

Christian Frevel und Henner von Hesberg (Hrsg.), **Kult und Kommunikation. Medien in Heiligtümern der Antike**. Schriften des Lehr- und Forschungszentrums für die antiken Kulturen des Mittelmeerraumes 4. Verlag Dr. Ludwig Reichert, Wiesbaden 2007. 468 Seiten, 116 Abbildungen.

Der vorliegende Band vereint Beiträge aus zwei verwandten Projekten, einer Ringvorlesung zu Kult und Medialität im Heiligtumskontext und einem Kolloquium zu Votiven und ihrer Kommunikationsleistung. Den gemeinsamen Nenner der ersten sechs Untersuchungen bildet das Thema der Heiligtümer, wobei sowohl nach dem Begriff selbst gefragt wird als auch nach der Form, Nutzung und Instrumentalisierung von Kultstätten. Die übrigen Beiträge widmen sich in einem geographisch und chronologisch lockeren Zusammenhang formalen und kontextuellen Aspekten von Weihungen. Wie sehr oft bei Sammelbänden sind nicht alle Beiträge von gleicher Qualität. Das Buch ist nicht nur thematisch sehr heterogen, sondern vor allem in Bezug auf die methodische Herangehensweise und die grundlegende Definition von ›Heiligtum‹, ›Votiv‹ oder ›Kommunikation‹. Obwohl der Begriff ›Kommunikation‹ verständlicherweise in jedem Beitrag – manchmal sogar im Titel – auftaucht, liegen die Schwerpunkte in den meisten Untersuchungen eindeutig nicht bei den kommunikativen Aspekten in der räumlichen Erfahrbarkeit eines Heiligtums oder der visuellen Auseinandersetzung mit einer spezifischen Votivgattung, auch wenn die Beiträge von Bernd Manuwald, Rotraud Wisskirchen, Christian Frevel, Henner von Hesberg und Ralf Krumeich sehr überzeugend kommunikative Aspekte des jeweils untersuchten Materials herausarbeiten. Während im Kern aller Beiträge hier in der Tat die rituelle Kommunikation steht, wird der Begriff ›Kommunikation‹ andernorts viel stringenter und einheitlicher verwendet, siehe etwa E. Stavrianopoulou (Hrsg.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Kernos Suppl. 16 (Lüttich 2006).

José Luis García-Ramon setzt sich in seinem Beitrag (S. 17–38) mit Begriffen in indogermanischen Sprachen auseinander, die Heiligtümer entweder als ein geschlossenes Gebäude oder als einen abgesonderten Raum umschreiben, sei er offen oder geschlossen. Der Verfasser ordnet diese Begriffe vier Kategorien zu, die den sakra-

len Raum als (a) einen der Gottheit gehörigen Ort, (b) einen Ort des Schutzes, (c) des heiligen Opfers oder des Feuers und (d) ein abgesondertes Gebiet bezeichnen. Anschließend geht der Autor intensiver auf die Begriffe *ἱεῖμα*, *ἱεῖμα* und *ἱεῖμα* ein und arbeitet die divergierenden Vorstellungen von Heiligtümern heraus, die hinter unterschiedlichen sprachlichen Auffassungen des Begriffs stehen.

Katja Sporn (S. 39–62) bietet einen Überblick zu Grotten, die als Heiligtümer genutzt wurden. Es zeigt sich, dass vor allem das Aussehen des Inneren, die besonderen Lichtverhältnisse und die Existenz von Wasser eine eminente Rolle bei der Einrichtung eines Kultes in einer Höhle spielten. Darüber hinaus demonstriert die Autorin überzeugend, dass die architektonische Gestaltung von Kulthöhlen doch eine Ausnahme darstellt. Trotz der erklärten Absicht der Autorin, ausschließlich Kultgrotten zu berücksichtigen, die nicht Teil eines größeren Komplexes oder innerhalb eines städtischen Kontextes lagen, werden in die Diskussion unter anderem die Kaverne am Kap Tainaron, die Korykische Grotte und diejenige im ephesischen Artemision eingeführt. Die Interpretation der von Pausanias (8, 42, 4) detailliert beschriebenen außergewöhnlichen Statue der Demeter Melaina in einer Grotte in Phigaleia als eine »Felsformation« kann nicht angenommen werden, denn Pausanias spricht eindeutig von einer Holzstatue.

Mit einem zentralen Thema aller Altertumswissenschaften, den antiken Kultbildern, beschäftigt sich Dietrich Boschung (S. 63–87). Der Autor versucht, die Parameter herauszuarbeiten, welche Kultbilder in der griechischen Antike als kommunikatives Medium definierten und erlebbar machten: Standort, Größe, Material, Form, Kontext und Inszenierung. Der Autor geht nur sehr kurz auf die Problematik des Begriffs »Kultbild« selbst ein, womit er »die zentral im Tempel aufgestellten Skulpturen« meint. Ferner konzentriert er sich überwiegend auf die Normalfälle, während die zahlreichen Ausnahmen entweder sehr kursorisch besprochen werden oder im Anmerkungsapparat ihren Platz finden und leider allzu oberflächlich erläutert werden. In seinem Versuch, ein kaum zu bändigendes Thema fein säuberlich zu kategorisieren, übersieht der Autor viel zu viele Tatsachen, die dem Bild, das er entwirft, klar widersprechen: Kultbilder standen zum Beispiel auch im Freien oder in Gebäuden, die dem architektonischen Schema eines Tempels nicht entsprechen. Obwohl zahlreiche Quellen kolossale Werke wie den Zeus in Olympia oder die Athena Parthenos in Athen thematisieren, waren die meisten Kultbilder natürlich kleiner. Übergroße Bilder wurden zum Thema antiker Literatur, weil sie die Regel sprengten. Das Material in den Bänden des *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* erweist Generalisierungen der Art »für die Darstellung der Götter hatte sich seit dem 7. Jh. eine feste Ikonographie herausgebildet« als falsch.

Nach einer kurzen Präsentation des thessalischen Mythos über die Geburt des Asklepios und die zugehörige epidaurische Version widmet sich Bernd Manu-

wald den literarischen Quellen, die Einblick in das rituelle Geschehen an einem Heilkultort erlauben (S. 89–120. Zu Asklepiosheiligtümern in Griechenland s. inzwischen M. Melfi, *I santuari di Asclepio in Grecia I* [Rom 2007]). Der Autor analysiert die interessante Passage aus dem aristophanischen *Ploutos* (vv. 627–770), die er mit dem athenischen Asklepieion in Verbindung bringt. Natürlich darf in einem Beitrag zu den Heilungen des Asklepios nicht Aelius Aristeides mit seinen unendlichen Geschichten aus dem Erfahrungsschatz eines eingebildeten Kranken fehlen. Sehr interessant sind die Ausführungen zu Epidauros und die Analysen der bekannten *Iamata* (IG IV² I, 121–124) und der sogenannten *Isyllosinschrift* (IG IV² I, 128). Der Autor erkennt zu Recht in der epigraphischen Evidenz die raffinierte redaktionelle Arbeit der Heiligtumsleitung, die geschickt modern anmutende Werbe- und Überzeugungsstrategien einsetzte, um den Ruhm der Kultstätte und die Wirkungserfolge des epidaurischen Gottes zu propagieren.

Wolfgang Thiel bespricht in seiner Untersuchung die Religionspolitik Antiochos' IV. Epiphanes vor allem in Palästina (S. 121–163) und geht der wichtigen Frage nach, ob Antiochos in der Tat versucht hat, existierende religiöse Systeme in verschiedenen Teilen seines Reiches bewusst und nachhaltig zu beeinflussen oder sogar zu ändern. Der Verfasser argumentiert, die abrupte Änderung des Reverstyps der seleukidischen Reichsprägungen um 169/168, wonach der thronende Zeus Olympios den Apollon Daphnios ablöst, könne nur durch eine königliche Direktive erklärt werden. Für ihn sind die von Flavius Josephus (ant. Iud. 12, 5, 5) überlieferten Briefe der Samaritaner an Antiochos bezüglich der Umwidmung des Heiligtums auf dem Berg Garizim authentisch und belegen eine hohe Bereitschaft der indigenen Bevölkerung zur Hellenisierung. Den Tempel auf der Akra von Nysa-Skythopolis rekonstruiert der Autor als einen Peripteros und datiert ihn um 150 bis 160 n. Chr. Der Bau sei mit Zeus Olympios-Akraios in Verbindung zu bringen. Hierfür fehlen allerdings jegliche Indizien. Auf Grund einer Inschrift aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert (SEG 8, 33), die wahrscheinlich eine Liste der Priester des Zeus Olympios enthielt, vermutet Thiel einen hellenistischen Vorgänger des kaiserzeitlichen Tempels. Der Autor geht von ursprünglich zwei Manifestationen aus, nämlich dem olympischen und dem akraischen Zeus, die später miteinander verschmolzen. Sowohl die Zuschreibung des römischen Tempels an Zeus Olympios-Akraios als auch das Postulat eines hellenistischen Vorgängers sind problematisch.

Rotraud Wisskirchen (S. 165–181) bringt überzeugend die Mosaizierung der Apsisstirnwand von St. Kosmas und Damian auf dem Forum Romanum und die veränderte Ostfassade von Alt-St.-Peter mit Papst Sergius I. (687–701) in Verbindung. Sie stützt ihre These nicht mit einer stilistischen Analyse der erhaltenen Überreste, sondern mit einer subtilen Untersuchung des narrativen Programms und seiner Positionierung im

Kontext der Auseinandersetzungen zwischen Sergius und dem byzantinischen Hof. Als Reaktion auf die von Justinian II. einberufene Synode von 691/692, welche unter anderem die Darstellung von für die Westkirche wichtigen Symbolen wie dem Agnus Dei verbot, ließ Sergius eben das Lamm Gottes in den beiden genannten Kirchen darstellen und nutzte hierfür Bilder als wichtige visuelle Kommunikationsmedien.

Der zweite Teil des Bandes wendet sich den Votiven zu.

In dem umfangreichsten Beitrag des Bandes analysiert Christian Frevel Form, Signifikanz, Aufstellungsmodi und archäologische wie architektonische Kontexte von Weihungen im Heiligen Land (S. 183–245). Der Aufsatz stellt eine äußerst gelungene Kombination von theoretischer Betrachtung und minutiöser Analyse einzelner archäologischer Befunde dar. Es ist bemerkenswert, dass Bibelpassagen, die sich explizit auf Dedikationen beziehen, sehr selten sind. In einem eher theoretischen Abschnitt beschreibt der Verfasser drei Gesichtspunkte, die seines Erachtens zur heuristischen Klassifizierung von Votiven hilfreich wären: (a) der Aspekt des Geschenks, der entweder prospektiv oder retrospektiv konnotiert sein kann, (b) derjenige des Zeichens in einer kommunikativen Interaktion, (c) derjenige der Verfestigung der Weihung; dauerhaft sichtbar bleibt der Akt einer Stiftung, ihr Grund, ihr Empfänger und ihr Stifter. Im dritten Teil seines Beitrags widmet sich der Autor der votivbezogenen materiellen Evidenz von der Mittelbronzezeit bis zur Eisenzeit und arbeitet die Bedeutung von Podien sowie Bänken für die Aufstellung von Votiven in Tempelgebäuden heraus.

Im ersten, eher typologisch anmutenden Teil seines Aufsatzes bespricht Robert Wenning (S. 247–277) Form und Aufstellung von Betylen sowie ihre Verehrung im Kult. Laut Verfasser sind Votivnischen für die Aufnahme von Betylen keine staatliche Angelegenheit, sondern werden eher von Mitgliedern der nabatäischen Clans initiiert. Die Affinität der Nabatäer zur Verehrung von Betylen in einem quasi natürlichen Kontext zeigt sich auch in der Tatsache, dass sie erst in augusteischer Zeit die Tempelform als Kultbau übernahmen. Nach Wenning ist das wichtigste Merkmal nabatäischer Tempel das umbaute Kultbildpodium. (Etwas irritierend erscheint in diesem Abschnitt die Pluralform »Temenoi« [sic]). Im letzten Abschnitt geht der Autor kurz auf nabatäische Votivformen und Dedikationsinschriften ein.

Henner von Hesberg (S. 279–309) konzentriert sich auf die kommunikativen Möglichkeiten seriell produzierter kleinformatiger Weihungen, die meistens einer Massenproduktion entstammen. Der Autor betont zu Recht die duale kommunikative Funktion von Votiven, die einerseits die Interaktion zwischen Menschen und Göttern, andererseits den visuellen Austausch unter den Weihenden ermöglichen. Sehr nützlich ist der Überblick über die Forschungsgeschichte zur Semantik des Begriffes »Weihgeschenk«. Die Unterscheidung zwischen Weihungen, die primär die Leistungen von Stif-

tern und Künstlern thematisieren, und solchen, die eng in das Ritual eingebunden werden, überzeugt wenig. Zur letztgenannten Kategorie zählt der Verfasser Pinakes und Votivterrakotten. Über einige Details des Artikels lässt sich diskutieren: Die Aussage, dass Weihinschriften einzig auf zwei Terrakotten, und zwar auf der Rückseite angebracht waren, stimmt so nicht: Auf der Vorderseite einer Büste aus Ithaka gibt es eine eingeritzte Weihung an Odysseus (s. S. Benton, *Papers Brit. School Athens* 35, 1934/35, 54 Abb. 7). Auch der Annahme, dass großformatige Votive nicht während eines Rituals dem Heiligtum überreicht wurden, wohingegen ein solcher ritueller Kontext für Terrakotten eine *Conditio sine qua non* sein soll, ist kaum zu folgen. Der signifikante Unterschied zwischen anspruchsvollen und einfacheren Weihobjekten ist meines Erachtens der intendierte Adressat des Kommunikationsaktes: Erstere wenden sich sowohl an die Gottheit als auch an die Heiligtumsbesucher, letztere zielen ausschließlich auf die Kommunikation mit der Gottheit, die den Weihenden sehr wohl kennt, wodurch sich das auffällige Fehlen von Weihinschriften auf Terrakotten erklärt.

Das äußerst interessante Material aus dem sogenannten Votivdepot von Calderazzo bildet die Basis für Daphni Doepners Überlegungen (S. 311–347) zur Funktion von Terrakotten im sakralen Kontext und den semantischen Verbindungen zwischen groß- und kleinformatigen Tonfiguren. Es handelt sich um ungefähr fünf- bis sechshundert Tonfiguren von etwa vierzig bis sechzig Zentimetern Größe aus der Zeit zwischen 550 und 450 v. Chr., die im epizyphrischen Lokroi, in Medma oder in Hipponion hergestellt wurden. Auf der Basis des Befundes in Agia Irini auf Zypern vermutet die Autorin eine Aufstellung der Tonfiguren um einen Opferplatz. Ihr zufolge stellen fast neun Zehntel der Figuren keine Adoranten, sondern Götter dar, vor allem Aphrodite, Athena und Hermes. Die Verfasserin bespricht die teilweise mangelnde handwerkliche Qualität der Tonfiguren und interpretiert sie wenig überzeugend als einen Versuch, die Götter als »Erscheinung zu thematisieren«. Den letzten Abschnitt ihres Artikels widmet sie den kommunikativen Aspekten von Weihterrakotten. Die Autorin geht meines Erachtens zu weit, wenn sie behauptet, dass auch kleinformatige Tonfigurinen »seltene Gaben« sind, die »zu kollektiven Festen und von ausgewählten Stiftern« geweiht werden konnten.

Nach einer kurzen Auseinandersetzung mit kleinformatigen ägyptischen und ägyptisierenden Objekten aus griechischen Heiligtümern konzentriert sich Helga Bumke auf die ägyptischen Bronzestatuetten aus dem Heraion von Samos und ihre möglichen Stifter (S. 349–380). Ihr zufolge können die Bronzefiguren, die in einer sehr spezifischen Weise ägyptische Götter und Priester darstellen, nicht als Weihungen von Griechen angesehen werden. In den beiden Bronzefiguren ägyptischer Priester erkennt die Autorin Votive ägyptischer Priester, während die Figuren ägyptischer Götter ebenfalls von Ägyptern gestiftet wurden. In diesem Kontext werden ägyptische Bronzespiegel aus den Heraia von Samos

und Perachora als Weihungen frommer Ägypterinnen gedeutet. Die ägyptischen Götterfiguren stellen den Beweis für die Existenz eines sehr frühen Kultes ägyptischer Götter auf Samos dar, eine meines Erachtens kaum haltbare Spekulation.

Ausgezeichnet ist der Artikel von Ralf Krumeich (S. 381–413), der darauf hinweist, dass Athen in Hinsicht auf öffentliche Ehrungen für Individuen eine Sonderstellung einnimmt, da vor 393 v. Chr. lediglich Harmodios und Aristogeiton mit der Aufstellung von Statuen geehrt wurden. Der Verfasser weist zu Recht auf die besondere Signifikanz des Aufstellungsortes für die Ehrenstatue Konons im Heiligtum des Zeus Eleutherios auf der Agora hin. Während für statuarische Weihungen auf der Agora eine religiöse Konnotation sicherlich nicht immer vorhanden ist, darf man für Bildnisstatuen auf der Akropolis davon ausgehen, dass sie in allen Fällen Votive darstellen. Allem Anschein nach entwickelte sich der Athener Burgberg erst seit dem vierten vorchristlichen Jahrhundert zu einem wichtigen Aufstellungsort staatlicher Ehrenstatuen. (P. Liddel, *Zeitschr. Papyr. u. Epigr.* 143, 2003, 79–93 zeigt übrigens, dass im Falle von Dekreten die genau umgekehrte Entwicklung stattgefunden hat: Erst nach der lykurgischen Zeit kommen diese häufiger auf die Agora.) Nach einer knappen Auflistung einiger Ehrenstatuen auf der Akropolis, wobei Krumeich sein Augenmerk besonders auf die Interaktion zwischen Ehreninschrift und Statue richtet, widmet er sich der Lokalisierung der Ehrenstatuen. Offensichtlich galt das Areal an der Nordseite des Parthenon ebenso wie die Südwestecke des Erechtheion als die *ἐπιφανέστατοι τόποι*. Aus einer kommunikativen Perspektive sollten offenbar staatliche Ehrenstatuen auf der Athener Akropolis ganz besonders die Verbindung zwischen der Politik und dem Kult der Stadtgöttin visuell zum Ausdruck bringen.

Werner Eck bespricht in seinem Beitrag die archäologische und epigraphische Evidenz für den Kult der Matronen in Niedergermanien in Form von Votivaltären (S. 415–433). Er bietet einen Katalog der mit den Matronen verbundenen Altären aus dem heutigen Kölner Stadtgebiet und zeigt auf, dass die größte Vielfalt eben in diesem Gebiet anzutreffen ist. Ihm zufolge ist es durchaus möglich, dass das Hauptheiligtum der ubischen Aufaniae in Köln und nicht in Bonn lag, wie es häufig in der Forschung behauptet wird. Er argumentiert für die Deutung, dass die Mehrheit solcher Votivaltäre keine reale Funktion im alltäglichen Kult der Matronen hatten, sondern die »Erfüllung des göttlichen Auftrags« dokumentieren sollten. Die Größe der Votivaltäre ist ein Indiz für die soziale Stellung der Dedikanten und die Verteilung der Klientel der Matronenheiligtümer in Niedergermanien. Während nämlich in Bonn die Besucher aus den sozial und finanziell höchsten Kreisen stammen, scheinen die Besucher in Pesch aus dem engeren regionalen Umkreis zu kommen.

Auf der Basis zweier Befunde aus einem Liber-Pater-Heiligtum in Apulum sowie einem Domnus-und-

Domna-Heiligtum in Sarmizegetusa untersuchen Manuel Fiedler und Constanze Höpken Opferdeponierungen und ihre mediale Funktion im römischen Dakien (S. 435–466). Im Areal des Liber-Pater-Heiligtums wurden vier Kultgruben untersucht, die sowohl als primäre Opferplätze als auch zur Entsorgung großer Mengen an Abfall verwendet wurden. Zahlreiche vollständig rekonstruierbare, erst bei der Deponierung absichtlich zerschlagene Gefäße zeugen nach Ansicht der Autoren von gemeinschaftlich ausgeführten Opfern. In den Gruben wurde offensichtlich auch die bei Opfermählern verwendete Keramik entsorgt. Im Domnus-und-Domna-Heiligtum wurden Favissae ausgegraben, in denen entweder Lampen um und über halbe Rindunterkieferknochen arrangiert oder Lampen- und Becherpaare deponiert wurden. Offensichtlich zeugen die Befunde aus beiden Heiligtumsarealen von einer momentanen Kommunikation mit der Gottheit und gleichzeitig von einem Desinteresse an einer längerfristigen Außenwirkung.

Wie die Herausgeber zu Recht in ihrem Vorwort betonen, »fehlen bisher auf die Altertumswissenschaften zugeschnittene medientheoretische Studien«, die sich auch mit den Kommunikationsleistungen im Heiligtumskontext auseinandersetzen. Auch im vorliegenden Band wird man sie vergebens suchen. Seine Stärke ist nicht der theoretische Aspekt, sondern eindeutig die meist gelungene Besprechung von Einzelfällen.

New York

Ioannis Mylonopoulos