

**Günther SCHÖRNER – Darja ŠTERBENC ERKER (Hgg.), Medien religiöser Kommunikation im Imperium Romanum. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge Bd. 24. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2008, 148 S., 15 s/w-Abb.**

Religion ist ein kommunikativer Vorgang, nicht nur zwischen Mensch und Gott, sondern auch zwischen den Menschen untereinander. Die Ausübung kultischer Praktiken und die Tradierung kultischer bzw. religiöser Vorstellungen und Regeln ist nur als zwischenmenschliche Interaktion denkbar, denn „[n]ur als Kommunikation hat Religion [...] eine gesellschaftliche Existenz. Was in den Köpfen der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zu ‚Religion‘ zusammenfinden – es sei denn durch Kommunikation.“<sup>1</sup> Das gilt erst recht für die Kulte der Antike, wie die Herausgeber in der Einleitung des vorliegenden Bandes zu Recht betonen (S. 7). Es bedarf somit keiner langen Rechtfertigung, wenn mittlerweile auch in der Altertumswissenschaft Religionen als Kommunikationssysteme untersucht werden.<sup>2</sup> Die Überlieferungssituation setzt der Erforschung dieses Gegenstands gewisse Grenzen, viele Kommunikationsvorgänge treten allenfalls durch sekundäre Überlieferung zum Vorschein, seien es Reden, Tänze oder Rituale. Insofern „gewinnt die Analyse der im Kommunikationsprozess verwendeten Medien fundamental an Bedeutung“ (S. 8).

Auch wenn ein Großteil kultisch-religiösen Wissens durch Sozialisation, also gerade durch mündliche Kommunikation vermittelt und tradiert wurde, thematisieren antike literarische Texte recht häufig auch religiöse Inhalte, Ideen und Rituale in unterschiedlicher Form. Mit der erkenntnisleitenden Fragestellung, „welche Botschaften und welche Repräsentationen von Religion sie vermitteln“ (S. 8), gehen die ersten drei Beiträge an den Gegenstand heran.

Hubert Cancik untersucht Beispiele antiker Religionsgespräche (S. 15-25). Dem Autor geht es in seinem Beitrag zunächst darum, die Form der *disputatio* zu untersuchen und die Sprache als Kommunikationsmedium herauszustellen. Diese direkte religiöse Kommunikation in Dialogform scheidet er von der indirekten Kommunikation, die man etwa bei der Religionsgeschichtsschreibung oder Traktaten gegen bestimmte Individuen und ihre Lehre zu suchen hat. Er arbeitet heraus, dass dabei im Wesentlichen zwei Arten religiöser Kommunikation eine Rolle spielen: die „intrareligiöse“ Diskussion über das rechte Verständnis bzw. über Inhalte einer Religion, hier vorgestellt am Beispiel von Ciceros *De natura deorum*, und die „interreligiöse“ Auseinanderset-

---

<sup>1</sup> Luhmann (1998), 137.

<sup>2</sup> Vgl. dazu etwa Rüpke (2001).

zung zwischen Vertretern verschiedener Glaubensrichtungen, die Cancik an Minucius Felix und seinem Werk *Octavius* exemplarisch behandelt. Als bedeutsamer als solche (vermeintlichen) privaten Gespräche kommen offizielle Religionskonferenzen daher, für die das „sogenannte Religionsgespräch am Hofe der Sasaniden“ als Beispiel fungiert. Ob die geschilderten Unterhaltungen wirklich in der Form geführt und dann im Text nachgezeichnet oder als Ganzes fingiert wurden, ist für den Zweck dieser Schriften gar nicht einmal entscheidend. Vielmehr tritt der literarische Dialog als Medium zur Vermittlung bestimmter Vorstellungen seit Platon hervor, in dessen Tradition spätere Dialoge stehen. Bedeutsam für die Wirkung der Schriften ist daher nur, dass diese Gespräche so oder so ähnlich hätten stattfinden können.

Die antiquarische Literatur als Medium ist das Thema des Beitrags der Mithe-rerausgeberin Darja Šterbenc Erker, das sie am Beispiel der Darstellung der *con-farreatio*-Ehe bei Dionysios von Halikarnassos und Ovids *Fasti* behandelt (S. 27-51). Im Vergleich der beiden genannten Autoren legt sie Gewicht darauf, dass Dionysios ein Vertreter einer neuen Generation von Intellektuellen gewesen sei, deren „Autorität als Antiquare und Historiker“ sich nicht mehr auf ihren sozialen Status, sondern auf ihre Gönner stützte. Das wirft die Frage auf, wie der ein Jahrhundert früher schreibende Polybios in diesem Zusammen-hang einzuordnen ist. Zudem stammten die Historiker auch weiterhin über-wiegend aus der Oberschicht, zu nennen wären beispielsweise Asinius Pollio, Velleius Paterculus, Cornelius Tacitus oder auch Sueton. Die Verbreitung von *exempla* in der antiquarischen Literatur sieht sie als „augusteische Strategie, der Vernachlässigung der Ehe in der Oberschicht entgegen zu wirken“ (S. 27). Die Formulierung suggeriert, es hätte sich um Auftragsarbeit gehandelt; im weiteren Text betrachtet die Autorin die Zusammenhänge aber etwas diffe-renzierter. Immerhin passten die antiquarischen Schriften ins Konzept des Augustus und wirkten bei der Konstituierung römischer Identität mit. Inso-fern hatte das antiquarische Wissen durchaus eine zeitgeschichtliche Kompo-nente und Bedeutung. Während Ovid einen spielerischen Umgang mit den Themen seiner Zeit pflegt, entspricht die Behandlung bei Dionysios eher der Linie des Augustus. Die Anbindung an das Leitthema bleibt allerdings ein wenig außen vor und hätte noch etwas deutlicher herausgestellt werden können.

Wolfgang Spickermann stellt in seinem Aufsatz (S. 53-63) die Frage, inwiefern das Œuvre Lukians religionsgeschichtlich verwertbares Material enthält, und kommt dabei letztlich zu einem negativen Ergebnis. Er zeigt, dass Lukians rhe-torisch geprägtes Werk nicht ein Medium religiöser Kommunikation darstellt. Vielmehr dienen religiöse Konstrukte wie der vermeintliche Kult des Hercules Ogmios dem syrischen Autor als Medium, um bestimmte Botschaften zu ver-

mitteln. Dieser „allegorische Zweck“ richtete sich nach Spickermann an ein reichsweites Publikum. Diesem mussten die von Lukian zusammengefügte religiösen Versatzstücke jedoch vertraut sein, was eine gewisse Bildung voraussetzt.

Der zweite Teil des Bandes versammelt vier Aufsätze, die sich mit archäologischen Artefakten als religiösen Kommunikationsmedien beschäftigen. Gian Franco Chiaia untersucht dazu das ländliche Kleinasien, vor allem Phrygien und Lydien (S. 67-91). Die von ihm vorwiegend betrachteten Artefakte sind Votivstelen, bei denen gleich in mehrfacher Hinsicht eine mediale Funktion zu verzeichnen ist: Einmal durch das Objekt selbst und seine Gestaltung sowie durch darauf befindliche Reliefs und Inschriften. Bild und Text stehen in Relation zueinander und verdeutlichen den Hintergrund der Weihung. Zugleich dienten die von Gemeinden oder Einzelpersonen geweihten Votive zum Ausdruck ihrer Identität und zur Herausstellung ihrer Beziehung zur jeweiligen Gottheit, die gerade über bestimmte Epitheta deutlich zu fassen ist. Da die Inschriften in griechischer Sprache geschrieben sind, konnten sie – in Verbindung mit den bildlichen Darstellungen – auch Ortsfremden diese Aussagen kommunizieren. In einem kurzen Anhang listet Chiaia einschlägige Texte auf; zudem sind vier Abbildungen ausgewählter Monumente beigegeben, die freilich nicht alle im Aufsatz erwähnten Aspekte abdecken.

Günther Schörner geht der rituellen Rolle bildlicher Darstellungen am Beispiel der Saturnstelen in Nordafrika nach (S. 93-108). Ihm gelingt es dabei, den in der Einleitung skizzierten medialen Ansatz fruchtbar zu machen. Unter Heranziehung der Bildakttheorie von Jan Assmann<sup>3</sup> legt er dar, dass die Bilder „vom sozialen Gebrauch her zu bestimmen sind“ (S. 93). Entscheidend für das Verständnis ist danach die Berücksichtigung der kulturellen Praktiken, in die das Bild einbezogen ist; erst aus dem Kontext der Errichtung erschließt sich die kulturelle Dimension der Objekte. Die Saturnstelen gehören direkt in das rituelle Kultgeschehen hinein. Sie zeigen nicht nur Opferdarstellungen, sondern markieren darunter befindliche Depots mit Opfergaben. Verschiedene Hinweise belegen, dass die Stelen darüber hinaus in Kulthandlungen einbezogen waren. So dienten sie als „Gedächtnismedien“, deren Konformität im Wandel der Zeiten nicht als Zeichen fehlender Innovation zu werten sei. Vielmehr konnte der Aufsteller die Teilhabe an einer (lokalen) kollektiven Identität zum Ausdruck bringen, deren punische Wurzeln unter der römischen Herrschaft zwar überformt, aber nicht grundsätzlich verdrängt wurden: Trotz gewisser Entwicklungen blieb nicht nur die generelle Form der Stelen, sondern auch der Ablauf der Rituale wohl mehr oder weniger erhalten.

---

<sup>3</sup> Assmann (2003).

Die kommunikative Funktion ägyptisierender Darstellungen in Heiligtümern außerhalb Ägyptens bildet das Thema von Ulrich Manias Beitrag (S. 109-122). Bereits in den hellenistischen Isis- und Serapisheiligtümern tauchten ägyptisierende Objekte auf und gelangten offenbar von Delos aus bis nach Italien, wo sie besondere Verbreitung fanden und deshalb auch unter der Bezeichnung *Aegyptiaca Romana* firmieren. Eine Verbindung zum Kult hatten die Darstellungen oft nicht und daher auch keine direkte religiöse Funktion. Die Kulte von Isis und Serapis waren deutlich hellenisiert bzw. romanisiert und hatten sich von den ägyptischen Wurzeln entfernt; gerade die Kultbilder weisen in ihrer Gestaltung fast keine ägyptisierenden Formen auf. Die Verwendung anderer ägyptischer oder ägyptisierender Darstellungen erklärt Mania in Anlehnung an Ulrike Egelhaaf-Gaiser<sup>4</sup> als bewusst inszenierte Exotisierung, die Authentizität ausstrahlte und den Kult für Außenstehende somit attraktiver machte. Insofern seien diese Bildnisse nicht ein Medium kultischer Ideen, aber dennoch ein Medium religiöser Kommunikation mit identitätsstiftender Wirkung gewesen.

Im letzten Beitrag des Bandes widmet sich Dirk Steuernagel dem Apollontempel und Orakel von Didyma als Stätte und Medium religiöser Kommunikation in der Kaiserzeit (S. 123-140). Der Tempelbau, im frühen Hellenismus begonnen, wurde in der Kaiserzeit fortgesetzt und nie endgültig beendet. Einen erheblichen Eingriff in den Bauplan stellte die Errichtung einer (bei den Ausgrabungen abgetragenen) Mauer aus Spolienmaterial dar, die die Anten auf der Ostseite mit den ihnen vorgelagerten Säulen verband und damit einen geschlossenen Raum schuf. Meist wird dieser Mauerbau als Verteidigungsanlage gedeutet und mit dem Goteneinfall 262 n. Chr. in Zusammenhang gebracht. Steuernagel vertritt jedoch eine andere Deutung; ihm zufolge könnte diese Baumaßnahme mit Veränderungen im Orakelprocedere zu verbinden sein: Der Befragung des Orakels seien möglicherweise vorbereitende Akte bzw. Initiationsriten vorgeschaltet worden; die baulichen Veränderungen hätten diese architektonisch verdeutlicht. Die Anlage war damit selbst ein Medium religiöser Kommunikation. Die mit aller Vorsicht nur als Hypothese charakterisierte Erklärung hat durchaus etwas für sich. Sie deckt sich zumindest mit dem Befund der im dritten Jahrhundert deutlich veränderten Form der Orakelsprüche: Aus kurzen Antworten wurden wortreiche Äußerungen.

Der Band als Ganzes zeigt ein breites Spektrum an Möglichkeiten auf, wie man den Medienbegriff in Bezug auf das Kommunikationssystem Religion im Rahmen der Altertumswissenschaften sinnvoll einsetzen kann, auch wenn dieser Aspekt in den einzelnen Beiträgen in unterschiedlicher Prägnanz her-

---

<sup>4</sup> Egelhaaf-Gaiser (2000), 116ff.

ausgestellt wird. Ein abschließendes Fazit (mit einem etwas größeren Umfang als die kurze Vorstellung in der Einleitung) hätte manches noch deutlicher zu Tage treten lassen. Nichtsdestoweniger liefern die hier gezeigten Perspektiven verschiedene Anregungen und Anknüpfungspunkte für weitere Forschungen.

### **Literatur**

- Assmann (2003) J. Assmann, Die Macht der Bilder. Rahmenbedingungen ikonischen Handelns im alten Ägypten, *Visible Religion* 7, 1990, 1-20.
- Egelhaaf-Gaiser (2000) U. Egelhaaf-Gaiser, Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom, Stuttgart 2000.
- Luhmann (1998) N. Luhmann, Religion als Kommunikation, in: H. Tyrell/V. Krech/H. Knoblauch (Hrsg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg 1998, 135-145.
- Rüpke (2001) J. Rüpke, Antike Religionen als Kommunikationssysteme, in: K. Brodersen (Hrsg.), *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum: Aspekte religiöser Kommunikation in antiken Staatswesen*, Münster 2001, 13-30.

Dr. Andreas Klingenberg  
Universität zu Köln  
Historisches Institut  
Abt. Alte Geschichte  
Albertus-Magnus-Platz  
D-50923 Köln  
E-Mail: andreas.klingenberg@uni-koeln.de