

Sinn (in) der Antike. Orientierungssysteme, Leitbilder und Wertkonzepte im Altertum, hrsg. von Karl-Joachim HÖLKEKAMP, Jörn RÜSEN, Elke STEIN-HÖLKEKAMP und Heinrich Theodor GRÜTTER, Mainz 2003, VII + 422 S., 39 Abb.

Hält man heute ein Buch mit dem Titel „Sinn (in) der Antike“ in den Händen, so erwartet man, konditioniert vom Rechtfertigungsdruck auf die Geisteswissenschaften, eines der vielen Plädoyers für den „Sinn der Antike“, für den Nutzen der heutigen wissenschaftlichen Beschäftigung mit vergangenen Kulturen. Indes suchen die hier unter diesem Titel versammelten 19 Aufsätze aus der Ägyptologie, Alten Geschichte, Klassischen Philologie und Klassischen Archäologie – mit einer Ausnahme – nach Sinnzusammenhängen innerhalb der Antike selbst, nicht im Heute. Und um es gleich vorwegzunehmen: Genau dies eröffnet fruchtbare Perspektiven für die Aktualität der Vergangenheit, eben den „Sinn der Antike“. Der Doppel-Titel ist also treffend gewählt!

Der Sammelband geht auf zwei Workshops zurück, in denen das Kulturwissenschaftliche Institut in Essen unter der Federführung seines Präsidenten, des Historikers Jörn Rösen, und des Kölner Althistorikers Karl-Joachim Hölkeskamp die Möglichkeiten erkunden wollte, die die Frage nach „Sinnkonzepten als lebens- und handlungsleitenden Orientierungssystemen“ für die Antike bietet (9). Mit dieser Fragestellung hatte vorher eine Studiengruppe an diesem Institut in erster Linie für die Ethnologie und Neuere Geschichte gearbeitet. Es geht also um die Erprobung eines disziplinenübergreifenden methodischen Konzepts in den Kulturwissenschaften.

Was dabei mit „Sinnkonzepten“ gemeint ist, erläutern die beiden leitenden Herausgeber in ihrer Einleitung (1-13). Es geht um eine Nutzbarmachung des in den historischen Disziplinen inzwischen maßgeblichen, aber durchaus unklaren Paradigmas ‚Kultur‘ durch eine methodologische Präzisierung und zwar im Hinblick auf die Bedeutung – den Sinn – kultureller Phänomene. ‚Kultur‘ verstehen Rösen und Hölkeskamp als analytischen Begriff. Kultur artikuliert sich im menschlichen Handeln; indem Menschen handeln, geben sie ihren Handlungen, den dabei benutzten Gegenständen, aber auch ihren Erfahrungen und Ideen Sinn und berufen sich auf den Sinn, den diese bereits besitzen: Alle Bestandteile von Kultur sind so Bedeutungsträger, d.h. besitzen (analysierbaren) Sinn. Ein Sinnkonzept wird definiert als ein „plausibler und verlässlich beglaubigter reflektierter Bedeutungszusammenhang der Erfahrungs- und Lebenswelt.“ Sinnkonzepte dienen dazu, „die Welt zu erklären, Orientierungen vorzugeben, Identitäten zu bilden und Handeln zweckhaft zu leiten“ (3). Zu ihnen zählen folglich die Vorstellungen von so unterschiedlichen Dingen wie Freiheit, Bürgerstatus, Familie, Körper, Trauer, Zeit und Raum, Ge-

schichte und Recht, aber auch bestimmte Diskursformen und Gebräuche. Indem diese Sinnkonzepte Teil des „nomologischen Wissens“ sind, des Bestandes an festen Orientierungen, Denkweisen und Deutungsmustern, stellen sie für die Gesellschaftsmitglieder legitimierende, verhaltenssteuernde und subjektbildende Kommunikationsfaktoren dar (5). Sinnkonzepte erscheinen damit als die eigentliche Basis von Kultur. Kultur ist, so Rüsen und Hölkeskamp, der „Inbegriff der Deutungs- und Sinnbildungsleistungen, die die Menschen vollziehen müssen, um ihr Leben praktisch (in Wirtschaft, Politik, Gesellschaft und dem Umweltverhältnis) leben zu können“ (2). Die Orientierung an existierenden Sinnkonzepten geschieht entweder unreflektiert („fungierend“ [6]), wie im Falle von Sitten und Gebräuchen. Oder sie geschieht „reflexiv“ (6), wenn ein Konzept oder seine Teile in Frage gestellt und damit modifiziert werden. Solches passiert immer dann, wenn die Sinnvorgaben für die menschliche Praxis nicht mehr hinreichen. „Operativ“ müssen dann neue Inhalte des Sinnkonzepts in die Praxis umgesetzt werden (7f.).

Der Vorteil dieser kulturanalytischen Theorie liegt auf der Hand. Es ist die Eröffnung neuer Perspektiven auf die existierenden historischen Zeugnisse. Diese lassen sich gleichsam nach neuen Regeln sortieren, vergleichen und befragen. Und es ist die disziplinenübergreifende Anwendbarkeit einer solchen Theorie, die der vorliegende Sammelband unter Beweis stellt. Indes bleibt aufs Ganze gesehen die Frage nach dem analytischen Gewinn. Indem ‚Sinn‘ als ‚Bedeutung‘ definiert wird, stellt sich die Nähe zum (nicht zitierten) Kulturbegriff von Clifford Geertz ein: „Der Mensch ist ein Wesen, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe.“ (Dichte Beschreibung [1987] 9). Sinnkonzepte wären hier „Bedeutungsgewebe“ – wenn auch die „Verstrickung“ einen deutlich passiven Charakter hat. Ja, die mögliche Pluralbildung ‚Bedeutungen‘ scheint gegenüber dem Singularentantum ‚Sinn‘ den Vorteil einer größeren Nähe zur (Be-)Deutungs-Vielfalt jeder kulturellen Äußerung zu haben. Ein weiterer Unterschied ließe sich im intentionaleren Charakter von Bedeutung ausmachen; Sinn hingegen können Dinge und Handlungen auch unbewusst haben. Sinnkonzepte wären dann gerade auch die unreflektiert jedem Handeln zugrunde liegende Zusammenhänge. Dies wäre zweifellos eine Stärke des neuen Konzepts. Um so mehr überrascht es, dass Rüsen und Hölkeskamp Sinn gerade als „reflektierte Bedeutungszusammenhänge“ (3) definieren und damit diese Absetzung von ‚Bedeutung‘ nicht aufgreifen. Es wird schon hier klar: Die Stärke des Konzepts kann sich nur in dem Grad erweisen, in dem die Beiträge über die alte Frage nach Bedeutungen kultureller Phänomene hinaus konzeptionelle Systeme von Bedeutungen erkunden und dabei auch unreflektierte Bedeutungszusammenhänge einschließen.

Ein zweiter Berührungspunkt ergibt sich zwischen Sinnkonzepten und dem Konzept von Mentalität. Mentalität kann definiert werden als „Ensemble der Wiesen und Inhalte des Denkens und Empfindens, das für ein bestimmtes Kollektiv in einer bestimmten Zeit prägend ist. Mentalität manifestiert sich in Handlungen“ (P. Dinzelbacher, *Europäische Mentalitätsgeschichte* [1993] XXI). Mentalitäten sind „kognitive, ethische und affektive Dispositionen“ (U. Raulff [Hrsg.], *Mentalitäten-Geschichte* [1987] [10]). Hier liegt die Berührung mit Sinnkonzepten also im Charakter als Kompendium handlungsleitender Prinzipien. Mit Blick auf den unintentionalen Charakter vieler Äußerungsformen von Mentalität stellt sich aber wiederum sogleich die Frage nach dem Grad der Intentionalität und Reflektiertheit von ‚Sinn‘: Soll sich ‚Sinn‘ mit den Herausgebern tatsächlich nur auf „reflektierte Bedeutungszusammenhänge“ beziehen (3), dann wären, wie gesagt, unreflektierte Selbstverständlichkeiten des mentalen Haushaltes, die die Mentalitätsgeschichte untersucht, ausgeklammert. Es ginge dann nur um die überlegte Kommunikation von Sinn – eine wenig einleuchtende Verkürzung des Konzepts: Wie verhält sich dies zum „fungierenden“ Modus der Sinnorientierung? Wie dazu dass gerade die Einbeziehung unreflektiert geachteter Zusammenhänge den Vorteil des Begriffs ‚Sinn‘ gegenüber dem Begriff ‚Bedeutung‘ besitzt und dass Konzepte wie Zeit oder Körper im vorliegenden Band durchaus behandelt werden, obwohl deren Reflexion zumeist allenfalls auf einer diskursiven, impliziten Ebene stattfindet? Die Grenze zur Mentalitätsgeschichte verschwimmt so (vgl. „mentaler Haushalt“, [6]) – ebenso wie der Vorteil des Terminus ‚Sinn‘ gegenüber ‚Bedeutung‘ verschwimmt.

Es wird klar: Eine deutlicher vergleichende Positiv-Negativ-Bilanz gegenüber existierenden Konzepten kulturhistorischer Analyse hätte das analytische Profil des von Rösen und Hölkeskamp skizzierten Ansatzes klarer werden lassen können. Soll das neue Konzept ältere ergänzen oder sie ersetzen? Und wie? Doch scheinen dies die Herausgeber nicht als Mangel anzusehen. Vielmehr sollen die Einzelbeiträge Antworten auf solche Fragen geben: „The proof of the pudding is in the eating“ (8), so meinen sie. Indes: Eine zwingende, heuristische Notwendigkeit von ‚Sinn‘ als in neuer Weise zielführender kulturhistorischer Bewertungskategorie liegt auf der Grundlage ihrer Einleitung eher nicht auf der Hand. Was bleibt, ist die überaus gerechtfertigte Neubegründung des hermeneutischen Blicks auf ‚Bedeutungen‘ und ihre systematischen Zusammenhänge im Rahmen der Kulturgeschichte der Antike.

Was die 19 Beiträge des Sammelbandes angeht, so sollen sie hier nicht einzeln im Detail besprochen werden, zumal nicht aus der Perspektive nur eines Faches, der Klassischen Archäologie, die der Rezensent vertritt. Eine umfas-

sende kritische Einzelwürdigung wäre auch deshalb kein leichtes Unterfangen, weil einige Autoren zentrale Thesen ihrer wissenschaftlichen Arbeit erneut vorstellen oder rechtfertigen, die bisweilen ganzen Monographien zugrunde liegen. Es soll hier bei wenigen Bemerkungen zu der Aufsatzsammlung und zu einzelnen Beiträgen aus dem Feld der Bildwissenschaft bleiben.

Sinnbildung und -reproduktion geschieht, so die Einleitung (10ff.) in bestimmten Modi: in Praktiken (Riten, Festen, politischer Kultur, Lebensstilen usw.), in Räumen, d.h. an „realen und/oder institutionellen“ Orten, und durch Medien, besonders durch Bilder und Texte. Damit sind auch drei wesentlichen Untersuchungskategorien genannt. Ihnen lassen sich die Beiträge zuordnen. Dabei stehen der politische Raum und seine integralen Bestandteile – Öffentlichkeit (Hölkeskamp), Bürger- (Funke, Gehrke, Nippel, Meyer-Zwiffelhofer) und Gruppenidentität (Walter) – sowie in ihm definierte Begriffe – Freiheit (Raaflaub) – im Zentrum, daneben der religiöse Raum am Beispiel der Etablierung von Göttervorstellungen in kanonisierten Texten (Rösler), beide Felder am Beispiel von Ma'at als Sinnkonzept in Ägypten (Assmann). Mit Medien beschäftigen sich naturgemäß alle Beiträge. Ihren spezifischen Charakter beleuchten indes nur einige, besonders den der Geschichtsschreibung (Mutschler, Cobet, Meier), der Tragödien (Meier) und der Bilder (Giuliani, Hölscher, Zanker). Schließlich widmen sich einige Beiträge konkreten kulturellen Praktiken – zivilen Ritualen, wie den römischen Triumphen und Volksversammlungen (Jehne, Flaig) oder der Trauer (Zanker), und Lebensstilen (Stein-Hölkeskamp). Man kann Gruppierungen auch anders vornehmen, so dass sich andere Linien ergeben. So liegen im Fokus jeweils mehrerer Beiträge zentrale Phänomene der Erklärung der Welt und des Seins – Zeit, Geschichte, Tradition (Cobet, Mutschler, Walter) – oder wichtige menschliche Erfahrungen – Körperbilder (Hölscher), Gefühle (Zanker). Der Überblick, den man über zentrale Formen kultureller Praxis in der griechisch-römischen Antike (das Alte Ägypten wird nur gestreift) gewinnt, ist so erfreulich weit. Schon er lohnt die Lektüre. Vollständigkeit der behandelten Phänomene war naturgemäß nicht angestrebt. Dennoch entsteht beispielsweise durch das weitgehende Fehlen des Handlungsfeldes Religion ein Ungleichgewicht. Auch fällt das Fehlen von Studien zu kulturellen Praktiken in Griechenland auf, wozu man beispielweise den Agon oder das Symposion hätte heranziehen können. Eine größere Gruppe von Autoren geht eher historisch-diachron vor und/oder vergleicht zumindest zwei (wenn nicht mehr) Entwicklungsstufen oder sogar Kulturen. Explizit komparatistisch ist jedoch nur ein Aufsatz angelegt (Mutschler). Eine andere Gruppe hingegen widmet sich mehr oder minder synchron der Analyse einer bestimmten zeitlichen Phase und/oder einer als kaum wandelbar verstandenen Kultur. Das quantitative Übergewicht zugunsten der diachronen Untersu-

chungen zeigt, dass das Konzept der ‚Sinn-Analyse‘ tatsächlich ein starkes Potenzial auf Seiten historischer Wandlungsprozesse besitzt. Allerdings fällt auf, dass sich überhaupt nur ein Teil der Beiträge auf das Leitkonzept des Sammelbandes bezieht, ja dass in einigen Beiträgen das Phänomen ‚Sinn‘ gar nicht erwähnt wird. Man kann hier den Gedanken nicht loswerden, dass sich solche Aufsätze zwar mühelos dem Konzept unterordnen lassen, es aber nicht als analytische Kategorie genutzt haben und damit auf die oben beschriebene Unklarheit der Abgrenzung dieses Konzept verweisen. Das Gefühl, dass dies ein Mangel sei, mag sich beim Rezensenten nur im Hinblick auf den Anspruch der Herausgeber einstellen. Wie gesagt: „The proof of the pudding is in the eating“ (8), und dabei stört es auch nicht, wenn man mehrere schmackhafte „puddings“ serviert bekommt.

Kommen wir also zu der Auswahl der servierten Gerichte, die aus dem Feld der Klassischen Archäologie stammen. Die ersten beiden Beiträge widmen sich Griechenland zwischen archaischer und klassischer Zeit. Luca Giuliani (135-161) erörtert die Frage, nach welchen Wertsetzungen und Leitbildern attische Bürger im 6. und 5. Jh. v. Chr. in den Erzählungen der Ilias suchten, anhand der bildlichen Darstellungen eines bestimmten mythischen Helden, Achill, in einer bestimmten Szene des Epos, der Gesandtschaft des Priamos, um die Leiche seines Sohnes Hektor von Achill zurückzuerhalten. Er stellt fest, dass sich die Bilder immer wieder in bezeichnender Weise vom homerischen Text entfernen und damit neue Akzente setzen. So wird im 6. Jh. in der Regel – anders als bei Homer – die Leiche Hektors von Priamos schon beim Herantreten an Achill bemerkt; entsprechend heftig wird die Trauer des Vaters gezeigt. Dies geschehe, dem visuellen Medium gemäß, weil der Maler einerseits durch die Darstellung der Leiche klar machen muss, worum es geht, andererseits die Reaktion des Betrachters in der Person des Priamos ins Bild holen will, um eine „direkte Entsprechung“ zu evozieren (142). Seit dem späten 6. Jh. wendet sich Priamos aber mehr und mehr Achill alleine zu; die Leiche erscheint zentral im Bild, wird aber nicht beachtet. Dies ist ein „Mittel, um Spannung zu erzeugen“ (149), denn der Betrachter muss nun imaginieren, was geschehen wird, wenn der Vater den toten Sohn erblickt. Zugleich rückt aber nun auch der Kontrast zwischen der liegenden Leiche und dem zum Mahl gelagerten Achill stärker in den Blick. Achill, der schon vorher als allein Speisender die Regeln des kollektiven Rituals missachtet, hält vielfach ein auffälliges Messer in der Hand. Riesige Fleischstücke liegen zum Verzehr vor ihm, während der blutende Leichnam, den er geschändet hat, unter seiner Kline erscheint. So wird der Heros in die Rolle eines Opferschlächters gedrängt: „Seine hauptsächliche Fähigkeit liegt offenkundig in seiner Fähigkeit zu töten“ (150). Achill ist damit eine Problemfigur ersten Ranges. Giuliani kann überzeugend

deutlich machen, dass Helden auf attischen Symposiongefäßen keine durchweg positiven, strahlenden Identifikationsfiguren waren (vgl. auch Rez. in: G. Fischer–S. Moraw [Hrsg.], *Die andere Seite der griechischen Klassik: Gewalt im 5. und 4. Jh. v. Chr.* [2004] 225ff.). Vielmehr lag der „Lustgewinn“ (157) für die Betrachter der Bilder offenbar weniger in unmittelbarer Identifikation als in der Konfrontation, dem diskursiven Umgang mit ernststen Problemen dieser Figuren, ohne klare Lösungen zu propagieren. Diese Problematisierung selbst ist, so könnte man sagen, eines der hier zum Tragen kommenden Sinnkonzepte – zumindest „hin und wieder“, wie Giuliani sagt (157). Diese Einschränkung legt aber zugleich die nicht unmittelbar angesprochene Frage nahe, warum dies zu bestimmten Zeiten geschah. Wie kam es zu Veränderungen im Hinblick auf die Arten der Problematisierung der Heldenfiguren in bestimmten Medien? Giulianis Analyse macht ja gerade klar, dass Achill im Epos und in den Bildern in je unterschiedlicher Weise problematisiert wurde und dass er in Bildern des 6. Jh. in anderer, weniger drastischer Weise eine Problemfigur war als im 5. Jh.: „Vom positiven, schattenlosen Ideal verwandelt sich der Held in eine ambivalente Gestalt“ (155). Positiv und schattenlos ist er indes schon bei Homer nicht. Die zwei Fragen, in welcher Weise die (visuellen) Medien damit diachron Veränderungen bestimmter Sinnkonzepte dokumentieren und wie sich in ihnen mediale Ansprüche (Narrativität, Spannungserzeugung, „Lustgewinn“ beim Betrachter) zu grundsätzlichen kulturellen Bedingungen oder Wertkonzepten verhalten können, bleiben ungestellt.

Auf die erste dieser Fragen geht der folgende Beitrag von Tonio Hölscher ein. Er widmet sich dem Körper als „Sinnfigur“ der griechischen Kultur, als dem entscheidenden „Medium“ der Griechen, einen bestimmten kulturellen Habitus zum Ausdruck zu bringen (164). Zunächst werden grundsätzliche kulturelle Praktiken im Umgang mit dem Körper bei den Griechen beschrieben (164-174). Im Zentrum steht für Hölscher der menschliche Körper als unmittelbarster Ausdruck einer Person – ein Konzept, dessen Existenz in der Antike vorausgesetzt wird. Die Nacktheit dieses Körpers – besonders die des männlichen – beim Sport und bei der Jagd bringt er mit der Unmittelbarkeit einer auf agonale Konkurrenz ausgerichteten *face-to-face*-Kultur zusammen, die das antike Griechenland war. In Fortsetzung schon länger andauernder Diskussionen (171 Anm. 20) plädiert Hölscher dafür, Nacktheit als Ausdruck der Wichtigkeit des Körpers in seiner konkreten physischen Präsenz in unterschiedlichsten Bereichen des Lebens zu verstehen (171-174). Ein historischer Durchgang durch das Bild des Körpers in der Kunst zwischen dem 8. und 4. Jh. schließt sich an (174-190). Hier versucht Hölscher Strukturen des Körperverständnisses aufzudecken, die Parallelen in anderen kulturellen Äußerungsformen finden: Es geht ihm um die Gesellschaft, auf die bestimmte Körperbil-

der verweisen. Archaische Menschenbilder beurteilen demnach den Menschen eher nach dem, was er besitzt – auch wenn die Unterschiede zwischen der geometrischen Figur (Abb. 3) und der archaischen (Abb. 4) die Formel des „reinen Körpers“ (175) eher für das 6. als für das 8. Jh. nahelegen, denn in geometrischer Zeit charakterisieren Gürtel und (heute fehlende) Waffe in der rechten Hand die Figur eben gerade über den reinen Körper hinaus. Menschenbilder klassischer Zeit hingegen beurteilen den Körper nach dem, was er kann. Dieses Können, das Zusammenspiel der Körperteile, erkennt man im Kontrapost. In ihm erweist sich das Dialogische als Leitprinzip der Kultur der Klassik, das sich, so Hölscher, in der Tragödie ebenso äußert wie in der Phylenstruktur der attischen Polis. Die antike Anwendung von Begriffen der Körperbeschreibung auf staatliche und gesellschaftliche Strukturen sieht Hölscher als Bestätigung solcher Parallelisierungen, die in der Metapher vom Staat als Körper gipfelt, für deren Existenz er allerdings keine Zeugnisse geltend macht.

Tatsächlich greifen Giuliani und Hölscher mit den Bildern unser reichstes Kompendium von Zeugnissen auf, das Wandlungen von ‚Sinnkonzepten‘ in archaischer und klassischer Zeit dokumentieren kann. Um so entscheidender ist es, wie sich diese Zeugnisse in einem solchen Rahmen nutzbar machen lassen. Beide folgen auch früher schon von ihnen artikulierten analytischen Sichtweisen auf die antike Bilderwelt, so dass der Gewinn des neuen Konzepts ‚Sinn‘ hier erneut erst klar gemacht werden müsste. Sie repräsentieren aber gerade durch ihr Nebeneinander in erfreulicher Klarheit zwei Perspektiven, die auch sonst in der Forschung nebeneinander stehen: die eine, die sich auf die Bilder selbst, ihre konkreten Bestandteile und Darstellungstechniken sowie ihre Lesung konzentriert und den Verweischarakter der Bilder auf anderes eher skeptisch betrachtet. Dabei geht es um den visuellen Diskurs, den Vorgang der Reflektion von (narrativen) Bedeutungszusammenhängen mithilfe von Bildern in diesen Bildern und allenfalls in der Art dieser Reflektion ein Sinnkonzept. So können historische Kontexte eher aus dem Blick geraten. Die andere Perspektive versucht, strukturelle, geradezu existenzielle (oder man könnte sagen: anthropologische) Sinnkonzepte in unterschiedlichen kulturellen Räumen und Praktiken anhand unserer unterschiedlichen Zeugnisse – Bilder und Texte – auf einen Nenner zu bringen und nimmt dabei Pauschalisierungen in Kauf. Dies folgt eher dem mentalitätshistorischen Weg, fokussiert also stärker auf unbewusst artikulierte Sinnzusammenhänge. Dabei wiederum geraten leicht die Vielfalt der Bilder und ihre medialen Besonderheiten sowie ihre konkreten Funktionen aus dem Blick. Um so erhellender ist es, sich dieser Pole bewusst zu werden, wenn man sich ausgehend von den bildlichen Zeugnissen mit ‚Sinnkonzepten‘ in der Antike beschäftigt.

Der dritte Beitrag aus der Klassischen Archäologie ergänzt das Duo durch einen Blick auf die visuelle Kultur Roms. Paul Zanker untersucht die im 2. und 3. Jh. n. Chr. an Gräbern neu auftretenden Sarkophagreliefs mit Bildern aus dem griechischen Mythos. Er sieht sie als Zeugnisse für ein poetisches „Reden mit und über die Toten“ im Sinne eines Rühmens ihrer Qualitäten als Lebende (334). Auch Zanker folgt damit schon früher vom ihm eingeschlagenen Weg, ohne dass Auswirkungen des von Rösen und Hölkeskamp ausgeführten methodologischen Konzepts erkennbar wären oder ‚Sinn‘ explizit zur Sprache käme. Der diachron-historisch orientierte Frage, die auch Hölscher bewegte, nämlich „kann man in den Veränderungen der Bilderwelt ... einen Mentalitätswandel beobachten“ (337), geht auch Zanker nach. Sein Ergebnis ist relativierend: Die grundlegenden Werte, die den Toten in den Bildern auf den Sarkophagen zugeschrieben werden, änderten sich im Laufe der römischen Kaiserzeit wenig, dafür aber um so mehr die Art, über sie in Form des Totenlobes und der Trauerhilfe zu reden. Die mythologischen Sarkophagreliefs markieren Zanker zufolge eine Hinwendung zum pathetischen Reden über vielfach familiäre Gefühle. Dies lässt die vorher (und auch noch parallel dazu) dominante Einordnung des einzelnen in das Normengefüge politischen, gemeinschaftsdienlichen Handelns in der Hintergrund treten: ein „Prozess der Introvertierung“, der auch in der seit dem späten 1. Jh. mehr auf die Innenräume als auf die Fassaden konzentrierten Gestaltung der Gräber zum Ausdruck komme (347f.). Zanker sieht diesen Prozess im Zusammenhang mit dem neuen „Bildungskult“ (im Hinblick auf den Rekurs auf griechische Mythen) und der „neuen Gefühlskultur“ (im Hinblick auf die Themen der Mythen) einer entpolitisierten, großstädtischen Gesellschaft, die auch Elke Stein-Hölkeskamp in ihrem Beitrag (315-331) zum Thema gemacht und die auch von anderen schon als Zeichen eines ‚Mentalitätswandels‘ seit der Mitte des 1. Jhs. n. Chr. gesehen worden waren (vgl. 351f.; M. Bergmann, *Der Koloss Neros, die Domus Aurea und der Mentalitätswandel im Rom der frühen Kaiserzeit* [1993]). Die Medialität und konkrete Rezeption der Bilder spielen also für Zanker eine weit größere Rolle als für Hölscher, und der Versuch, die Veränderungen in einen größeren, auch durch andere Zeugnisse fassbaren Rahmen neuer ‚Befindlichkeiten‘ zu stellen, folgt, anders als bei Giuliani, auch hier. Klar wird, in welcher Weise Mythen als Sinnkonzepte in spezifischer, von der Funktion der Bilder und den sozialen Rahmenbedingungen abhängiger und damit weniger anthropologischer als historischer Perspektive Objekte kulturwissenschaftlicher Analyse sein können und wie der Raum des Grabes ein zentraler Ort der Artikulation solcher Sinnkonzepte ist. Weiterführend wäre Zankers Beitrag auch ein erster Schritt auf dem Wege zu einer Geschichte menschlicher Gefühle und ihrer Rolle als Orientierungssysteme des Lebens in der Antike.

Wie gesagt sollen hier die übrigen Beiträge nicht näher besprochen werden. Weitgehend bleiben die Fächergrenzen bei jedem Autor gewahrt, bei allen erkennbaren Perspektiven über diese Grenzen hinaus. Die Verfasser haben so erfolgreich versucht, unterschiedlichste kulturelle Phänomene in der Antike sehr konkret und disziplinar in den Blick zu nehmen. Darin liegt die große Stärke dieses Buches. Denn genau dies setzt beim Leser über Fächergrenzen hinweg Anregungen frei – weit mehr als ausgreifende methodologische Grundlegungen und weit mehr als wenn jeder einzelne versucht hätte, über das im eigenen Fach Leistbare um jeden Preis hinauszugehen – ein häufiges Missverständnis von Interdisziplinarität. Insofern markiert der Band auch ein Plädoyer für disziplinäres Arbeiten mit interdisziplinärer Perspektive. Dies demonstriert die notwendige Vielfalt kulturhistorischer Arbeit in den Altertumswissenschaften. Eben damit aber ist das Buch nicht weniger als das, was der Leser zunächst auch erwartet hatte: das neugierig machende Plädoyer für den Sinn, den die Beschäftigung mit Antike haben kann – und für den Sinn der Antike im zukünftigen Vergleich mit anderen Epochen und Kulturen.

Die hier vorliegende Leistungsschau deutschsprachiger Altertumswissenschaft – an der allerdings nur eine Wissenschaftlerin beteiligt ist und deren Autorenliste [421f.] einen der wenigen beteiligten Nicht-Professoren übergeht – dokumentiert, auf welchem Niveau, auf welchen Wegen und mit welchen Fragen altertumswissenschaftliche Disziplinen heute von nachhaltiger Relevanz für alle die sein können, die sich mit kulturellen Phänomenen auseinandersetzen. Dieses Rezept „Sinnforschung“ zu nennen, wie es ein Autor ironisch tut (312), ist dazu nur eine von mehreren Möglichkeiten. Den Sinn des Sammelbandes betrifft die Frage nach dieser Nomenklatur nur im Hinblick auf die Ziele der Herausgeber. Allenfalls die kaum erkennbare Koordination von deren Konzepten mit den Fragestellungen der Autoren könnte man kritisieren. Als inspirierende Quelle aktuellen Interesses an der Antike sei der Band zur Lektüre empfohlen.

Priv.-Doz. Dr. Ralf von den Hoff
Kommission für das Corpus Vasorum Antiquorum
Bayerische Akademie der Wissenschaften
Marstallplatz 8
D-80539 München
e-mail: vdhoff@lrz.badw-muenchen.de