

Peter Eich, **Gottesbild und Wahrnehmung. Studien zu Ambivalenzen früher griechischer Götterdarstellungen (ca. 800 v. Chr. – ca. 400 v. Chr.)**. Verlag Franz Steiner, Stuttgart 2011. 532 Seiten.

Griechische Götterbilder haben seit jeher das Interesse der Forschung geweckt. Das gilt zunächst für die archäologisch-kunsthistorische Betrachtung, auch wenn eine systematische monographische Gesamtdarstellung des Materials fehlt (vgl. dazu den Überblick im Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum IV [2005] 52–65 s. v. Kultbild und 392–401 s. v. Darstellungen von Kult-

orten, III Statuen und IV ›Halb-‹ und anikonische Objekte). In diesem Zusammenhang wurde weitgehend unkritisch mit dem Begriff »Kultstatue« operiert. Vor gut einem Jahrzehnt widmete deshalb Tanja S. Scheer diesem Problem eine ausführliche Untersuchung, in der sie nachweist, dass die moderne Unterscheidung zwischen Kult- und Votivstatuen in den antiken Quellen keinen Anhalt findet. Stattdessen schlägt sie, ausgehend von dem Terminus ἕδος, zur Erklärung der auf Götterbilder bezogenen religiösen Praktiken ein Einwohnungsmodell vor, demzufolge die Gottheit als temporär in ihrem Bild gegenwärtig gedacht worden sei.

Peter Eich geht in seiner nun vorgelegten Studie, die 2007 als Habilitationsschrift an der Universität zu Köln vorgelegt wurde, in Auseinandersetzung mit Scheer sowie den Arbeiten von Christopher Faraone und Simona Bettinetti noch einen Schritt weiter: Er stellt den idolatrischen Charakter der griechischen Religion für die archaische Zeit überhaupt in Frage (S. 274). Erst seit der hellenistischen Zeit, vor allem aber in der Kaiserzeit hätten Götterbilder größere Bedeutung gewonnen, insofern ihnen direkt numinose Eigenschaften zugeschrieben worden seien. Die klassische Meisterzählung der griechischen Kulturgeschichte als Rationalisierungsprozess »vom Mythos zum Logos« sei daher abzulehnen. Sowohl die These einer generellen Identifikation zwischen Gott und Bild wie auch das Einwohnungsmodell lehnt Eich entschieden ab. Das Bild habe vielmehr – wie später auch im Kaiserkult – den abwesenden Gott im Kult vertreten (S. 427). Darüber hinaus hätten die Götterbilder in archaischer Zeit als ein externer symbolischer Speicher fungiert, der das biologische Gedächtnis übersteigende Erinnerungen aufgenommen (S. 155 f. 279 f. 408 f.) und die Permanenz-erwartungen des Gemeinwesens materialisiert habe (S. 116; 278 f. 410). Die Erfahrung einer Bedrohung der eigenen lokalen Identität seit der hellenistischen und verstärkt in der Kaiserzeit hätten zu einem Bedeutungszuwachs dieser Speicher geführt, der sich jedoch, da die Speicherfunktion eine unbewusste war, in Form einer religiösen Aufwertung geäußert habe (S. 359 f.).

Diese prononcierte These sucht Eich durch ausführliche Argumentation zu untermauern, die dem Leser klar strukturiert dargeboten wird. Nachdem im ersten Kapitel Fragestellung und Terminologie geklärt und im zweiten relevante religionswissenschaftliche, anthropologische und (neuro-)psychologische Konzepte vorgestellt sind, folgt die Quellenuntersuchung, die vom Umfang her den Schwerpunkt der Arbeit darstellt. Das dritte Kapitel bietet eine nach Genres geordnete Diskussion aller Quellenpassagen, die für die Konzeptionalisierung von Götterbildern in archaischer und frühklassischer Zeit Aufschluss verheißen. Dabei zeigt sich, dass aus archaischer Zeit kaum Zeugnisse für eine Identifikation der Statuen mit den Göttern, eine Wahrnehmung der Statuen als belebt oder Statuenwunder vorliegen. Eine Ausnahme stellt lediglich eine Reihe von besonders alten beziehungsweise fremdartigen Statuen dar, denen eine übernatürliche Herkunft zugeschrieben wurde (Palladion, Artemis Tauropolos, Athena Polias). Im vierten Kapitel nimmt Eich dann

exemplarisch einige Rituale in den Blick, in denen Götterbilder angeblich eine wichtige Rolle spielten, vor allem die städtischen Dionysien, die Anthesterien und die Prozession nach Eleusis in Athen. Auch hier vermag er plausibel zu machen, dass die Götterbilder eine größere Rolle im Ritual (wenn überhaupt) vermutlich erst in Kultreformen der hellenistischen Zeit erhalten haben. Anschließend weitet der Autor im fünften Kapitel die Betrachtung über den eigentlichen Untersuchungszeitraum hinaus auf Hellenismus (Kallimachos) und Kaiserzeit (Plutarch und Pausanias) aus, ohne aber hier eine vollständige Behandlung anzustreben. Besonders bei den Alexandrinern diagnostiziert er einen Bedeutungszuwachs der Götterbilder, was er auf den Einfluss der entwickelten ägyptischen Idolatrie zurückführt, sofern man nicht ohnehin mehr von einem literarischen Spiel ausgehen will. Das sechste Kapitel ist dem Sonderproblem der auf Götterbilder bezogenen Fesselungsriten gewidmet, die auf den ersten Blick eine gleichsam magische Identifizierung zwischen Gott und Bild nahelegen könnten. Der Verfasser weist nach, dass die Beispiele für solche Bilder beziehungsweise Rituale bei weitem nicht so zahlreich sind, wie Karl Meuli postuliert, und zudem fast alle Zeugnisse in die Kaiserzeit gehören. Zudem seien Statuen im Zusammenhang mit Bindezaubern und dem Bannen von Geistern erst seit hellenistischer Zeit greifbar; die gefesselten Statuen seien demnach nicht als Belege einer zauberischen Auffassung zu sehen, sondern im Anschluss an Fritz Graf im Kontext von Ausnahmefesten zu interpretieren, in deren Rahmen die Fesseln kurzzeitig gelöst wurden. Im abschließenden siebten Kapitel fasst Eich zum einen die zuvor gewonnenen Ergebnisse zusammen und setzt sie zum anderen mit den im zweiten Kapitel eingeführten religionswissenschaftlichen, anthropologischen und psychologischen Theoremen in Beziehung. Zudem zeigt er Parallelen zwischen der von ihm konstruierten Entwicklung in Griechenland und der Ausbildung idolatrischer Praktiken in Mesopotamien und Ägypten auf.

Schon die Gliederung macht deutlich, dass Eichs Arbeit einem stringent durchgeführten Programm folgt. Stets macht er deutlich, was er in einem Abschnitt erreichen will, und stets fasst er an dessen Ende die Ergebnisse zusammen. Der Leser, der nur einzelne Kapitel des Buches nutzt, wird für diesen Grad an Explizitheit dankbar sein. Bei durchgehender Lektüre stellt sich freilich angesichts der ständigen Wiederholung der Grundthesen auch eine gewisse Müdigkeit ein. Hinzu kommt eine Vorliebe für gesuchte Ausdrücke und Wendungen, die keineswegs einem vorgeprägten Theoriejargon geschuldet sind. Da trifft man auf »rezidivierende« Argumente, das Adjektiv »exzentrisch« wird im räumlichen Sinne verwendet (S. 118), Poleis bekommen eine »sakrale Armatur« (S. 380), es wird auf eine »obsoleszierende« Götterwelt verwiesen (S. 397). Manche Formulierungen wirken unglücklich, so etwa wenn Klytaimnestra Angst hat, beim Gebet »abgehört« (S. 209) zu werden (d. h. belauscht), eine Herme sich ausgezeichnet über das aktuelle Prozesswesen in Athen »berichtet« (S. 245) zeigt (d. h. unterrichtet) oder Bilder den Göttern »abkonterfeit« (S. 247; 407)

werden. Diese sprachlichen Eigenheiten machen die Lektüre anstrengender, als es sein müsste, und verstellen den Blick auf die klare und konzise Argumentation Eichs.

Besonders zu würdigen ist, dass das Heranziehen religionswissenschaftlicher, anthropologischer und psychologischer Theorien hier einmal kein modisches Feigenblatt ist, sondern tatsächlich zu einer intensiven Auseinandersetzung mit diesen Modellen führt, die gegebenenfalls auch eine Kritik vor dem Hintergrund der althistorischen Befunde einschließt (z. B. an der Religionssoziologie Thomas Luckmanns, S. 438 f.). Darin liegt ein viel größerer Wert als in der »größere[n] Aktualität der wahrnehmungstheoretischen Prämissen« (S. 25), denn die Aktualität von heute ist morgen schon überholt. Es zeugt von dem unabhängigen Urteil des Autors, dass er sich mit gewissen Reserven für die Rehabilitierung eines so »unaktuellen« Anthropologen wie Edward Burnett Tylor stark macht (S. 443–445; 449). Die Entstehung eines anthropomorphen Gottesbildes erklärt der Verfasser im Anschluss an die Projektionstheorie Sigmund Freuds und den französischen Anthropologen und Psychologen Pascal Boyer als eine Rationalisierung kontraintuitiver Phänomene durch die Annahme intuitiv konstruierter Geistwesen. Ein solches Gottes- beziehungsweise Götterbild impliziert jedoch keineswegs zwingend auch die Verwendung religiöser Symbole im Kult (S. 408). Diese seien vielmehr als ein externalisierter Symbolspeicher (Merlin Donald) entstanden, um eine »extrasomatische Thesaurierung von Wissen« zu ermöglichen (S. 81).

Die Quellenbehandlung Eichs ist stets nachvollziehbar, und er selbst macht immer wieder deutlich, wie groß die Interpretationsunsicherheiten gerade bei fragmentarisch erhaltenen Quellen sind. Grundsätzlich optiert der Autor für einen methodischen Ansatz, der auf eine chronologische Differenzierung des Quellenmaterials zielt. Eine homogenisierende Lesung archaischer, klassischer, hellenistischer und kaiserzeitlicher Quellen lehnt er ab (S. 434). So einleuchtend dieser Standpunkt auf den ersten Blick erscheint, ist er doch seinerseits mit dem Problem behaftet, dass die Überlieferungslage generell einen starken Schwerpunkt in der Kaiserzeit aufweist und in den meisten Fällen unklar ist, welche Quellen diese späten Autoren benutzten. Eich unterstellt tendenziell ein hohes Maß an zeitbedingter Innovation, was prinzipiell jedoch genauso unbeweisbar ist wie die Behauptung einer durch ältere Quellen vermittelten Kontinuität. Die Beweisführung des Verfassers bleibt daher in jedem Einzelfall hinterfragbar, in der Summe der Befunde allerdings wird auch der kritische Leser nicht umhin können, seiner Rekonstruktion hohe Plausibilität zuzuerkennen.

Nicht völlig überzeugend scheint mir hingegen Eichs strikte Ablehnung des Einwohnungsmodells: Mit Recht wendet er sich gegen die auf Thesen Lucien Lévy-Bruhls und Ernst Cassirers basierende Annahme, »primitive« beziehungsweise durch ein mythisches Weltverständnis charakterisierte Menschen seien nicht in der Lage gewesen, das unbelebte Bild vom Dargestellten klar zu unterschei-

den. Es ist jedoch keineswegs zwingend, dass das Einwohnungsmodell die Zuschreibung einer solchermaßen eingeschränkten Kognition an die antiken Verehrer der Götterbilder impliziert. Man müsste dann nämlich einen kognitiven Defekt auch allen heutigen Angehörigen christlicher Konfessionen unterstellen, die an eine Realpräsenz Christi im Altarsakrament glauben. Die Fähigkeit, Brot und Fleisch, respektive sichtbares, unbelebtes Bild und unsichtbaren, lebendigen Gott zu unterscheiden, schließt eben nicht aus, dass eine solche Gleichsetzung trotzdem vorgenommen wird. Das Einwohnungsmodell bleibt daher als ein Modell zur Erklärung religiöser Phänomene durchaus legitim. Der Autor selbst betont in Bezug auf seine eigenen Thesen, die ebenfalls auf der Analyse unbewusster und daher in den Quellen unsichtbarer Steuerungsmechanismen beruhen, dass deren explizierende Beschreibung durch die moderne Forschung durchaus statthaft ist (S. 413; 425). Selbstredend besteht bei solchen Zuschreibungen immer die Gefahr, dass die entdeckten verborgenen Sinn-schichten die historischen Phänomene vor allem für den modernen Betrachter als sinnvoll erscheinen lassen; aber dieses Problem lässt sich wohl bei keiner historischen Analyse, die über das Vokabular der Quellen hinausgeht, gänzlich vermeiden.

Faktisch nähert sich Eich auch dem Einwohnungsmodell wieder an, wenn er schreibt, dass die Wahrnehmung von sakralen Bildwerken kulturspezifisch geformt und habituell gefiltert sei und dass insbesondere im Rahmen von Ritualen Wahrnehmungskontexte geschaffen worden seien, die es erlaubten, Bild und Gottheit als identisch zu behandeln (S. 88–90; 293 f.). Unter Rückgriff auf Eugenio Trías spricht er in diesem Zusammenhang von einem »sym-balischen Moment«, der eine »Verblendung« von Bild und Gottheit in institutionalisierten Ausnahmesituationen ermöglicht habe (S. 310–312). Die Gottheit und ihr Bild werden generell nicht gleichgesetzt, können aber auch nicht ganz getrennt werden (S. 411). Dieses Konzept scheint mir mit dem Einwohnungsmodell prinzipiell vereinbar zu sein. Was Eich jedoch eindeutig belegt, ist, dass es in den Quellen kaum Belege für eine wirkliche, bewusste Identifikations- oder Einwohnungs-theologie bezüglich der Götterbilder gibt.

Belege für eine idolatrische Gleichsetzung von Bild und Gottheit finden sich, abgesehen von satirischen Überspitzungen im Rahmen der Komödie (S. 243 f.), fast ausschließlich im Kontext intellektueller Kultkritik. Am Rande deutet Eich an, dass sich hier eine Kontinuität von Heraklit bis zu christlichen Autoren feststellen lässt (S. 365 f.). Idolatrie erscheint damit als ein polemisches Konstrukt, das einer ambivalenztoleranten Vieldeutigkeit der Götterbilder von außen übergestülpt wird. Man hätte in diesem Zusammenhang noch auf den Ithyphallos der Athener für Demetrios Poliorketes hinweisen können, in dem der leibhaftig anwesende Gott Demetrios mit den abwesenden Göttern »aus Holz und Stein« kontrastiert wird (Douris FGrHist 76 F 13; σὲ δὲ παρόνθ' ὀρώμεν, οὐ

ξύλινον οὐδὲ λίθινον, ἀλλ' ἄληθινόν). Damit muss nicht gesagt sein, dass die Götter mit ihren Bildern identifiziert werden; möglicherweise soll auch nur betont werden, dass die abwesenden Götter durch Bilder vertreten werden müssen. Überhaupt ist der Ithyphallos ja ein Musterbeispiel für das Ausmaß an Uneindeutigkeit, das die Griechen in religiösen Texten auszuhalten bereit waren.

Es ist evident, dass die neuzeitlichen theologischen Standpunkte zu Bilderverehrung und Reliquienkult die altertumswissenschaftliche Forschung in diesen Bereichen nachhaltig geprägt haben. Man könnte hinzufügen, dass das Einwohnungsmodell im Grunde eine Analogie zur Konsubstanzierungslehre darstellt. Und auch die beständige Argumentation gegen diese These in den ersten Kapiteln von Eichs Buch kann zuerst den Eindruck erwecken, als ginge es mit der Unterscheidung von Identifikation und Evozierung (S. 121; 41f) im Kern um eine Fortführung der alten bildertheologischen Frage nach Adoratio (im Falle der Präsenz der Gottheit im Bild) und Veneratio (Bild als Verweis auf das Dargestellte). Erst im letzten Kapitel wird deutlich, dass es dem Autor nicht um eine Klärung der griechischen Bildertheologie geht, sondern viel grundsätzlicher um deren Abwesenheit: Die Griechen versuchten eben nicht, die diffuse Beziehung der Götter zu ihren Bildern präzise zu klären. Das Einwohnungsmodell Scheers sieht er entsprechend als »theologische Überhöhung«, die die bloße Existenz religiöser Bilder schon mit dem »Vorherrschen einer Bildertheologie« gleichsetze (S. 407).

Hier muss man nun allerdings einwenden, dass das wohl nicht nur für die antiken Griechen gilt, sondern weithin auch für die Praxis des christlichen Bilderkultes. Aus einer emischen Perspektive ist das Christentum keine idolatrische Religion, weil der schon von Platon formulierte (S. 126–131) Verweischarakter der Bilder theologisch festgeschrieben wurde. Aus einer etischen Perspektive, welche vom Ausübenden vielfach gar nicht weiter reflektierte Frömmigkeitspraktiken deutet, kann dies ganz anders aussehen. Es erscheint mir vor diesem Hintergrund keineswegs ausgemacht, dass die »Ambivalenztoleranz« des modernen Menschen in der Deutung von Kultpraxis außerhalb des amtlich-theologischen Diskurses wirklich geringer ist als diejenige der antiken Menschen (so S. 455), jedenfalls sofern man »modern« als chronologische Feststellung und nicht als normative Qualifizierung gebrauchen will. Man muss sich auch fragen, ob es wirklich erfolversprechend ist, aus literarischen Quellen, die einem Elitekontext entstammen, die auf die Auffassungen der »durchschnittlichen Religionsanhänger« (S. 120) zu schließen. Die Präzisierung der Wahrnehmung war und ist für den Kultvollzug irrelevant, und es ist gerade die große Stärke von Ritualen, dass sie von den Beteiligten durchaus unterschiedlich erlebt und gedeutet werden können.

Überhaupt könnte der Vergleich des antiken mit dem christlichen Bilderkult (der ja in der Antike wurzelt) noch manche Perspektiven öffnen (Analogie kurz

gestreift S. 196), wobei vor allem die Erforschung der Praxis des Bilderkultes durch empirische Kulturwissenschaft und Kunstgeschichte von Interesse wären. Aus meiner Sicht wäre das heuristische Potential eines solchen Vergleichs größer als die Heranziehung von Theorien zu neolithischen Götterbildern (Jacques Cauvin), da dies angesichts der Quellenlage notwendig darauf hinausläuft, incerta per incertiora zu erklären. Zudem muss der Autor, um überhaupt eine Struktur-analogie zwischen neolithischer Revolution und griechischer Renaissance des neunten und achten vorchristlichen Jahrhunderts postulieren zu können, eine praktisch völlige Neuentstehung des Phänomens Götterbild in der archaischen Zeit annehmen. Die kulturelle Bedeutung von Götterbildern in minoischer und mykenischer Zeit sowie in den Dark Ages setzt er daher gering an (S. 43–48; 75–79). Angesichts der von ihm selbst eingeräumten Problematik der Quellenlage bleibt dies freilich eine unsichere Vermutung, da Bilder aus vergänglichem Material für uns natürlich archäologisch nicht fassbar sind.

Wie der Titel bereits andeutet und auch im Buch ausdrücklich betont wird, zielt die Studie auf eine Untersuchung der Wahrnehmung von Götterbildern ab. Der Autor konzentriert sich daher fast exklusiv auf Schriftquellen, die er in ihrem Erkenntniswert gegenüber Bildquellen privilegiert (S. 37). Auch wenn man von einem Althistoriker keine systematische Behandlung der archäologischen Realien erwarten wird, bleibt der Gegenstand der von Eich untersuchten Wahrnehmung, nämlich die konkreten Bilder, doch sehr unscharf. Die Nichteinbeziehung des archäologischen Materials charakterisierte bereits die Untersuchungen von Scheer und Bettinetti und wurde in den einschlägigen Besprechungen kritisiert. Man fragt sich, ob die sich wandelnden Darstellungsmodi – etwa das Aufkommen der chryselephantinen Monumentalskulptur – nicht auch eine gewandelte Wahrnehmung bedingen (dazu zuletzt etwa R. Osborne, *The History Written on the Classical Greek Body* [Cambridge 2011] 185–215). Fernando Hölscher hat in einer Studie zur archaischen und frühklassischen Vasenmalerei ermittelt, dass die Unterscheidung von Gott und Bild in der Mitte des fünften Jahrhunderts prekär zu werden scheint, ohne diesen Befund in einen größeren Zusammenhang einzuordnen (*Gods and Statues. An Approach to Archaistic Images in the Fifth Century BCE*. In: Joannis Mylonopoulos [Hrsg.], *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome* [Leiden und Boston 2010] 105–120). Die Zusammenführung textbezogener und bildbasierter Forschungen wäre gerade bei diesem Thema sehr wünschenswert.

Distanziert steht Eich auch der in den zurückliegenden Dekaden vorherrschenden Forschungsrichtung gegenüber, die vornehmlich auf Grundlage epigraphischer Quellen den konkreten Kultbetrieb in den Blick nimmt. Ausgehend von dieser Fokussierung auf Einzelkulte wurde vielfach auch das Konzept einer griechischen Religion an sich in Frage gestellt und diesem

das Modell der Poliskulte entgegengesetzt. Mit Recht wendet sich der Verfasser gegen eine einseitige Betrachtungsweise, wobei er Kritikpunkte des Anthropologen Maurice Bloch aufnimmt (S. 286 f.): Eich mahnt eine Betrachtung von literarischen und epigraphischen Zeugnissen als Teile eines Gesamtsystems an; griechische Religion sei durchaus als ein kohärentes Ganzes zu begreifen (S. 38–42). Zudem sei eine Reduktion der Religion auf rein soziale Aspekte, die letztlich auf Émile Durkheim zurückgeht, nicht angemessen; vielmehr müssten auch individuell-psychologische Faktoren berücksichtigt werden (S. 292; 418). (Vgl. zur Kritik an der *Communis opinio* jetzt auch J. Kindt, *Rethinking Greek Religion* [Cambridge 2012].) Freilich fokussiert auch Eich fast ausschließlich auf soziale Handlungen, Gedächtnisse und Bedeutungen; Götterbilder als Gegenstand individueller Erwartungen und Frömmigkeitspraktiken kommen praktisch nicht in seinen Blick.

Der Verfasser hat ohne Zweifel ein wichtiges Buch zur griechischen Religionsgeschichte geschrieben. Seine Analyse der Defizite der älteren Forschung überzeugt in weiten Teilen und man wird sich mit seinen Argumenten sehr intensiv auseinandersetzen müssen. Weder waren die Griechen »Primitive«, die Bild und Gottheit einfach identifizierten, noch hielten sie Statuen generell für belebt und wunderartig. Gewichtig ist daher auch die Mahnung, Alterität nicht apriorisch zu postulieren, sondern im Einzelfall konkret nachzuweisen. Vor allem macht Eichs Arbeit deutlich, wie problematisch die homogenisierende Zusammenschau zeitlich divergierender Quellen ist: Auch vermeintlich alte Rituale können tatsächlich das Ergebnis einer »invention of tradition« sein (S. 282).

Weniger zwingend erscheinen hingegen die positiven Postulate der Arbeit: die Übertragung der Thesen Cauvins zur neolithischen Revolution auf das archaische Griechenland sowie die starke Betonung der Götterbilder als »external symbolic storage«, das soziale Erinnerungsschätze bewahrt habe. Dass tatsächlich oder vermeintlich alte Götterbilder als Erinnerungsgegenstände fungierten, ist naheliegend und wurde auch schon wiederholt in der Forschung thematisiert. Jedoch muss die kultische Funktion – und damit ist keineswegs die Rückkehr zu einer Idolatriethese gemeint – stärker gewichtet werden, um insgesamt ein ausgewogenes Bild zu zeichnen. Dass Götterbilder wichtige Kultgegenstände waren, erkennt denn auch Eich immer wieder beiläufig an (etwa S. 122) und spricht von ihnen als »Ankerpunkten religiöser Handlungen« (S. 203; 274), trennt aber diesen Aspekt weitgehend von seiner Frage nach der »Wahrnehmung« ab.

Es ist zudem auffällig, dass die negativen Befunde von Eich sehr stringent aus den Quellen herausgearbeitet werden, während die Zuschreibung einer »intensivere[n] Externalisierung gemeinschaftlicher Erinnerungen, Ahnungen und Stimmungen« (S. 409) als Funktion der Götterbilder eher unkonkret bleibt. Nicht von ungefähr betont Eich den unbewussten beziehungs-

weise »vorbewussten« (S. 422–424 im Anschluss an Freud) Charakter dieser Speicherfunktion (S. 419 f.). Auch könnte die Rede vom »external storage« suggerieren, in den Statuen hätten spezifische Erinnerungsinhalte abgelegt werden können wie in einem schriftgestützten Medium. Gerade das ist aber nicht der Fall: Die Statue kann – wie auch andere materielle Relikte – nur als ein Kristallationspunkt fungieren, der zur stetigen Aktualisierung von Erinnerungsbeständen im kommunikativen Gedächtnis Anlass gibt. Insofern kann ich auch die von Eich angenommene qualitative Differenz zwischen Götterbildern und natürlichen Symbolen für eine göttliche Epiphanie wie heiligen Steinen und Bäumen nicht nachvollziehen, die sich vielfach gerade nicht durch ein »geläufiges Äußeres« (S. 412) auszeichneten, sondern erklärungsbedürftige Besonderheiten aufwiesen, die dann vermittels aitiologischer Deutung mythologisch aufgeladen wurden (s. dazu A. Hartmann, *Zwischen Relikt und Reliquie. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften* [Berlin 2010] 52–57). Auch hier ist also letztlich die kreative Deutung des einzelnen Betrachters beziehungsweise Verehrers zentral.

In der Summe kann man festhalten, dass Peter Eich eine Untersuchung vorgelegt hat, die sorgfältige Detailinterpretation mit anthropologischer Modellbildung vorbildlich verbindet. Die daraus hervorgegangene weitreichende These wird nicht jeden überzeugen, zumal die Natur des Quellenmaterials Eindeutigkeit kaum zulässt. In jedem Fall aber regt die Lektüre des Buches mehr zum Weiterdenken an als viele andere Publikationen, die sich von vornherein auf sicheren Grund beschränken. Und selbst der Leser, der Eich letztlich nicht folgt, wird in jedem Fall um einige falsche Gewissheiten ärmer sein.

Augsburg

Andreas Hartmann