellung des Silvanus. Durchmesser 38,5 mm.

Von grösserem Interesse sind in diesem Zusammenhang die Silvanus geweihten Höhlen und Grotten, wie sie bisher vor allem aus dem dalmatischen Raum vorliegen.[388] Silvanus war eine italische Gottheit der Wälder, des Wildlebens und des Ackerbaus; seine Attribute waren die Sichel und ein Pinienzweig, sein Begleittier war ein Hund. Wie dies die Verbreitung der Inschriften, Reliefs und Statuen zu verstehen gibt, wurde er ab dem 2. Jahrhundert in weiten Teilen des Imperiums, vor allem in Italien, Südgallien und in den Donauprovinzen, zu einer äusserst populären Gottheit.[389] Dieses Bild gilt es jedoch durch den Filter der Inschriftendichte generell bzw. der inschriftsetzenden Bevölkerung und deren *epigraphic habit* in Zeit und Raum quellenkritisch zu beurteilen.

Soweit bekannt, standen dem Silvanus geweihte Votivältare teils in Heiligtümern anderer Gottheiten, in Kultbauten und kleineren Schreinen, in freier Natur (Abris, Grotten) oder in häuslichen Kontexten. Obwohl durchaus staatstragend, besass er auch in Italien keine eigenen Sakralbauten und es gab keinen offiziellen Kult; er wurde in der Regel innerhalb von privaten Gemeinschaften (*collegia*) verehrt.[390] Über das Kultgeschehen sind den inschriftlichen Quellen keine Hinweise zu entnehmen, doch handelte es sich dabei um religiöse Zusammenschlüsse und nicht um Kultgemeinschaften, für deren Mitgliedschaft Einweihungsrituale erforderlich waren. Einige der Quellen gewähren aber Einblick in die Vereinsorganisation, wie beispielsweise die *lex familiae Silvani* aus dem nördlich von Rom am Fusse des Appenin gelegenen *Trebula Mutuesca* bei Monteleone Sabini (I). Neben der 74 Namen – ausschliesslich Männer – umfassenden Mitgliederliste werden Ausgaben für die Opfer für Silvanus festgesetzt und festgehalten, dass im Heiligtum (*sacrum*) keine Streitereien und Raufereien erlaubt seien, ebenso dürften keine Aussenstehenden mitgebracht werden. Ausserdem wird die Finanzierung von Bestattungen sowie die Regelung beim Austritt eines Mitgliedes aus der *familia* geregelt.[391] Aus weiteren Inschriften geht klar hervor, dass Festmähler auch in diesen Zusammenschlüssen eine wichtige Rolle spielten. Sie wurden meist im Freien durchgeführt. Einer Silvanusgemeinschaft in Italien wurden sogar vier Ländereien gespendet, damit die Durchführung der Opferfeierlichkeiten und Festmähler gewährleistet werden konnte; dabei war die Teilnahme aller Mitglieder an den Banketten vorgeschrieben (CIL 10, 444).[392]

Die Ikonographie des Silvanus, der bärtig und nackt **Abb. 124** oder mit einer Tunika bekleidet dargestellt wird, bekam in den Provinzen zunehmend eine regionale Prägung. In Südgallien verband er sich mit dem gallischen Hammergott[393] und in Dalmatien kam es ikonographisch zu einer Verschmelzung mit Pan[394]. In diesem Gebiet wird er auf den Reliefs oftmals nackt, mit Chlamys oder Mantel dargestellt, zuweilen mit Bocksfüssen und Hörnern und häufig zusammen mit Diana, der Göttin der Jagd, aber auch mit Merkur. Abgebildet sind diese drei Gottheiten unter anderem auf dem einzigartigen Votivrelief von Danilo Biranj

Abb. 125: Votivrelief aus Danilo Biranj (HR) für Diana, Pan- Silvanus und Merkur. Diana (links) kniet auf einem liegenden Hirsch, in der Mitte steht Pan-Silvanus, der in der rechten Hand eine Panflöte (?) hält, und rechts Merkur, dazwischen sitzt ein Hund. Die Weiheinschrift befindet sich zwischen den Köpfen der Figuren und am linken Rand.

(HR) **Abb. 125**, auf welchem Diana – im Bildschema der Tauroktonie – einen Hirsch tötet.[395] In einigen Fällen, öfters aber in Dakien, trägt Silvanus eine phryigsche Mütze, was als Zeichen einer Orientalisierung interpretiert und mit der zunehmenden Bedeutung der orientalischen Kulte in einen Zusammenhang gebracht wurde.[396]

Der grossen Zahl von Schrift- und Bildquellen stehen bislang nur sehr wenige archäologische Nachweise, d. h. Baubefunde von Kulträumen, gegenüber. Genannt seien hier zum einen das «Sacello del Silvano» in Ostia (I), das in einer schmalen, etwa 2 m breiten Gasse unmittelbar neben dem Caseggiato dei Molini, einer Grossbäckerei, lag[397], und zum anderen die beiden Kulträume in Petronell (A) / *Carnuntum*. Einer davon befand sich ausserhalb der Stadt[398], der andere lag unmittelbar an der Hauptachse im Zentrum der Stadt und enthielt etwa 50 mehrheitlich *Silvanus domesticus* geweihte Altäre. Eine Verbindung mit dem rückseitig angebauten dreischiffigen Gebäude, einem möglichen Versammlungs- und Bankettlokal, ist nicht gesichert, aber anzunehmen.[399] Aus beiden genannten Kulträumen sind keine weiteren Funde bekannt. Diesbezüglich aufschlussreich wird die noch ausstehende Auswertung des kürzlich in Osijek (HR) / *Colonia Aelia Mursa* (Pannonia Inferior) entdeckten Kultgebäudes für Silvanus sein.[400]

Welche Bedeutung Silvanus im zentralen Alpenraum eingenommen hatte, ist schwierig zu beurteilen. Es ist vielleicht aber nicht dem Zufall zuzuschreiben, dass sich an der bis ins schweizerische Mittelland führenden, zentralen Alpentransversale drei Weiheschriften fanden, so in Sils i. E. / Segl, Baselgia (Heiligtum?)[401], wo ein dem Silvanus geweihter Altar zusammen mit Altären für Diana, Merkur und für die Hirtengötter zu Tage gekommen ist, in Zürich / *Turicum* (Votivinschrift für Silvanus und Diana)[402] und Brugg AG / *Vindonissa* (Silvanus)[403].

Die Affinitäten der Höhle in Zillis als Versammlungsort einer – angesichts der Platzverhältnisse – kleinen Kultgemeinschaft zu

Kultorten des Mithras sind nicht von der Hand zu weisen. Das Beispiel der Mithrashöhle in Doliche (TR) mag illustrieren, dass ein charakteristischer Innenausbau nicht zwingend zu erwarten respektive überliefert ist und sich eine restriktive Zugänglichkeit nicht notwendigerweise auch baulich manifestieren muss; vielleicht war ein erschwerter Zugang ausreichend. Das Fehlen jeglicher ikonographischer Zeugnisse mithräischen Inhaltes sowie möglichweise die beiden Trillerpfeilen (vgl. **Abb. 87**), die man als Signalinstrumente gerne mit der Gottheit der Wälder und des Wildlebens, Silvanus, in Verbindung bringen möchte, könnten unseres Erachtens auch – äusserst diskret zwar – auf einen Kultort für Silvanus weisen. Er spielte vielleicht in den zentralen Alpen eine bedeutendere Rolle als bisher angenommen.

4.2.2 Charakterisierung des Kultgeschehens

In einem weiteren Schritt soll versucht werden, über die im Befund und mit den Funden fassbaren Aspekte des Kultgeschehens weitere und präzisere Aufschlüsse zur Kultgemeinschaft und der/den hier verehrten Gottheit(-en) zu gewinnen. Dem Konzept der Fundvorlage folgend, werden dabei zunächst die Zeugnisse der individuellen Gesten, sodann die Zeugnisse gemeinschaftlicher Aktivitäten diskutiert.

4.2.2.1 Zeugnisse individueller Gesten

Zu den an vielen Kultorten archäologisch am besten bezeugten individuellen Handlungen gehört die Deponierung von vergänglichen oder unvergänglichen Objekten im Rahmen eines Gelübdes (*votum*), als Geschenk (*donum dare*) oder als Münzgabe (*stipem iacere*).[404] Im Falle von Sakralbauten traditioneller griechisch-römischer Gottheiten werden die (Votiv-)Gaben der Gottheit übergeben und damit dem profanen Gebrauch entzogen. Sie werden in der in göttlichem Eigentum befindlichen und daher nicht allgemein zugänglichen *cella* – bei gallo-römischen Umgangstempeln auch im offenen Umgang – niedergelegt. Die Geldgaben konnten hernach gemäss Auftrag oder Wunsch des Spenders einsetzt werden, die (geleerten) Behältnisse der Speise- und Trankgaben entsorgte man später innerhalb des *temenos*.

In der Höhle in Zillis befanden sich die (Votiv-)Gaben ursprünglich im allen Mitgliedern der Gemeinschaft zugänglichen Kultraum; sie gehörten zur Ausstattung des Versammlungslokals. Die Raumnutzung und damit der Umgang mit den (Votiv-)Gaben und ihre Behandlung von deren Deponierung bis zu deren Entsorgung war somit wie in vergleichbaren Kultbauten anderen Regeln unterworfen als in Sakralbauten griechisch-römischer Gottheiten.

Chronologisch aufgeschlüsselt, bieten die (Votiv-)Gaben auch die Möglichkeit, Fragen von Kontinuitäten oder Veränderungen der Votivpraxis im Verlaufe der Zeit zu diskutieren, und – Provenienz und geschlechtsspezifische Verwendungen der Objekte berücksichtigend – mit den notwendigen Vorbehalten Hinweise zur Herkunft und/oder dem Geschlecht der Personen zu gewinnen, die Zugang zur Höhle hatten.

Wenn Ausgangspunkt und Grundlage der folgenden Diskussion die als (Votiv-)Gaben interpretierten Funde bilden sollen, sind vorgängig einige quellenkritische Bemerkungen anzubringen. Zunächst soll an die gut gestützte Hypothese erinnert werden, nach der die Höhle bis zu ihrer Aufgabe als paganer Kultraum regelmässig gereinigt, die (Votiv-)Gaben also aus der Höhle ge-

bracht wurden. Wo sie hingebracht oder deponiert wurden, bleibt offen. Die Tatsache aber, dass sie im Zuge jüngerer Bautätigkeiten (Phase 1.2 und Phase 1.3) wieder zur bzw. in die Höhle gebracht wurden, spricht immerhin dafür, dass sie nicht definitiv, zum Beispiel im Hinterrhein, entsorgt worden waren, sondern in der näheren Umgebung. Vielleicht ist sogar mit weiteren, bisher noch unentdeckten «Abfall»-Deponien in der Umgebung zu rechnen. Denkbar ist schliesslich auch eine bewusste Entnahme und Aufbewahrung, allenfalls auch Weiterverwendung von Kultgegenständen ausserhalb der Höhle. Gerade für Objekte, denen im Rahmen des kultischen Kontexts eine besondere Bedeutung oder vielleicht Kraft beigemessen wurde, ist diese Möglichkeit nicht ausser Acht zu lassen. Die Mehrheit der Funde respektive (Votiv-)Gaben von Zillis lagen jedenfalls bei ihrer Auffindung nicht *in situ*, sondern in umgelagerten Planieschichten; die räumliche Verteilung der Funde kann somit nicht direkt interpretiert, gar mit «Aktivitätszonen» in Verbindung gebracht werden (vgl. unten).

Die als Votive und Gaben interpretierten Funde, zu welchen die gefiederten Bleche, die Münzen, wie wahrscheinlich die Bergkristallfragmente und vielleicht auch einige der Schmuck- und Kleidungsbestandteile zu zählen sind, bezeugen wohl mehrheitlich individuelle rituelle Gesten. Im Einzelfall ist eine Interpretation der Objekte in diesem Sinne sicherlich kritisch zu hinterfragen. Neben Verlustfunden sind Deponierungen beispielsweise von Einzelmünzen im Zuge der Errichtung oder baulichen Veränderungen von Räumen und Gebäuden in Betracht zu ziehen, wie sie nicht nur aus profanen häuslichen[405], sondern auch aus kultischen Befundkontexten bekannt sind.[406] Rituelle Gesten, die anlässlich solcher Gelegenheiten ausgeführt wurden, erfolgten aber wohl weniger in individuellem, sondern vielmehr in einem gemeinschaftlichen Rahmen.

Während die gefiederten Bleche (vgl. **Abb. 72**; **Kap. 3.3.1**) wenig Aussagepotential in Bezug etwa auf die Frage nach der Herkunft der Mitglieder der Gemeinschaft besitzen, konnte in Zusammenhang mit den Untersuchungen zu den Münzen (vgl. **Kap. 3.3.2**) ein Vorherrschen italischer Prägungen festgestellt werden, was jedoch durchaus dem regionalen Geldumlauf entspricht.

Eine südalpine Komponente ist auch mit den 20 Bergkristallen (von insgesamt 156 Fragmenten) nicht regionaler respektive südalpiner Provenienz fassbar (vgl. **Kap. 3.3.3**), die, vielleicht als Geschenke oder Handelswaren, von Mitgliedern der Gemeinschaft oder von Kaufleuten über die Alpen transportiert wurden. Dass es in dieser Region einen regen (Handels-)Austausch mit dem Südalpenraum, Oberitalien und dem oberen Adriaraum gab, spiegelt sich – und dies nicht nur im Fundbestand von Zillis – auch in anderen Fundgattungen, insbesondere natürlich im Lavezgeschirr. Offen bleibt die Frage, ob es sich bei den Bergkristallen um primäre Ausstattungselemente der Höhle handelte oder ob sie als individuelle (Votiv-)Gaben über eine längere Zeitspanne hinweg von verschiedenen Personen, Mitgliedern der Kultgemeinschaft, zur Höhle gebracht wurden. In beiden Fällen lässt der hohe Anteil an Kristallen aus dem Beveringebiet auf eine ausgeprägt regionale Anbindung schliessen.

Die Frage schliesslich, ob die Schmuck- und Kleidungsbestandteile (vgl. **Kap. 3.4**) sowie die weiteren Buntmetallgegenstände[407] (Votiv-)Gaben oder Verlustgegenstände repräsentieren, ist bei der geringen Zahl und der Unterschiedlichkeit der

Objekte sowie mit Rücksicht auf ihre Kontexte jeweils individuell zu stellen. Stratigraphisch und typochronologisch kommen für eine Gabe als Weihegeschenk im spätrömischen Kultkontext gesichert die Ringe (vgl. **Abb. 85.2**; **Abb. 85.3**) sowie der Ohrring (vgl. **Abb. 85.1**) in Frage; theoretisch auch die Gürtelschnalle (vgl. **Abb. 85.4**), allerdings als Altstück.

Die Gabe von Fibeln und Fingerringen in römischen Heiligtümern etwa ist ein durchaus gängiges Phänomen.[408] Im Heiligtum von Great Walsingham in Norfolk (GB), das wohl Merkur und einigen weiteren Gottheiten gewidmet war, konnte aufgrund der Ringgrössen der Fingerringe sogar auf die Gabe durch Männer geschlossen werden.[409]

Aber auch weibliche Schmuckelemente finden sich in römischen Tempeln als Votive.[410] Da Ohrringe kaum in Männergräbern der späten Kaiserzeit und des Frühmittelalters vorkommen und definitiv als Frauenschmuck gelten dürfen[411], ist es unwahrscheinlich, dass der Ohrring (vgl. **Abb. 85.1**) vor seinem Verlust oder seiner Deponierung von einem Mann getragen wurde; natürlich könnte er aber von einem Mann geweiht worden sein.

Im Zusammenhang mit der Frage, ob in der Höhle eine mithräische Gemeinschaft zusammengekommen war, sei dies noch angefügt: Durchaus können Fundspektren von Mithräen weibliche Kleidungs- und Schmuckattribute aufweisen[412], doch ist eine weitere Interpretation im Hinblick auf eine Weihung/Deponierung oder einen Verlust schwierig. Und auch wenn man davon ausgeht, dass die mithräischen Kultvorgänge in der ausschliesslichen Präsenz von Männern stattfanden, so ist doch nicht *a priori* auszuschliessen, dass zu anderen Zeiten der Aufenthalt von Frauen in mithräischen Räumen möglich oder erlaubt war.[413]

Für die Frage der räumlichen Verteilung der Gaben und Votive, konkret dazu, wie man mit diesen Objekten umging und welche Bedeutung sie im Kultraum eingenommen hatten, soll die Fundverteilung in den Benutzungshorizonten der Phase 1.1 (Schicht Pos. 34) mit jener in den Planien der Phase 1.2 und Phase 1.3 verglichen werden. Wie die geoarchäologischen Untersuchungen gezeigt haben, wurde der Höhlenboden über die gesamte Zeit hinweg sehr sauber gehalten, was sich in der vergleichsweise geringen Zahl der aus diesen Horizonten stammenden (Votiv-)Gaben widerspiegelt (vgl. **Abb. 66**: 36 Münzen, ein Ohrring sowie neun Bergkristallfragmente); es scheinen somit jeweils nur wenige Objekte auf dem Boden gelegen zu haben. Dies bedeutet jedoch nicht zwingend, dass sie mit den Abfällen jeweils rasch und regelmässig aus der Höhle entfernt worden waren; vielleicht waren sie nicht auf dem Boden, sondern an einem anderen Ort – in den Felsnischen oder auf dem postulierten Podium – deponiert. Indizien für solche Deponierungen im Innenraum sind möglicherweise in der Gesamtverteilung der Münzen zu erkennen: Während die Planie der Phase 1.2 im Aussenraum generell viel Fundmaterial enthielt, so auch zahlreiche Münzen, stammen aus den Planien im Innenraum (Phase 1.2 und Phase 1.3) nur wenig Funde (u. a. ein Votivblech, zwei Bergkristallfragmente sowie Fragmente von zwei Lampen), aber überdurchschnittlich viele Münzen – knapp ein Drittel des Gesamtbestandes. In Anbetracht des Schichtmaterials der Planie der Phase 1.3 (Pos. 33: kiesige Schicht) darf davon ausgegangen werden, dass das Erdmaterial und damit die Funde von einem anderen Ort stammen als jenes der Planien der Phase 1.2 – vielleicht vom/aus dem postu-

lierten Podium oder einer weiteren, nicht erhaltenen Konstruktion im Innenraum[414], vielleicht aber auch vom Aussenraum. Wie auch immer, dieser Befund weist jedenfalls auf einen letztlich zu erwartenden, besonderen Umgang mit (Votiv-)Gaben hin.

Für die Frage nach einer allenfalls im Verlaufe der Zeit erfolgten Veränderung der Votivpraxis ist, wie oben erläutert, weder die stratigraphische Lage noch die horizontale Verteilung der entsprechenden Funde aussagekräftig; es können dafür alleine die (typochronologisch) datierbaren Funde, d. h. vor allem die Münzvotive, herangezogen werden. Diese zeigen klar, dass die Sitte, Münzen zu deponieren, erst im Verlaufe des (späteren) 3. Jahrhunderts eingesetzt hatte. Der zu beobachtende Anstieg der Münzfunde in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ist dabei nicht zwingend nur auf eine intensivere Votivpraxis, sondern auch im Spiegel von Veränderungen im Geldumlauf und der Kaufkraft der Münzen kritisch zu betrachten. So hängt auch das Fehlen von Fundmünzen des fortgeschrittenen 5. Jahrhunderts mit dem Rückgang der Kleingeldproduktion nach 403 zusammen (vgl. **Kap. 3.3.2**). Dass aber individuelle Gesten des Deponierens von (Votiv-)Gaben nicht zwingend und konstant Teil des Kultgeschehens innerhalb von (mithräischen) Kultgemeinschaften waren, mag der Umstand zeigen, dass aus Mithräen, die nur bis ins 3. Jahrhundert aufgesucht wurden[415], viel weniger Münzen oder auch andere Objekte bekannt sind.

Ob überhaupt und allenfalls wie kultspezifisch das in Zillis überlieferte, letztlich enge Spektrum der (Votiv-)gaben ist, lässt sich nur schwer beurteilen. Vergleiche mit anderen regionalen und / oder gleichzeitig aufgesuchten Heiligtümern sind aufgrund des Forschungsstandes kaum möglich. In mittelkaiserzeitlichen Heiligtümern des Mittellandes wie auch in Gallien und der linksrheinischen Germania Superior, sind die Spektren der (Votiv-)Gaben meist sehr breit und werden von Münzen dominiert.[416] Hinzu kommen (Miniatur-)Gefässe aus Keramik und Glas, in welchen Speisen, Tranksame oder Essenzen deponiert wurden. Davon, dass viele dieser Sakralorte oftmals bis in die späte Kaiserzeit aufgesucht wurden, zeugen aber meist nur die Münzfunde.[417] Die (Votiv-)Gaben aus Kultbauten geschlossener Gemeinschaften, wiederum können nur Mithräen herangezogen werden[418], zeigen weitaus engere Spektren und umfassen (zeitbedingt?) neben vereinzelten Votivblechen[419] vor allem Münzen. Ob es sich bei den wenigen Fibeln und Toilettgeräten (z. B. Ptuj (SLO) / *Poetovio*: Ohrlöffel, Pinzette und Haarnadeln[420]) und weiteren Gegenständen (z. B. Güglingen (D): Spielstein[421]; Ptuj (SLO) / *Poetovio*: Stili[422]) um Gaben, Verlustfunde oder im Kultbetrieb verwendete Objekte handelt, bleibt offen.

4.2.2.2 Zeugnisse gemeinschaftlicher Handlungen

Die Befunde und ein grosser Teil des kaiserzeitlichen Fundmaterials – vorab der Gefässbestand und die Tierknochen – können mit gemeinschaftlichen Aktivitäten in Verbindung gebracht werden, wozu grundsätzlich das gemeinschaftliche Opfer, die (kult-) spezifischen Rituale – im Kontext von Gruppenkulten sind Initiations- und allenfalls Weiheriten zu erwarten – sowie die Bankette zu zählen sind.

Das gemeinschaftliche Opfer, das *sacrificium*, lässt sich im archäologischen Befund weniger über Gesten und das dafür benötigte *instrumentum* fassen, sondern, wenn überhaupt, vor allem über das Vorhandensein einer Opferstelle, einer *ara*, eines

focus oder eines Räuchergefässes. In der Regel begann die Opferzeremonie mit einer Prozession zum Altar, wo zunächst das unblutige (Rauch-) Opfer und eine Libation erfolgten (*praefatio*); ein Bildnis der Gottheit(en), für welche das Opferritual vollzogen wurde, war nicht zwingend notwendig. War ein blutiges Opfer vorgesehen, wurde das Opfertier geschmückt, vorbereitet und getötet (*immolatio*). Nach der Opferschau kam es zur Opferteilung, d. h. der den Gottheiten zugedachte Teil wurde gekocht oder gegrillt und sodann deponiert oder auf der Opferstelle verbrannt. Erst dann bereitete der Kultvorsteher den für die Kultteilnehmenden bestimmten Anteil zu und man konnte zum Kultmahl übergehen.[423] Ob der Ablauf einer Opferzeremonie innerhalb von Gruppenkulten im Detail identisch verlief, bleibt offen. Je nach Grösse des Opfertieres respektive des Kultraumes war es beispielweise wohl nicht immer möglich, das Opferritual am Altar, der sich im Versammlungslokal befand, durchzuführen.[424] Diese Problematik stellt sich gerade in Zusammenhang mit dem Mithraskult, in dem der Stier eine zentrale Rolle spielte. Hier ist aber insofern mit einem anderen Sinnbezug zu rechnen, als die Stiertötung kaum mit einem Stieropfer, wie es im römischen Kult durchgeführt wurde, zu vergleichen oder gleichzusetzen ist.[425] Aus den Tierknochenbeständen mithräischer Befundkontexte lässt sich jedenfalls keine besondere Bedeutung des Stieres respektive des Hausrindes für diesen Kult erschliessen; es nimmt durchwegs eine untergeordnete Rolle ein. Dies gilt auch für den Tierknochenbestand aus der Höhle in Zillis (**Abb. 105**; **Abb. 106**), wo das Skelettteilspektrum ausserdem vermuten lässt, dass nicht alle Rinder als Lebendvieh, sondern teils auch in Form von konservierten Fleischteilen zur Höhle gelangten (vgl. **Kap. 3.7**).

Unabdinglich für das *sacrificium*, formal aber nicht definiert, ist die Opferstelle, die *ara*. Sie kann sich in einem fest installierten oder mobilen monolithischen, vielleicht mit einer Weiheinschrift versehenen Altar oder auch in einer Feuerstelle (*focus*) manifestieren. Dass monolithische Altäre mit Opferschale und seitlichen *pulvini* durchaus zur Ausstattung von Versammlungslokalen von Kultgemeinschaften gehörten – und auch für *sacrificia* verwendet wurden[426] – ist durch zahlreiche Beispiele wiederum vor allem aus Mithräen nachweisbar.

Eine *ara* in dieser Ausführung ist in Zillis nicht überliefert. Es bleibt daher zu fragen, ob angesichts der zentralen Lage nicht vielleicht der Feuerstelle respektive der Kuppelofen Pos. 47 (Phase 1.0, vgl. **Abb. 19**), in die später Grube Pos. 46 eingetieft wurde (Phase 1.1, vgl. **Abb. 22**), eine vergleichbare, wichtige Bedeutung für das Kultgeschehen zugekommen war.

Feuerstellen finden sich in anderen Kultlokalen, wenn überhaupt, sowohl in den Kulträumen selbst[427] wie auch in den Vorräumen.[428] Mit Ausnahme des Dolichenums von Balaklawa auf der Halbinsel Krim (UA)[429] können hier nur Mithräen herangezogen werden. Als Licht- und Wärmequellen nutzbar, ist insbesondere für die in Vorräumen eingerichteten Herdstellen zweifelsohne von einer Verwendung für die Zubereitung bzw. das Wärmen von Speisen beispielsweise für die Bankette auszugehen.

Von besonderem Interesse, da möglicherweise in einen kultspezifischen Kontext zu setzen, ist, dass in einigen Mithräen Feuerstellen unmittelbar vor dem Altar bzw. dem Kultbild platziert waren, was eine Nutzung als (zusätzliche?) Opferstelle oder im Rahmen anderer gemeinschaftlicher Aktivitäten nahelegt. In mithräischem Kontext ist

dabei neben der «Feuerprobe»[430] an das Rauchopfer zu denken, das zu den Aufgaben der *leones* gehörte.[431] Keramische Räucherkelche fanden sich in grösserer Zahl nur in den Mithräen in Riegel (D) und Tienen (B). Zahlen und Fundkontexte lassen vermuten, dass sie an diesen Orten Bestandteil regional geprägter Bankettservices (vgl. **Kap. 3.6.3**) waren und weniger bei spezifischen gemeinschaftlichen Ritualen eingesetzt wurden. Dagegen mögen Funde wie beispielsweise der Altar von Frankfurt-Heddernheim (D) / *Nida* mit der russgeschwärzten Seiten- und Trichteröffnung[432] ebenso wie die als Räuchergefässe ausgeformten Schlangengefässe (vgl. **Kap. 3.6.1**) oder die zu einem grossen Räuchergefäss umgearbeitete Amphore aus Riegel (D), letztlich auch die Ascheschaufel mit Resten von verbrannten Pinienzapfen aus Carrawburgh (GB), auf die Bedeutung des Räucherns und des Rauchopfers im Rahmen kultspezifischer, gemeinschaftlicher Rituale weisen.

Wie oben, allerdings nur in Bezug auf die Hühnerknochen, festgehalten (vgl. **Kap. 3.7**), sind Brandopfer innerhalb von Gruppenkulten bisher nur im Kult für Isis und Magna Mater, nicht aber im Mithraskult nachzuweisen. Gerade aus diesem Grund ist der äusserst diskrete Nachweis für die Durchführung von blutigen Brandopfern in Zillis über das Vorhandensein von kalzinierten Knochen verschiedener Tierarten in den Ascheschichten der Phase 1.1 (vgl. **Kap. 2.3.4**) von besonderer Bedeutung. Der sehr geringe Anteil an brandgezeichneten und kalzinierten Tierknochen im übrigen osteologischen Fundbestand hätte kaum auf regelmässige Brandopfer schliessen lassen.

Ob als Licht- und Wärmequelle oder Kochstelle genutzt oder als Opferplatz für unblutige und blutige rituelle Handlugen – all diese Verwendungen sind für die Feuerstelle(n) in Zillis sehr gut denkbar. Die besondere, vielleicht kultspezifische Bedeutung des Feuers für diese Gemeinschaft kommt hier aber mit einem weiteren Befund, nämlich mit den feinen Ascheschichten, weitaus besser zum Ausdruck. Sie wurden im Verlaufe von wohl mehr als 100 «Ereignissen» über einen Zeitraum von 80 bis 100 Jahren grossflächig auf dem Höhlenboden ausgestreut und führten zur Bildung von einem bis zu 30 cm mächtigen Schichtpaket (Pos. 34, Phase 1.1). Aus stratigraphischen Gründen können diese Aschen nicht oder zumindest nicht ausschliesslich aus der Feuerstelle Pos. 47 (Phase 1.0) stammen; sie müssen in Grube Pos. 46, in einem (nicht überlieferten) Kohlebecken entstanden oder von ausserhalb eingebracht worden sein. Für ein Entstehen vor Ort sprechen vielleicht die (aus den Brandrückständen ausgelesenen?), teils grösseren Holzkohlefragmente von Lärchen- / Fichten- und Ahornhölzern, die sich zusammen mit weiterem Schutt und Abfall vor allem in den Planien der Phase 1.2 im Aussenraum fanden.[433]

Ob es sich bei diesen «Ereignissen», dem Ausstreuen von Aschen, mit welchem man gerne die mutmassliche Ascheschaufel in Verbindung bringen möchte (**Kap. 3.5** mit **Abb. 88**), und das gemäss der Hochrechnungen (vgl. **Kap. 2.3.4**) mehrmals pro Jahr erfolgt sein könnte, um kultspezifische Rituale und / oder periodische (rituelle) Reinigungen der Höhle handelte, ist aus dem Befund nicht zu erschliessen.

Vergleichbare Befunde, gemeint sind Abfolgen von feinsten und grossflächigen Aschen- / Holzkohlestraten, liessen sich in römischen Kultlokalen bisher in den Mithräen in Kempraten SG fassen und in Güglingen (D) vermuten.[434] Das Fehlen von weiteren, vergleichbaren Befunden mag teils auf schlechte Erhaltungsbedingungen

zurückzuführen sein, ist teils wohl aber vielmehr dem Umstand geschuldet, dass die Feinstratifizierung solcher, zuweilen als «Brandschichten» angesprochenen Straten nicht erkannt wurde. Die Akkumulation oder das Einbringen von Schichten oder Böden ist grundsätzlich kein spezifisch «kultisches» Phänomen und regelmässig auch in profanen Kontexten vor allem in Zusammenhang mit Umbauten zu beobachten. Das Beispiel des Mithräums in Biesheim (F) zeigt aber, dass in kultischen Kontexten möglicherweise auch andere Intentionen dahinterstanden: Hier wurden im Verlaufe der Benutzung, d. h. über eine Zeitspanne von etwa 200 Jahren, elf Stampflehmböden mit einer Mächtigkeit von insgesamt 21 cm eingebracht. Die dazwischen liegenden Nutzungsschichten enthielten nur einige Holzkohleflitter, Keramiksplitter und verbrannte Knochen. Da die Gründe für diese Erneuerungen der Böden nicht primär auf eine starke Abnutzung oder auf Bautätigkeiten zurückgeführt werden konnten, wurde ein Zusammenhang mit einer rituellen Handlung postuliert.[435]

Zwar nicht ein grossflächiges Ausstreuen von Aschen, aber ein anderer, besonderer Umgang mit Brandresten, nämlich deren rituelle Deponierung, liess sich in verschiedenen Kultbauten feststellen. Es waren dies in einigen Fällen einmalige und irreversible Deponierungen, wie sie zum Beispiel aus einer mit Ziegeln ausgekleideten und abgedeckten Grube im Mittelgang des Mithräums in Tienen (B)[436] und aus Carrawburgh (GB)[437] vorliegen, wo im Mittelgang eine mit zwei vertikal eingesetzten, nicht brandgezeichneten Steinplatten ausgekleidete Grube mit verbrannten Haselruten und verkohlten Pinienzapfen verfüllt war. Analog werden verschiedene Gruben, die mit Holzkohle und Asche sowie vereinzelten Tierknochen verfüllt waren, im Mittelgang des Mithräums II in Güglingen (D) interpretiert.[438] Vergleichbare Gesten konnten in etwas anderem Kontext, nämlich innerhalb des ummauerten *temenos* des Isis und Magna Mater-Heiligtums in Mainz (D) / *Mogontiacum* identifiziert werden; hier wurden die Brandrückstände mehrerer kultischer Ereignisse jeweils sorgsam in einem Schacht deponiert.[439] Wie in Zillis mit Schicht Pos. 34 respektive den zahlreichen Ascheschichten widerspiegeln sich hier weniger einmalige als vielmehr repetitive Gesten, die in einen anderen Handlungszusammenhang zu setzen sind. Bei der mächtigen Schicht aus Asche-, Russ- und Holzkohlenlagen schliesslich, die unmittelbar ausserhalb des Mithräums in Linz (A) erfasst wurde[440], handelt es sich möglicherweise um ein Depot (periodisch?) rituell entsorgter Brandreste. Aus den genannten Befunden ist durchwegs ein besonderer, allerdings unterschiedlicher Umgang mit Brandresten zu erschliessen. Dahinter standen zweifelsohne auch unterschiedliche Motive und Absichten respektive unterschiedliche Rituale und Handlungen.

Wie die Befundkontexte vergleichbar dekorierter Gefässe nahelegen, ist auch das Schlangengefäss (vgl. **Kap. 3.6.1**) wenn nicht in einen ritualspezifischen Kontext zu setzen, so zumindest mit einem Gruppenkult in einen Zusammenhang zu bringen. Es ging spätestens während Phase 1.1, d. h. im Verlaufe des 4. Jahrhunderts zu Bruch und scheint nicht ersetzt worden zu sein, oder das neue Gefäss wurde zumindest nicht im Kultlokal aufbewahrt. Die sekundären Brandspuren weisen darauf hin, dass beim oder nach dem Zerscherben Feuer, wohl aber kein Schadenfeuer, im Spiel war. Nachweise für eine intentionelle Zerschlagung und nachfolgende Deponierung einzelner Teile oder Fragmente des Schlangengefässes liessen sich nicht erbringen. Dass Kultgefässe nach

(einmaliger?) Verwendung zerschlagen und rituell deponiert wurden, zeigt der Befund in Tienen (B), wo das mehrteilige Kultservice zusammen mit den Bankettresten gesamthaft «entsorgt» wurde (vgl. **Kap. 3.6**). Teils, so beispielsweise in den Mithräen in Mainz (D)/*Mogontiacum* oder Bornheim-Sechten (D)[441], scheinen nur einzelne Fragmente deponiert worden zu sein. In vergleichbarer Weise ging man offenbar auch mit *instrumenta* um, die für mithräische Rituale verwendet wurden. So beispielsweise mit Schwertern und Pfeilspitzen, die bei Inititationsriten, bei welchen der Einzuweihende einen symbolischen Tod erfahren musste, um hernach wiedergeboren werden zu können, eingesetzt wurden.[442] Pfeil und Bogen erscheinen auch in der auf dem Mainzer Schlangengefäss dargestellten Szene (vgl. **Abb. 94.24**), die möglicherweise ein Initiations- oder Weiheritual wiedergibt.[443] Den besonderen Umgang mit diesen Waffen illustrieren die Befunde im Mithräum II in Güglingen (D), wo eines der beiden überlieferten Schwerter im Fundament für den Altar und eine Pfeilspitze in der Treppe, die zum Kultbild führte, verbaut waren, oder in Tienen (B), wo ein Schwertfragment zusammen mit Gefässfragmenten und Tierknochen in einer Grube unter dem Altarfundament deponiert war.[444]

Wie oben (vgl. **Kap. 3.6.1**) ausgeführt, liegt mit dem Zilliser Schlangengefäss wahrscheinlich weniger ein eigentliches «Kultinstrument» als vielmehr ein «Trinkservice» vor, das (auch) in einen Zusammenhang mit den (Kult-)Banketten gebracht werden könnte – eine jener gemeinschaftlichen Aktivitäten, die mit dem umfangreichen Geschirrbestand und den zahlreichen Tierknochen den Fundbestand in Zillis dominieren.

Der Umstand, dass ein grosser Teil der Gefässe ins mittlere/späte 3. Jahrhundert zu datieren ist, lässt auf ein erstes Bankett bereits zu Beginn der Nutzung der Höhle schliessen. Das Vorhandensein von Trink- und Kochgeschirr des 4. Jahrhunderts weist darauf hin, dass weitere Bankette und Festivitäten folgten (vgl. **Kap. 3.6.3**); deren Anlässe sind indes nicht zu präzisieren. Zweifellos wurden solche Bankette aber jeweils im Anschluss an Opferzeremonien ausgerichtet, die sicher auch anlässlich von Zusammenkünften für Initiations- und Weiherituale oder – wie dies für die Mithräen in Tienen (B) und Güglingen (D) postuliert wurde – in Zusammenhang mit dem Bau oder der Einweihung eines neuen Kultlokales durchgeführt wurden. Wie in jeder anderen Vereinigung auch, boten ausserdem der Jahrestag der Gründung der Gemeinschaft, der Geburtstag, der Tod oder die Memoria eines Mitgliedes weitere und andere Gelegenheiten für Versammlungen mit gemeinsamem Kult und Festbanketten.[445]

Aufschlüsse über den Speisezettel der Bankette liefern die archäo(bio)logischen Quellen – Tierknochen und makrobotanische Reste. Letztere sind oftmals – so auch in Zillis – mangels entsprechender Untersuchungen ungleich schlechter greifbar. Dass bei diesen Banketten auch getrunken wurde, ist vor allem über das reichlich vorhandene Trinkgeschirr, nicht zuletzt über das Schlangengefäss, zu erschliessen; (Wein-)Amphoren sind aus Kultbauten bisher nur wenige bekannt; zu erwarten wären Transportbehältnisse (Amphoren oder meist nicht überlieferte Holzfässer) mit südgallischem und nordafrikanischem Wein.[446]

Wie oben die Mithräen betreffend ausgeführt (vgl. **Kap. 3.6.2**), scheinen die Speisen nicht durchwegs vor Ort zubereitet, sondern bisweilen von den Teilnehmenden mitgebracht worden zu sein. Bei den während

der Festmähler verzehrten Fleischteilen – den Tierknochenbeständen aus Kultlokalen – handelte es sich also nicht zwingend nur um eigentliche Opfertiere, die im Zuge der entsprechenden Zeremonien im oder beim Kultraum getötet wurden; auch ein Zukauf war möglich.[447] Für Zillis ist aufgrund der Untersuchungen an den Tierknochen anzunehmen, dass ein Grossteil der Lämmer, Kälber und Ferkel als Lebendvieh zur Höhle kam; wegen des fast vollständigen Fehlens von Kopf- (und Fuss-)teilen traf dies nicht auf die Hühner zu. Während die Dominanz von Schaf-/Ziegenknochen in Zillis – selbiges ist auch in der Höhle Gradišče St. Egyden (A) zu beobachten[448] – als «alpine» Eigenheit zu interpretieren sein mag, ist der verhältnismässig hohe Anteil von Geflügelknochen mit jenem aus mithräischen Befundkontexten vergleichbar (vgl. **Kap. 3.7**), in welchen – meist bei einer Dominanz von Schweineknochen – der Geflügelanteil zwischen 30 % und 40 % beträgt. Ausserordentlich hohe Anteile von Geflügelresten (75–90 %) liegen nur aus den Mithräen von Tienen (B), Güglingen (D), Mithräum II, und Septeuil (F) vor.[449]

Vergleiche mit Inventaren aus Versammlungsbauten anderer Kultgemeinschaften sind forschungsbedingt wiederum nur vereinzelt möglich. Das Tierartenspektrum aus dem Magna Mater/Kybele- und Attis-Komplex in Arras (F) ist mit einem Anteil von 18 % an (unverbrannten) Hühner- und der Dominanz von Schweineknochen jenen aus den Mithräen aber doch sehr ähnlich[450]. Dasselbe gilt auch für die frühkaiserzeitlichen Bankettreste aus dem unter dem Namen «Kybele-Heiligtum» bekannten Gebäudekomplex in Lyon (F)/*Lugdunum*, in welchem Geflügel mit einem Anteil von 40 % vertreten ist.[451] Die Tierknochenbestände aus Dolichena dagegen zeigen anders gewichtete Spektren[452]: So wird in Balaklava (UA) das Tierartenspektrum von Schaf/Ziege und Rind dominiert; Geflügelknochen liegen nur vereinzelt vor. Damit vergleichbar ist das Spektrum, das aus dem Dolichenum in Vindolanda (GB) vorliegt[453].

In Zusammenhang mit den Bankettresten aus Mithräen bleibt zu fragen, ob oder wie diese mit dem zuweilen auf den Kultbildern dargestellten Mahl von Mithras und Sol, das sie nach der Stiertötung einnehmen, zu verbinden sind (vgl. oben).[454] Darauf werden ihnen meist Brote oder Trauben gereicht und in der Hand halten sie einen Trinkbecher. Schenken wir den schriftlichen Quellen Glauben, so tranken sie daraus Wasser.[455] Fleischspeisen sind nur sehr selten dargestellt[456] und von den zur Stiertötungsszene oder zu den zuweilen dargestellten Jagdszenen gehörenden Tieren abgesehen, erscheinen lebende Tiere – interessanterweise auch Hähne – nur selten: So befindet sich beispielsweise ein Hahn auf dem Terra Sigillata-Teller aus Trier (D), auf welchem eine Kultmahlszene wiedergegeben ist.[457] Hähne sind ausserdem auf wenigen Malereien in italischen Mithräen dargestellt: In der Prozession der Anwärter auf den Weihegrad der *leones* im Mithräum Santa Prisca in Rom (I) wird neben einem Stier, einem Schaf und einem Schwein auch ein Hahn mitgeführt[458] und im Mithräum in S. Maria Capua Vetere (I) steht Cautes mit einem Hahn an seiner Seite bei einem brennenden Altar.[459]

Die Stiertötung, die Heilstat, auf der einen und das Mahl des Mithras und Sol auf der anderen Seite des Kultbildes scheinen beide eine zentrale Rolle im Mythos des Mithras wie auch für die Kultgemeinschaft gespielt zu haben; beide Ereignisse scheinen im Kult inszeniert und nachvollzogen worden zu sein.[460] Es bleibt zu überlegen, ob vielleicht dieses eher frugale (fleischlose) Mahl das

eigentliche und regelmässig durchgeführte Kultmahl in mithräischen Gemeinschaften war und die üppigen Bankette, wie wir sie im archäologischen Fundbestand fassen, nur bei besonderen Gelegenheiten ausgerichtet wurden – als Festmahle in kultischen Kontexten.

In vereinzelten Fällen ist festzustellen, dass nicht nur das Kultservice nach (einmaligem?) Gebrauch (vgl. oben), sondern auch das Bankettservice zerschlagen und gesamthaft oder partiell deponiert wurde. So in den bereits mehrfach erwähnten Mithräen in Tienen (B)[461] und Güglingen (D), wo sich in Mithräum II ein etwas differenzierteres Bild der rituellen «Entsorgung» der Bankettreste zeichnen lässt: In die Hinterfüllungen der seitlichen Liegepodien wurden während des Umbaus für Phase 2 nicht nur zahlreiche Funde (wieder) einplaniert[462], sondern auch eigentliche Deponierungen angelegt, die sich aus Gefässen bzw. Gefässteilen und Tierknochen (Huhn, Schwein, Schaf/Ziege) zusammensetzten und als (Teil-?)Reste von (Kult-)Mahlzeiten interpretiert wurden.[463] In einer dieser Deponierungen (Befund 1310) sind sogar zwei unterschiedliche Gesten zu erkennen: So scheinen zunächst zwei Trinkbecher mit vor dem Brand angebrachten Lochungen und eine Lampe niedergelegt worden zu sein (Libationsritus?), darüber deponierte man die Bankettreste – Gefässfragmente und Tierknochen.[464] Vergleichbare Befunde sind auch aus Befundkontexten anderer Gruppenkulte bekannt[465], so wiederum aus dem frühkaiserzeitlichen sogenannten Magna Mater/Kybele-Heiligtum in Lyon (F)/*Lugdunum*[466] und jenem für Isis und Magna Mater in Mainz (D)/*Mogontiacum*. Im Gegensatz zu den Brandresten, die innerhalb des *temenos* deponiert wurden (vgl. oben), legte man die Bankettreste ausserhalb desselben in Gräben und Gruben nieder und zerschlug sie dort intentionell.[467] Dieselben Rituale wurden schliesslich auch im Dionysos/Liber Pater-Heiligtum in Apulum (RU) in Dakien[468] und im Heiligtum für Iuppiter Heliopolitanus in Petronell (A)/*Carnuntum*[469] beobachtet.

Nicht alle Gefässe sind mit individuellen Gesten (Behältnisse für Gaben) oder mit (Kult-)Banketten in Verbindung zu bringen. Einige sind auch in den Kontext weiterer und anderer gemeinschaftlicher Handlungen, z. B. von Gründungsritualen und Bauopfern, zu setzen, die im archäologischen Befund als Depots überliefert sein können. Auf ein solches Ritual geht vielleicht der Inhalt einer Grube unter dem Altar im Mithräum von Carrawburgh (GB) zurück; sie enthielt ein Zinngefäss und einen Becher mit verbrannten Pinienzapfen; aus letzterem stammen ausserdem Kopfteile eines Huhnes.[470] Aus Güglingen (D) liegen mehrere Deponierungen von Einzelgefässen, unter anderem von sekundär durchlochten Bechern und manipulierten Krugteilen, vor. Sie wurden teils im Zuge von Umbauarbeiten niedergelegt und bezeugen wohl Libationen im Rahmen von Gründungs- und Erneuerungsritualen.[471]

Zu Zillis zurückkommend bleibt zu fragen, ob vielleicht auch das Lavezgefäss (vgl. **Abb. 99**), in dem sich die Öllampe (vgl. **Abb. 71.1**) befand, als – allerdings umgelagerte – rituelle Deponierung zu interpretieren? Die Befunderhaltung und Fundüberlieferung in Zillis erlauben es kaum, weitere, über die oben ausgeführten hinausgehende gemeinschaftliche Handlungen zu identifizieren. Ausschlussreich für das Kultgeschehen mag hier aber die räumliche Verteilung der Gefässfragmente und Tierknochen, d. h. der Bankettreste sein (vgl. **Abb. 68**; **Abb. 69**). Sie stammen mehrheitlich aus der Planie der Phase 1.2 auf dem Vorplatzbereich und zeigen somit ein ähnliches Verbreitungsbild

wie die Fragmente des Schlangengefässes, von welchem alle grossen Scherben bzw. alle grösseren Gefässteile ebenfalls aus den Planien der Phase 1.2 vor der Höhle geborgen wurden. Ein fast komplementäres Verbreitungsbild ergibt die Kartierung der Ausstattungselemente (Lampen) und der Zeugnisse individueller Gesten, insbesondere der Münzen, was vor allem auf die hohe Münzdichte in Pos. 33 (Phase 1.3) sowie in der Planie der Phase 1.2 im Innenraum zurückzuführen ist (vgl. oben).

Wie die Befundanalyse ergeben hat, ist dieses Fundverbreitungsbild nicht mit «Aktivitätszonen» in Verbindung zu bringen, sondern spiegelt den zu erwartenden unterschiedlichen Umgang mit den «Abfällen» individueller und gemeinschaftlicher Aktivitäten. Wenn nun das Schlangengefäss gemeinsam mit den Bankettresten entsorgt respektive planiert wurde, lässt dies auf seine sehr enge Verbindung mit den Festmählern schliessen – eine Verbindung, die auch über die Gefässform geknüpft werden konnte (vgl. **Kap. 3.6.1**).

4.2.3 Identifizierung des Kultes und der Kultgemeinschaft

Die zwischen dem mittleren 3. und frühen 5. Jahrhundert, d. h. während gut 150 Jahren respektive etwa 6 Generationen als Kultlokal aufgesuchte Höhle in Zillis bot nur einer kleinen Gemeinschaft Raum – auf keinen Fall konnte sie mehr als 5 bis 8 Personen umfassen **Abb. 126**. Neben den individuellen Gesten, dem Niederlegen von (Votiv-)gaben, gehörte das Ausstreuen von Aschen zu den am regelmässigsten, d. h. mindestens einmal jährlich, durchgeführten rituellen Handlungen. Die Frage, ob dies nun zwecks Reinigung oder als gemeinschaftliche Geste vielleicht nach (Brand-)Opferzeremonien und/oder während Weihe- und/oder Initiationsritualen oder Kultbanketten erfolgte, bleibt offen. Davon, dass letztere stattgefunden hatten, zeugen das Schlangengefäss sowie die Bankettreste (Gefässbestand, Tierknochen), ohne dass aber Anlässe, Rahmen und Rhythmen über den Fundbestand zu erschliessen wären. Desgleichen unklar bleibt die Frage, ob und wie kultspezifisch und nicht etwa zeitspezifisch – gemeint ist hier das vermehrte Auftreten von Gruppenkulten im 3./4. Jahrhundert – die fassbaren individuellen Handlungen waren.

Von allen Gruppenkulten, die nicht, wie beispielsweise jener um Isis oder Magna Mater/Kybele, in die öffentliche Religion integriert wurden, und deren Versammlungslokale nicht an einen Sakralbau gebunden waren, hat der Mithraskult am meisten charakteristische und damit eindeutig identifizierbare Spuren hinterlassen; er ist daher auch am besten erforscht und erschliessbar. Versammlungslokale anderer, vergleichbarer Gemeinschaften, zum Beispiel von Kultgemeinschaften um Gottheiten wie Bacchus/Dionysos/Liber Pater oder Sabazios wie auch Dolichenus, wurden bisher im archäologischen Befund weitaus seltener identifiziert und damit auch analysiert.[472] Wenn sogar im Kultgeschehen innerhalb von mithräischen Kultgemeinschaften regionale Eigenheiten fassbar sind[473], darf selbiges – wohl in grösserem Ausmass und auch die Architektur der Versammlungsorte einschliessend – für andere Kultgemeinschaften angenommen werden bzw. ist bereits in Tendenzen im bekannten Befundbestand ersichtlich.

Letztlich kann es also nicht verwundern, dass viele Indizien im archä(bio)logischen Befund- und Fundbestand von Zillis auf den Mithraskult hinweisen **Abb. 126**; **Abb. 127**. Auch wenn zentrale Elemente fehlen oder

		Funde	Befunde	Bemerkungen
Kultort	**Kultlokal, Platzverhältnisse**	Mindestens 25 Trinkbecher des 3./4. Jh. (Keramik, Glas) Während 150 Jahren (6 Generationen) genutzt	Halbhöhle (Balme) mit Holzwand verschlossen, restriktiver Zugang, <10 Personen	Kultgemeinschaft (Mithras? Silvanus? Andere Gottheit?)
Kultgeschehen	**Individuelle Gesten** *votum, donum, stips*			Enges (zeittypisches?) Spektrum; Münzreihe und Bergkristalle mit Inventaren aus Mithräen vergleichbar; Objekte der weiblichen Sphäre (Ohrringe, Haarnadeln) auch in Inventaren von Mithräen vorhanden wie in Güglingen, Mainz (D) und Ptuj (SLO). Verlustfunde?
	gefiederte Bleche	3		
	Münzen	647 (vor allem 4. Jh.)		
	Kristalle	154		
	(Schmuck- und Kleidungsbestandteile)	6, unter anderem auch der weiblichen Sphäre		
	Gefässe als Behältnisse für (Votiv-)Gaben	?		
	Gemeinschaftliche Rituale *sacrificium (ara, focus)*	Kalzinierte Tierknochen (in Ascheschichten): blutige Brandopfer?	Feuerstelle/Ofen Pos. 46	Kalzinierte Knochen (Hühner): Brandopfer sonst nur im Kult für Isis und Magna Mater festzustellen
	spezifische Rituale	Ascheschaufel?	Ausstreuung von Asche, über 100 «Ereignisse»	Rauchopfer, besonderer Umgang mit Brandresten, nicht kultspezifisch
		Trillerpfeifen		Silvanus?
		Schlangengefäss		Nicht kultspezifisch
	rituelle Deponierungen	Lavezgefäss mit Lampe?		Nicht kultspezifisch
	Kultmahl/Bankett in kultischem Kontext	Geschirrbestand: vor allem Gefässe des 3. Jh.; viele Trinkbecher (Drag. 52–54)	Gemeinsam mit Schlangengefäss entsorgt: Bankette (auch) in Zusammenhang mit kultspezifischen Ritualen?	Rituelle Deponierungen von Bankettresten in Befundkontexten verschiedener Gemeinschaften zu beobachten, nicht kultspezifisch
		Tierknochen: hoher Anteil an Schaf-/Ziegenknochen (regions- oder kultspezifisch?), hoher Anteil an Geflügel		Tierartenspektren in Mithräen werden (mit Ausnahmen) bei hohen Anteilen an Geflügelknochen vom Schwein (regionsspezifisch?) dominiert
Ikonographie		Merkur, Luna, Wildtiere und Hund (?) auf dem Kultgefäss		In mithräischer Ikonographie, aber nicht auf Kultgefässen präsent; Luna auch im Kult des Dolichenus

Abb. 126: Zillis, Höhle. Indizien im Befund- und Fundbestand und ihre Aussagekraft in Bezug auf die Identifizierung des Kultes.

nicht überliefert sind, so das Kultbild und das in vielen Mithräen präsente Wasser[474], das durch die Lage des Hinterrheins nur wenige Meter unterhalb des Hanges aufgewogen werden könnte, scheinen die Berührungspunkte – die Höhle – und die Gemeinsamkeiten, die sich allerdings auf den Nachweis von indivuellen Gesten und von (Kult-)banketten, d. h. auf wenig kultspezifische Aktivitäten, beschränken, zu überwiegen.

Ob die Unterschiede, die zum einen im Nachweis von blutigen Brandopfern und dem besonderen Umgang mit den Brandresten fassbar sind, zum anderen in der Form und im Dekor des Schlangengefässes und schliesslich in der möglichen Verwendung von Trillerpfeifen im Kultgeschehen auszumachen sind, eine regionale Ausprägung des mithräischen Kultgeschehens abbilden oder auf den Kult für eine andere Gottheit weisen, ist nicht abschliessend zu beurteilen.

Den Unterschieden mehr Gewicht beimessend, mag die Höhle in Zillis somit als Kult- und Versammlungslokal einer kleinen Gemeinschaft um eine orientalische oder

orientalisierende Gottheit, die eher «faute de mieux» als mit guten Argumenten mit Mithras identifiziert werden könnte, zu interpretieren sein.

4.2.4 Die pagane Kulthöhle in ihrem regionalen Siedlungsumfeld

Die überwiegende Mehrheit der bisher bekannten Versammlungsorte von Kultgemeinschaften im Gebiet der Nordwestprovinzen liegt bei oder im näheren Umfeld von städtischen und ländlichen wie auch militärischen Siedlungen.[475] In Zusammenhang mit der Höhle in Zillis stellt sich daher die Frage, ob und in welchen mittel- und spätkaiserzeitlichen Siedlungskontext sie eingebunden werden kann.

Von Einzelfunden abgesehen, liegen aus dem Val Schons / Schams bisher nur aus Andeer mittelkaiserzeitliche Siedlungsspuren vor (vgl. **Abb. 1**). Auf der linken Talseite, in der Flur Runcs Sura, kamen hier in den 1930er Jahren eine Steinsetzung (Trockenmauerwerk?), die aufgrund von Reliefsigillaten mittelgallischer Provenienz in das 2. Jahrhundert zu datieren ist[476] und eine Feuerstelle zu Tage. Auf der rechten Talseite, d. h. entlang der postulierten römischen Strasse, fanden sich bisher drei Münzen des 1. und frühen 2. Jahrhunderts sowie mehrere Körpergräber, die wahrscheinlich zu einem spätkaiserzeitlich-frühmittelalterlichen Gräberfeld gehören. Beigaben fanden sich nur in einem Grab; es handelt sich dabei um zwei Lavezgefässe wahrscheinlich des 4. / 5. Jahrhunderts.[477]

Dieser geringe mittelkaiserzeitliche Befundbestand ist nicht aussergewöhnlich, sondern entspricht in etwa dem bisher bekannten Siedlungsbild in den bündnerischen Alpentälern, wo bis anhin neben einigen Siedlungen im Umfeld der Kleinstadt in Chur[478] und den mutmasslichen Raststationen an der Julierroute[479] zwar nicht wenige Einzelfunde, aber kaum Baureste mittelkaiserzeitlicher ländlicher Siedlungen bekannt geworden sind. Ein Umstand, der zweifellos auf den Forschungsstand respektive darauf zurückzuführen ist, dass die Gebäude mehrheitlich aus Holz erbaut waren und nur diskrete Spuren hinterlassen haben.[480]

Im archäologischen Befundbestand etwas besser manifestieren sich (nicht nur) im Val Schons / Schams Siedlungsspuren der späten Kaiserzeit und des frühen Mittelalters.

In Zillis selbst liessen sich während der in den Jahren 1980 und 1986 und damit noch vor der Entdeckung der Höhle durchgeführten Ausgrabungen auf dem Plateau über der Höhle am Standort der erstmals im frühen 14. Jahrhundert schriftlich erwähnten mittelalterlichen Burg Hasenstein die Fundamente eines mehrräumigen Steingebäudes fassen (vgl. **Abb. 6.2**).[481] Die abschliessende Auswertung dieser Untersuchungen steht zwar noch aus, doch ist gemäss dem Vorbericht und aufgrund der publizierten Fundauswahl, die grünglasierte Reibschalen ebenso wie Lavezgeschirr mit gekerbten Leisten und getreppter Aussenwandung umfasst, von einer spätkaiserzeitlichen Datierung (4. / 5. Jahrhundert) auszugehen. Diese Gebäude scheinen daher zumindest teilweise gleichzeitig mit den spätkaiserzeitlichen Siedlungsspuren zu sein, die in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts bei der nur unweit davon gelegenen Kirche St. Martin freigelegt werden konnten (vgl. **Abb. 6.3**). Im damals von Christoph Simonett ausserhalb der Kirche angelegten Sondierschnitt von etwa 33 m Länge und 2 m Breite wurde in einer Tiefe von nur 35 cm Mauerwerk freigelegt.[482] Dieses «stand» offenbar auf einem Terrazzomörtelboden. Von besonde-

Abb. 127: Zillis, Höhle. Rekonstruktion eines Inititations-rituales in Anlehnung an die Szenen, wie sie im Mithräum Santa Maria Capua Vetere (I) dargestellt sind.

rem Interesse ist hier die auf der gesamten Länge des Sondierschnittes in etwa 1,5 m Tiefe zu Tage gekommene Lehmschicht von 30 cm Mächtigkeit, die ihrerseits eine ca. 20 cm mächtige Asche-Holzkohleschicht überlagerte. Aus dieser Holzkohleschicht wurde neben Baukeramik ein kleines Fundensemble mit mehreren Münzen, unter anderem einer Prägung des Constantius' II. (337–361), geborgen **Abb. 128.**[483] Wenn letztere zusammen mit der Argonnensigillata **Abb. 128.4**, der glasierten Reibschale **Abb. 128.8** und dem Lavezgefäss **Abb. 128.12** eine Datierung des Ensembles ins 4./frühe 5. Jahrhundert nahelegen, liefert das Lavezgefäss mit kannelierter Aussenwandung **Abb. 128.13** einen *terminus post quem* für die Errichtung der darüber liegenden gemauerten Raumeinheiten, die vielleicht zum ältesten Kirchenbau gehören, frühestens ab dem mittleren 5. Jahrhundert.[484]

Eine wichtige Bedeutung nahm in dieser Talschaft sicherlich der etwa 250 m über dem Talgrund am südlichen Eingang zum Domleschg liegende Felskopf ein, auf dem heute die Ruinen der zwischen 1181 und

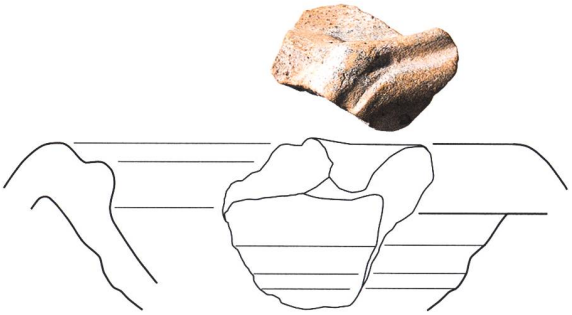
1

2

3

4

5

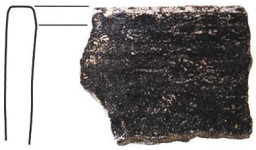


6

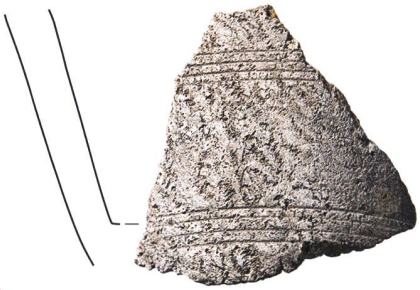
7

8

9

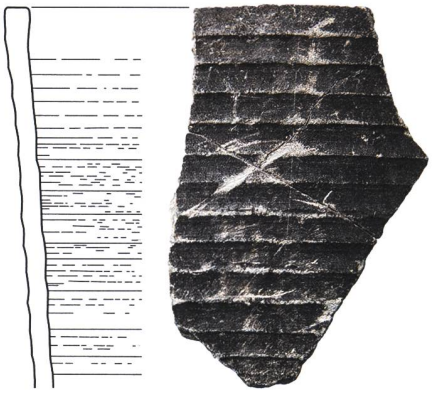


10

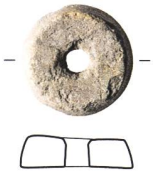


11

12



13



14

15

1209 erbauten Burganlage Hohenrätien, Sils i. D. sowie eine Kirche aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts stehen (zur Lage vgl. **Abb. 1**). Während mehrerer Ausgrabungs- und Prospektionskampagnen liessen sich hier auch ältere Kirchenbauten erfassen. Die älteste ist über einen *terminus ante quem* (^{14}C-Daten) in die Zeit zwischen der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts und dem frühen 6. Jahrhundert zu datieren.[485] Das publizierte, wenig zahlreiche Fundmaterial stammt aus dem gesamten Areal der nachmaligen Burganlage und weist neben einer Nutzung / Begehung dieses Platzes im 2. / 3. Jahrhundert auf eine Besiedlung im späteren 4. und 5. Jahrhundert, ohne dass es jedoch möglich gewesen wäre, diese im Befund zu identifizieren und interpretieren. Am nördlichen Ausgang der Via Mala mit freier Sicht über das südliche Domleschg und ausserdem an der einfachsten Umgehungsroute der Via Mala im Hochmittelalter und wohl bereits auch in römischer Zeit und früher gelegen, kam diesem Platz an der Alpentransversalen zweifellos eine wichtige verkehrsstrategische Bedeutung, eine Kontroll- und Sperrfunktion, zu.

Im südlichen Domgleschg schliesslich, in Cazis (zur Lage vgl. **Abb. 1**), sind bislang keine römischen Siedlungsreste bekannt geworden, doch weisen späteisenzeitliche sowie früh- bis mittelkaiserzeitliche Einzelfunde (Burg Niederrealta und Cazis, Cresta) sowie ein mögliches spätkaiserzeitliches Grab doch auf eine Nutzung, wenn nicht Besiedlung dieses Areales am linken Talrand.[486]

Die bekannten Befunde und Funde, einschliesslich der Gräber, lassen somit vermuten, dass sich entlang der Alpentransversale in regelmässigen Abständen kleinere Siedlungen reihten. Die beträchtliche Tiefe, in der die entsprechenden Reste lagen – bei der Kirche St. Martin in Zillis waren es 1,5 m unter der Grasnarbe, in Andeer 2,8 m – lässt kaum daran zweifeln, dass vieles noch unentdeckt im Boden liegt und bisher nur ein Bruchteil der einstigen kaiserzeitlichen und frühmittelalterlichen Siedlungslandschaft bekannt ist.

Soweit der bisherige Befundbestand zu erkennen gibt, handelt es sich dabei mehrheitlich um Holzbauten, die an Hängen und

---

Abb. 128 (linke Seite): Zillis. Kirche St. Martin. Fundmaterial der Ausgrabungen von 1938, Rätisches Museum Chur. Mst. 1:2.

1 1 RS Drag. 37. Helvetische Terra Sigillata? Graffito]TILLO[. Inv. Nr. RM 161.2.
2 1 WS Drag. 37. Helvetische Terra Sigillata. Inv. Nr. RM 161.1.
3 1 BS wohl eines Bechers Drag. 54, der zu einem Spinnwirtel umgearbeitet wurde. Inv. Nr. RM 161.3.
4 1 WS einer Schale, wohl Argonnensigillata. Inv. Nr. RM 161.4.
5 Henkelfragment eines Kruges. Stark glimmerhaltiger, beiger Ton. Inv. Nr. RM 161.6.
6 Kragenfragment einer Reibschale mit Ausguss. Blassrötlicher Ton. Inv. Nr. RM 161.9.
7 RS einer Reibschale. Sehr stark verbrannt (Fehlbrand?). Ton jetzt grauschwarz. Inv. Nr. RM 161.7.
8 1 RS einer Reibschale. Rötlicher Ton mit Spuren der ehemaligen Glasur auf der Innenseite. Ettlinger Gruppe A. Inv. Nr. RM 161.5.
9 1 RS Lavezgefäss. Gehauen. Senkrechte Riefen. Inv. Nr. RM 161.20.
10 1 RS Lavezgefäss. Gedreht. Russgeschwärzt. Inv. Nr. RM 161.19.
11 1 WS Lavezgefäss. Gedreht. Umlaufende horizontale Rillenbündel. Inv. Nr. RM 161.21.
12 2 RS Lavezgefäss mit gerilltem Horizontalrand. Gedreht. Umlaufende horizontale Rillenbündel. Inv. Nr. RM 161.17.
13 1 RS und 2 WS Lavezgefäss. Gedreht. Umlaufende horizontale Kanneluren. Inv. Nr. RM 161.18.
14 Spinnwirtel. Stein. Inv. Nr. RM 161.16.
15 Schleifstein? Sandstein. Inv. Nr. RM 161.15.

Datierung	Zillis				Val Schons/Schams südliches Domleschg	Ereignisse/ weitere Befunde
	Höhle und Vorplatz		Burg Hasenstein	Dorfkern/Kirche St. Martin		
14. Jh.			Frühes 14. Jh.: schriftliche Erwähnung des «*Gut ze Hassenstain*» auf dem Plateau			
Terminus ante quem 13. Jh.	Phase 5	Aufgabe der Nekropole		12. Jh.: Ausstattung der Kirche St. Martin mit der Holzdecke		
(7./)8.–10. Jh.	Phase 4	Nekropole vor der Höhle		831: Erste schriftliche Überlieferung der Kirche St. Martin		Gräber bei der Höhle in Felsberg
spätes 6./frühes 7. Jh.	Phase 3	Anlage der Gräber 2 und 3 (in Sockelmauer) in der Höhle				
		Grab 1				
5./6. Jh.?	Phase 2	(geschlossene?) Höhle mit Feuerstelle (Kreuz) und Grab 1	?	2. Hälfte 5./frühes 6. Jh.: Errichtung der ersten Kirche, Gräber?	2. Hälfte 5./frühes 6. Jh.: Errichtung einer Kirche auf Hohenrätien	451: Erste schriftliche Erwähnung eines Bischofs in Chur (Asinio)
4./frühes 5. Jh.						390/91: Verbot paganer Kulte
		paganes Kultlokal	Gebäudereste	Gebäudereste	4. Jh.: Gräber Andeer	380 Christentum wird Staatsreligion
						Mitte 4. Jh.: Memoria unter der Kirche St. Luzi in Chur
3./frühes 4. Jh.					Gebäudereste der mittleren Kaiserzeit in Andeer	313: Toleranzedikt Mailand

Abb. 129: Zillis zwischen Spätantike und Mittelalter im regionalen Kontext.

auf Kuppen auf Terrassen erbaut wurden. Dass mit einer dichteren Besiedlung auch in Tallagen zu rechnen ist, legen die bisher bekannten spätrömisch-frühmittelalterlichen Gräberfelder bzw. Grabgruppen und Einzelgräber nahe, deren zugehörige Siedlungen noch nicht lokalisiert und untersucht werden konnten.[487] Gemörteltes Mauerwerk wurde offenbar nur selten und wenn, dann für den Bau von Kirchen und Memorien sowie von Befestigungsanlagen, vereinzelt auch von Wohnbauten besser gestellter Persönlichkeiten verwendet.[488] Beispiele für letztere sind zweifellos die Bauten in Sagogn, Schiedberg[489] und Carschlingg bei Castiel[490]. Gerade deshalb ist den spätkaiserzeitlichen Baubefunden auf dem Plateau über der Höhle im Areal der nachmaligen Burg Hasenstein eine wichtige Bedeutung beizumessen. Diese gilt es in Bezug auf Fragen der Chronologie und Kontinuitäten noch zu erschliessen und in den Gesamtkontext der spätkaiserzeitlich-frühmittelalterlichen Besiedlung im Raum Zillis und des Val Schons / Schams zu setzen.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die Höhle als Versammlungslokal einer paganen Kultgemeinschaft vorerst zwar noch nicht in einen mittelkaiserzeitlichen, aber in einen bisher nicht weiter zu charakterisierenden spätkaiserzeitlichen Siedlungskontext eingebunden werden kann. Eine Verbindung zwischen der Höhle und den Gebäuden auf dem Plateau über der Höhle ist dabei anzunehmen, aber vorerst nicht zu belegen.

4.3 Ein- und Ausblicke zur Weiternutzung der Höhle im regionalen Kontext

Ohne dass zu beurteilen wäre, ob mit einem kürzeren oder längeren Nutzungsunterbruch zu rechnen ist (vgl. **Kap. 2.4**), lassen sich einige wenige Befunde aufgrund stratigraphischer Kriterien und über ^{14}C-Datierungen mit einer veränderten Weiter- und Nachnutzung der Höhle zwischen dem (5.)/späteren 6. und dem 10. Jahrhundert in Verbindung bringen. Schriftzeugnisse (vgl. unten) und verschiedene archäologische Quellen dieser Zeitspanne im Val Schons/Schams und in der weiteren Region erlauben es zudem, diese in einen weiteren historischen Rahmen und Siedlungskontext einzubinden **Abb. 129**.

4.3.1 Vom Kultlokal zum Bestattungsplatz – die kultische Neuaufladung

Aufgrund der Münzreihe aus der Höhle ist mit einem Ende der Votivpraxis im Verlauf der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts zu rechnen. Für eine darüber hinausreichende Nutzung der Höhle als paganes Kultlokal liegen auch unter dem übrigen Fundmaterial keine Nachweise vor. Vor allem die ^{14}C-Datierungen sprechen dafür, dass es vielleicht noch im 5. Jahrhundert (Phase 2: Datierung von Grab 1 als *terminus ante quem*, vgl. **Kap. 2.5.2**), spätestens aber gegen Ende des 6. oder im frühen 7. Jahrhundert (Phase 3) zu einer kultischen Neuaufladung kam: Die zumindest anfänglich (Phase 2) weiterhin verschlossene Höhle wurde mit einer neuen Feuerstelle (Pos. 17) ausgestattet (vgl. **Abb. 52**), unter welcher sich das Beinkreuz **Abb. 57** fand. Es erfolgte eine erste Grablegung (Grab 1) im Südteil der Höhle, mit der man einen «Raum» um die Feuerstelle respektiert zu haben schien. Dasselbe gilt auch für die Gräber 2 und 3 (Phase 3, vgl. **Abb. 55**), die im Südteil der Höhle und in der Sockelmauer, letztlich gleichsam auf der Schwelle zwischen Innen- und Aussenraum, angelegt wurden. Die Vermutung, dass diesem «Raum» um die Feuerstelle während Phase 2 und vielleicht auch Phase 3 eine nicht präzise zu fassende kultische Bedeutung beigemessen wurde, drängt sich geradezu auf. Wie lange der Höhle diese Rolle zukam, ist ungewiss. Dass man die Nekropole während Phase 4 auf die untere Terrasse ausserhalb der Höhle ausweitete, um hier verwandschaftlich verbundene Personen bestatten zu können, mag – gemäss der ^{14}C-Daten wahrscheinlich nicht auf eine ungebrochene, aber längere Kontinuität dieser Bedeutung der Höhle respektive des Platzes hinweisen.

In Chur ist bereits ab dem späten 4. Jahrhundert mit der Existenz einer christlichen Gemeinde zu rechnen[491], spätestens seit dem mittleren 5. Jahrhundert war der Ort auch Bischofssitz. Da ab dem späten 5./frühen 6. Jahrhundert nicht nur in Zillis, sondern auch im nahen Hohenrätien/Sils i. D. erste Kirchenbauten standen[492], drängt sich hier die Frage auf, ob die kultische Konnotation der Höhle in dieser Zeit (Phase 2/3) eine christliche war, dies nicht zuletzt wegen des Beinkreuzes unter der Feuerstelle – obgleich natürlich dessen Weg in die Höhle nicht nachvollzogen werden kann.

In diesem Zusammenhang wurde bislang noch nicht bemerkt, dass Zillis mehrere wichtige, archäologisch überlieferte Eigenschaften einer frühmittelalterlichen Höhlen-Eremitage aufweist. Es ist durchaus nicht selten, dass vorchristliche Kulthöhlen später zu christlichen Stätten wurden.[493] Zugleich sind viele Höhlen bekannt, gerade im südalpin-oberitalischen Raum, in die sich dann Eremiten zurückzogen.[494] Könnte es sich also auch um eine solche gehandelt haben? Für den Bau einer Höhlen-Eremitage

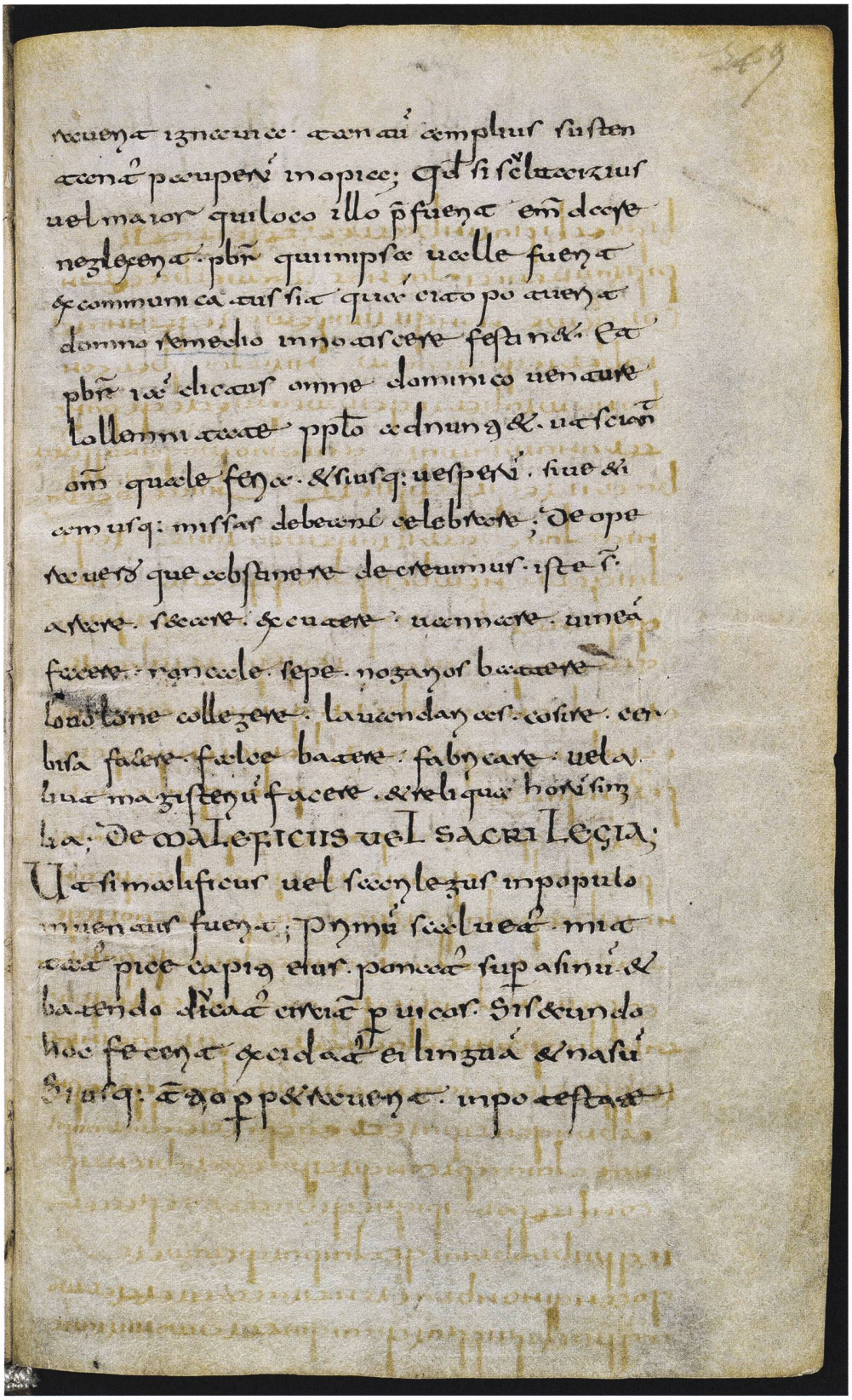


Abb. 130: Auszug aus den *Capitula Remedii* – Erlass zu den heidnischen Bräuchen (Pfeil) (um 800).

genügte üblicherweise, «*dass vor dem Eingang einer kleinen, natürlichen Höhle eine Schutzmauer hochgezogen worden ist. (...) Oft findet man in solchen Eremitagen noch die Überreste einer kleinen Kapelle und die Gräber der Eremiten*».[495] In Zillis stand die Wand eventuell noch während der Anlage von Grab 1 und 2 (Phase 2); spätestens mit der Anlage von Grab 3 muss sie aber abgebrochen worden sein.

Zur Frage nach den Gräbern ist noch die aktuelle anthropologische Analyse zu berücksichtigen, nach der nicht alle der Bestatteten in Zillis sicher Männer sind. Zudem besteht teilweise eine matrilineare Verwandtschaft (vgl. oben). So könnte es sich allerhöchstens bei den Bestatteten in Grab 1 und Grab 2 um mögliche Einsiedler handeln. Vielleicht wurde eine dieser Bestattungen später verehrt und diese *memoria* mündete in die Anlage eines kleinen Gräberfelds[496] oder die Niederlassung einer kleinen Mönchsgemeinschaft[497] – verbunden mit einem kleinen «Siedlungs-»Gräberfeld? Bei beiden dieser Interpretationsvarianten bewegen wir uns auf stark hypothetischem Terrain. Vergleichend heranzuziehen wären hier jeweils die Bestattungen bei den Höhlen weiter nördlich talabwärts, wo möglicherweise auch eine Kinderbestattung zu Tage kam (vgl. unten).

4.3.2 Die Nekropole ausserhalb der Höhle

Die Verlagerung des Bestattungsplatzes auf den Höhlenvorplatz erfolgte spätestens im 8. Jahrhundert (Phase 4). Von diesem wurde nur ein Ausschnitt ausgegraben (7 Bestattungen) respektive angeschnitten (Gräber 4, 5, 9, 10). Sicherlich darf hier aber mit mehreren weiteren Gräbern oder gar einem grösseren Friedhof gerechnet werden. Darauf weisen nicht zuletzt die Reste von mindestens 6 weiteren, im 7. bis 9. Jahrhundert bestatteten Individuen (Phase 5, vgl. **Abb. 60**), die in neuerer Zeit während Bautätigkeiten offenbar entdeckt und in der Höhle deponiert wurden. Allein geophysikalische Prospektionen könnten Aufschlüsse zu Grösse und Ausdehnung, damit vielleicht auch zur Bedeutung dieser Nekropole im lokalen Kontext liefern.

Untypisch ist, dass keines der beigabenlosen frühmittelalterlichen Gräber geostet ist, wenngleich hier die Topographie (Hanglage) eine Rolle gespielt haben mag. Ebenfalls auffällig ist das Fehlen einer Kirche in der unmittelbaren Nähe. Üblich war zur Zeit der Anlage der jüngeren Gräber im 8. bis 10. Jahrhundert das Bestatten der Toten bei einer Kirche, und zwar typischerweise auch in der Siedlung.[498] Eine Aufgabe, die in der Umgebung der Zilliser Kirche zugefallen wäre, wäre diese nicht mit einem eigenen Friedhof ausgestattet. Wurde hier also doch die Höhle gleichzeitig zum Bestattungsplatz als christliche Kultstätte genutzt? Und ist für diese Zeit Siedlungstätigkeit auf der Burg Hasenstein nachweisbar – in welchem Fall allenfalls zwei Siedlungs- und Bestattungsgemeinschaften am Ort denkbar wären?

Sieht man weiter talabwärts ins Alpenrheintal, so wird deutlich, dass Zillis nicht die einzige Höhle ist, bei der im Frühmittelalter bestattet wurde. So sind bei der Unteren Tgilväderlishöhle bei Felsberg, keine 30 km rheinabwärts (ca. 20 km Luftlinie), fünf Bestattungen belegt. Ganz ähnlich wie die jüngeren Zilliser Bestattungen wurden sie auf einem 10 m auf 4 m grossen Vorplatz vor der Höhle angelegt. Die Körperbestattungen sind SW-NO-gerichtet; in einem Fall handelt es sich um ein Doppelgrab. Die ^{14}C-Datierung eines Skelettes (erste Hälfte 7. Jahrhundert) verleitet die Autoren zur Datierung der gesamten Gruppe ins 7. Jahrhundert.[499] Für die 50 m davon ent-

fernte Obere Tgilväderlishöhle wird die Möglichkeit weiterer merowingerzeitlicher Gräber insinuiert.[500] Über einzelne Funde ist bereits eine spätrömische Nutzung zumindest der Oberen Tgilväderlishöhle anzunehmen.[501] Reste eines Steinplattengrabes weisen auf eine Datierung in einen vergleichbaren Zeitraum[502]; sowohl in Zillis als auch Felsberg sind Steinsetzungen belegt.

Es ist also festzuhalten, dass die Gräber aus Zillis keineswegs als Einzelfall, sondern im Sinn einer (über-?)regionalen Praxis betrachtet werden müssen. Ob sich dabei wirklich eine Sonderbehandlung einzelner Individuen aus jeweils einer Siedlungsgemeinschaft mit einem weiteren «regulären» Friedhof oder einer separaten Glaubensgemeinschaft abzeichnet, wie Mirco Brunner und Mathias Seifert vermuten[503], oder ob in den Bestatteten nach Mechthild Schulze-Dörrlamm «*Aussenseiter der Gesellschaft, vielleicht auch nur durchreisende Fremde von nachweislich anderer oder unbekannter Religionszugehörigkeit*»[504] zu sehen sind, bleibt offen. Dies ist im Rahmen der Detailauswertung der Bestattungen näher zu prüfen. Durchaus denkbar wäre auch, dass es sich schlicht um die Mitglieder einer einzelnen, kleinen Siedlungsgemeinschaft – etwa von einem kleinen Gehöft – handelt. Die schriftlichen Quellen lassen beide Interpretationen – christlich und nicht-christlich – für die Höhle und den Bestattungsplatz im Frühmittelalter zu. Für das Bistum Chur hat Bischof Remedius um 800 ein Verbot der Ausübung heidnischer Bräuche verhängt **Abb. 130**.[505] Es erscheint damit zwar als recht offensichtlich, dass sich dort entsprechende Kulthandlungen abgespielt haben. Doch muss es nicht notwendigerweise der Fall gewesen sein, dass ausgerechnet die Zilliser Bestatteten solche Angehörige heidnischer Kulte waren, wie vermutet wurde.[506] Die erste anthropologische Befundung, die für diese ursprüngliche Argumentation ein Stützbein bildet (es sei an den sog. gepfählten heidnischen Priester[507] erinnert), hat sich als nicht haltbar erwiesen (vgl. oben).

War es tatsächlich so, dass die bei Remedius genannten Kulte nur durch Nicht-Christen ausgeübt wurden, oder waren es vielmehr Getaufte, die zusätzlich noch – sozusagen abergläubische – Rituale durchführten? Oder bestand überhaupt ein konkreter Anlass für die Aufnahme dieses Passus in die *Capitula Remedii*? Dazu ein kurzer Exkurs in den Originaltext[508]: Die verschiedenen aufgelisteten Gesetzesgebote lassen sich aufgrund der Art, wie sie formuliert sind, mehreren Traditionslinien zuordnen. So spiegeln unterschiedliche Beginnformeln, vereinfacht gesagt, eine relative Chronologie des Eingangs der entsprechenden Passagen in die Gesetzestexte: Die *ut/si*-Formel am Anfang des hier behandelten Erlasses (*de maleficiis vel sacrilegia*, **Abb. 130**) kommt in den *Capitula Remedii* allerdings insgesamt nur einmal vor. Im Gegensatz zu den sonst im Text vorherrschenden *si*-Formeln kennzeichnet das – nur viermal vorkommende – einzelne *ut* jedoch herrscherliche Verordnungen und weist auf eine Tradierung dieses Gesetzesteils zurück.[509]

Dass die Bestimmung zu den *sacrilegia* und *maleficia* auf ältere Kapitularien zurückgeht, ist ohnehin bereits erwiesen.[510] Zwar besteht trotzdem die Möglichkeit, dass auf reichsfränkischem und damit auch churrätischem Gebiet unerwünschte Bräuche stattfanden[511], doch ist es damit nicht notwendig, dass mit dem Passus in den *Capitula Remedii* – wie bisher durch die Archäologie angenommen – konkret auf aktuelle Geschehnisse in der Bevölkerung des Bistums Chur Bezug genommen wurde. Er könnte genauso gut ohne den Anlass konkreter lokaler Vorkommnisse im Verbund mit wei-

teren kaiserlichen Verordnungen in die *Capitula Remedii* aufgenommen worden sein.

Letztlich lässt sich also die Frage nach dem kultischen Charakter der Höhle von Zillis in frühmittelalterlicher Zeit und der dort angelegten Bestattungen bis auf weiteres noch nicht klären; die genannten Möglichkeiten sind aber bei künftigen Untersuchungen im Auge zu behalten.

Zusammenfassend sind mehr Fragen als Antworten vorhanden: War die Höhle nach Aufgabe des vorchristlichen Kultlokals doch zeitweise eine Kirche oder zumindest ein christlich konnotierter Raum, etwa eine Eremitage (mit oder ohne jüngerer Memoria)? Oder spiegeln die späten Gräber des 8. bis 10. Jahrhunderts allenfalls den Bestattungsplatz eines separaten Gehöfts oder Weilers? Kann dasselbe vielleicht schon für die Gräber des späten 6. Jahrhunderts vermutet werden?