

Medien der Alltagskultur in der Antike

Eine Einführung*

von

CHRISTIAN FREVEL

1. Medienmode und Modemedien

Im „globalen Dorf“ sind die Medien *auch* ein Modethema. Wer aber wollte leugnen, dass Medien tatsächlich zunehmend die Agenda des Alltags bestimmen? Schlagwort-Kategorien wie Massenmedien, Neue Medien, Intermedialität oder ständig neue Komposita von Medienkompetenz über Medienpädagogik zur Medienethik unterstreichen dies nachdrücklich. Medien haben unbestritten soziale, wirtschaftliche, politische und kulturelle Bedeutung. Daneben haben Medien aber auch eine zunehmend entdeckte historische Dimension. Der Zusammenhang von Medienentwicklung und Kulturentwicklung ist evident, so dass man in Abwandlung eines Satzes von Klaus Boekmann sagen kann: Die Geschichte der Menschheit ist auch eine Geschichte der Medien.¹ Die Aufmerksamkeit gilt jedoch vielmehr den allgegenwärtigen Massenmedien und den „neuen“ Medien. Die immer kürzer werdenden Erneuerungszyklen der Informationstechnologie und die daran erkennbare rasante Medienentwicklung, in der Information quantitativ potenziert, anscheinend zugleich aber qualitativ reduziert wird, wird vielfältig nicht nur als Chance, sondern auch als Bedrohung empfunden. Die Entkoppelung der Informationen von Sender und Empfänger beginnt virtuelle Medienwelten zu konstruieren, deren Präsenz und Vernetzung ihnen einerseits unzweifelhaft eine Schlüsselrolle in der Entwicklung der Gesellschaft zuschreibt, andererseits aber „Parallelwelten“ zu schaffen

* Das Folgende stellt die überarbeitete Fassung einer Einführung dar, die den Referentinnen und Referenten des Kolloquiums im Voraus zur Verfügung gestellt wurde. In ihren Grundzügen und der These wurde sie unverändert gelassen, versucht aber die in der Diskussion erreichten Differenzierungen zu berücksichtigen.

¹ Der Satz Boekmanns lautet: „Die Geschichte der Menschheit ist eine Geschichte ihrer Medien“, zitiert bei FAULSTICH, Kult, 16, vgl. auch ENGELL/SIEGERT/VOGL, Medien, 8: „Jede Geschichte ... ist die Geschichte eines bestimmten Mediengebrauchs“.

droht. Da eine Vielzahl von Menschen sich in den modernen Informationsgesellschaften nicht mehr in der Lage sieht, die Zusammenhänge der Medienkultur zu durchdringen, macht die Omnipräsenz der Medien und ihre augenscheinliche Aura der Macht Angst. Stichworte wie „Entschleunigung“, „Medienverzicht“ oder das vielfältig aufgeladene „Bilderverbot“ zeugen in der gegenwärtigen Debatte von kritischer Distanz und dem Versuch, die Medienflut durch gedankliche Gegenbewegungen einzudämmen. Sich mit Medien zu beschäftigen gehört in nahezu allen universitären Disziplinen zum guten Ton. Selbst bei den Fächern, die sich mit der Antike beschäftigen und denen ansonsten (nicht immer zu Unrecht) eine kritische Distanz zur „beschleunigten Moderne“ unterstellt wird, ist das Thema „Medien“ inzwischen angekommen.

Mit diesen wenigen Sätzen ist der Hintergrund skizziert, auf dem das vorliegende Buch über Medien reflektiert. Es gibt in überarbeiteter Form die Referate wieder, die auf einem internationalen Forschungskolloquium in Köln im Rahmen des „Zentrums für Antike Kulturen des Mittelmeerraums“ unter dem Titel „Medien der Alltagskultur. Realien und kulturelle Kommunikation als Thema der Palästinaarchäologie“ vom 25.–27. Juli 2003 gehalten worden sind.

Es wäre töricht zu behaupten, dass die Omnipräsenz des Medienthemas die Idee zu dem Kolloquium nicht beeinflusst hätte, aber es wäre ebenso töricht, wenn das die einzige Motivation gewesen wäre. Natürlich müssen sich die Altertumswissenschaften der Frage stellen, ob der hohe Stellenwert des Themas im gesellschaftlichen Diskurs sich nicht auch in der Beschäftigung mit der Antike widerspiegeln müsste.² Dabei steht keinesfalls das trotzige „Wir haben aber auch Medien!“ im Vordergrund, sondern die kritische Überprüfung der vielseitig vorgetragenen globalen Entwicklungsthesen, dass Kulturentwicklung und Medienentwicklung untrennbar aneinander gekoppelt sind.³ Sofern diese Thesen mit der „Gutenberg-Galaxis“ erst beginnen und dann schnell zu Photo- und Phonographie, Film und Fernsehen wechseln, um schließlich in der binär organisierten „Computer-Galaxis“ die Umlaufbahn einiger digitaler „Satelliten“ zu beschreiben, wächst das Unbehagen für denjenigen, der mit Welten befasst ist, die informationstechnisch als bloßer Vorlauf begriffen werden. Es ist die Ahnung, dass die Periodisierungen von „Medienzeitaltern“ der Antike und ihrem „Me-

² Vgl. erste Ansätze für die Archäologie der Levante in dem von CHRISTOPH UEHLINGER herausgegebenen Band „Images as media“, ferner die Arbeiten von JAN und ALEIDA ASSMANN. In Auswahl: ASSMANN/HARDMEIER, Schrift; ASSMANN, Gedächtnis. Vgl. zur Medienreflexion in den Altertumswissenschaften jetzt den von H. VON HESBERG herausgegebenen Band „Medien in der Antike“, das Archiv für Mediengeschichte 2003 mit dem Titel „Medien in der Antike“ sowie die Hinweise bei FAULSTICH, Kult; WILKE, Grundzüge; LUDES, Einführung.

³ Vgl. dazu LUDES, Einführung.

dienhaushalt“⁴ oder ihrer „Medienstruktur“ nicht gerecht werden. Es ist die Überzeugung, dass es Kommunikationszusammenhänge in der Antike gibt, die einen wesentlichen Beitrag zur Reflexion über Medien leisten können und dass es vorneuzeitliche „Aufschreibesysteme“ gibt, die über die Materialisierung von Schrift hinausgehen.⁵ Mit dem Blick auf die „Medien der Antike“ soll – auf der Folie der gegenwärtigen Debatten – die Frage nach Kommunikation, deren Strukturen und Zusammenhängen gestellt werden.

Die Idee des Kolloquiums entstand dabei unter einer dreifachen Frage: (1) Wie leistungsfähig ist der Begriff „Medien“ für die Antike und (2) welchen Stellenwert haben die Paradigmen der modernen Medientheorien für die Beschreibung der Medien der Antike und schließlich (3) welchen Beitrag leisten die Altertumswissenschaften als die mit der Antike beschäftigten „Kulturwissenschaften“ zur Mediendebatte und zur Mediengeschichte?

Aus pragmatischen Gründen wurde eine raumzeitliche Konzentration auf die Levante des 1. Jahrtausends v. Chr. bis zum Ausgang der Spätantike vorgenommen. Daneben wurde noch eine weitere Vorentscheidung getroffen, die *Materialität der Kommunikation*. Die Annäherung an die genannten Fragen sollte von der archäologisch erhebbaren, materiellen Basis der Kommunikation erfolgen. Ausgangspunkt sollte der klassische Begriff der „Realie“ sein.⁶ Durch die geschichtliche Entwicklung ist das Verhältnis zwischen Bibeltext und Archäologie sensibel und belastet.⁷ Um nicht die Kommunikation einseitig *textlich* zu fixieren und so unweigerlich in den Strudel der hermeneutischen Diskussion in der Palästinaarchäologie zu geraten, wurden die Texte und die Reflexionen über Kommunikation in zusammenhängenden Texten weitestgehend ausgeklammert. Lediglich der

⁴ „Medienhaushalt“ ist hier nicht individuell, sondern im Sinn der gesamten Medien eines kulturellen Kontextes verstanden. „Erst die Summe und das Zusammenspiel aller Medien machen also die besondere Qualität einer Gesellschaft und der mit ihr verbundenen Kultur aus. Es ergibt sich daraus so etwas wie ein ‚Medienhaushalt‘ in einer spezifischen Strukturiertheit, in der alle beteiligten Formen ihre ihnen eigene Funktion besitzen“ (von HESBERG/THIEL, Einführung, 10).

⁵ Vgl. den Begriff der Aufschreibesysteme bei KITTLER, Aufschreibesysteme.

⁶ Im Hintergrund des Kolloquiums steht unter anderem auch die Neubearbeitung des „Biblischen Reallexikons (BRL) / Encyclopedia of Material Culture in the Biblical World (EBW)“ durch den Autor und Angelika Berlejung, Katholische Universität Leuven / Universität Leipzig.

⁷ Vgl. zur Diskussion um das Verhältnis von Archäologie und Exegese die einführenden Überlegungen von FREVEL, Ort; und in Auswahl LIWAK, Grube, FINKELSTEIN, Archaeology und zur jüngeren Diskussion den vielfältigen Band aus vorwiegend neutestamentlicher Perspektive ALKIER/ZANGENBERG, Zeichen.

Die Beschreibung von Kommunikationszusammenhängen in Texten wurde darüber hinaus bereits in dem von Jan und Aleida Assmann und Christoph Hardmeier begleiteten Projekt „Archäologie der literarischen Kommunikation“ ausführlich behandelt, auf deren Publikationen ausdrücklich verwiesen sei.

Bereich der Sprache und ihrer Kommunikationsleistung in „materiellen“ Inschriften wurde unter dem Blickwinkel von „language gaps“ in dem Vortrag von Hannah Cotton thematisiert. Auch alle anderen Beiträge konzentrieren sich auf Formen „materieller“ Alltagskommunikation, um die „Medialität“ von Objekten zu erfassen. Den Hintergrund für diese Schwerpunktbildung bildet die Einsicht, dass es über die „Gutenberg-Galaxis“, also die überwältigende Dominanz des Schriftmediums einerseits und der Ablösung des Druckmediums durch die „multimedialen Bildmedien“ andererseits häufig zu einer Verengung der Perspektive gekommen ist. Fokussiert werden „Medien“ auf die „literarische Kommunikation“ in Texten und – gerade über die eingeübte Opposition zwischen Text und Bild (Stichwort: Bilderverbot)⁸ – auf die Bildmedien. Durch den bewusst archäologischen Schwerpunkt und die „Ausblendung“ der antiken Literaturwerke als primären Untersuchungsgegenstand des „Medienhaushaltes“ und nicht zuletzt durch das Vermeiden des immergleichen Fokus auf die Bildmedien in den Gattungen der Kultbilder, Terrakotten, Großplastiken und Vasenbilder sollte der Schwerpunkt bewusst auf die materielle Kommunikation resp. die „Materialität der Kommunikation“ gelegt werden.⁹

Im Aufriss des Kolloquiums und damit in dem vorliegenden Band fällt weiter auf, dass die theoretische Diskussion nicht mit einem eigenen Beitrag bedacht worden ist. Weder wurden explizit Medienwissenschaftler

⁸ In Kontext der Medienkritik fällt immer wieder das Stichwort „Bilderverbot“. So z.B. bei HELMES/KÖSTER, *Texte*, 18 (dort fälschlich als „christliches“ Bilderverbot geführt), die bezeichnenderweise auch ihre Textsammlung zur Medientheorie mit einem Abdruck des dekalogischen Bilderverbotes von Ex 20,1–7 beginnen. Um ein angemessenes Verständnis des „Bilderverbotes“ als Kultbildverbot und nicht als Kunst-, Medien-, oder Darstellungsverbot bemüht sich seit Jahren ein Teil der Alttestamentlerinnen und Alttestamentler unter durchgehender Aufwertung der Tatsache, *dass es in Israel Bilder gab* (vgl. u.a. VERF., *Bildnis*). Die medienkritische Tendenz, die häufig aus der Opposition von Wort und Bild abgeleitet wird, darf nicht einfach als Surrogat des biblischen Bilderverbotes betrachtet werden.

⁹ Die Formulierung „Materialität der Kommunikation“, die hier unabhängig gebildet wurde, findet sich auch in einem von H.G. GUMBRECHT und K.L. PFEIFFER herausgegebene Tagungsband eines 1987 in Dubrovnik abgehaltenen Symposions. Dort wird im Vorspann präzisiert: „Materialität der Kommunikation“ thematisieren heißt, die ‚tieferliegende‘ Frage nach den selbst nicht sinnhaften Voraussetzungen, dem Ort, den Trägern und den Modalitäten der Sinn-Genese stellen“. Zwar ist darin wie auch in manchen Einzelbeiträgen eine gewisse Nähe in der Verwendung zu erkennen, doch scheint die Differenz auf den ersten Blick größer. Hier wird der Begriff im Sinne von „materialisierter“ Kommunikation verwandt, die dann „Träger und Modalitäten der Sinn-Genese“ als Medium speichert. Vollkommen zu Recht stellt aber PFEIFFER, *Materialität*, 15–28, zu der Verwendung des Begriffes „Materialität“ fest: „Gleichwohl scheint der Begriff *Materialität* aus herrschenden Wissenschaftsparadigmen ausgesperrt. Zunächst ist er durch die fehlende Würde einer *Begriffsgeschichte* gehandicapt“ (16).

noch historisch orientierte Medienforscher hinzu geladen und um einen Beitrag gebeten. Dies mag als Defizit aufgefasst werden, sollte jedoch verhindern, die Debatte mit zu starken Theorieanteilen aus den Horizonten der Medienwissenschaften und der Auseinandersetzung um Medientheorien zu belasten. Ausgangspunkt waren vielmehr die mit der Antike beschäftigten archäologischen Disziplinen. Der Fokus lag auf Formen der Alltagskommunikation und der Frage, inwieweit der Medienbegriff zur Beschreibung als tragfähig angesehen wird. Eine Beurteilung gelingt selbstverständlich nicht ganz ohne den Rückgriff auf die Debatte um Medientheorien, die trotz allem im Hintergrund steht. Die folgenden Anmerkungen sollen einige Leitfragen und eine Position verdeutlichen, verstehen sich dennoch nicht als eigenständige Einführung in die medientheoretische Debatte.

2. Medientheorien als Ausgangspunkt einer Beschäftigung mit Medien der Antike?

Der Blick auf den Buchmarkt der letzten Jahre zeigt einen Boom von Einführungen in Medientheorien und die junge Disziplin Medienwissenschaft.¹⁰ Die dort entwickelten oder referierten Theorieansätze sind dabei vollkommen disparat und jeweils nicht unbeeinflusst von dem wissenschaftlichen Teilgebiet, dem sie entstammen, sei es die Philosophie, die Publizistik- und Kommunikationswissenschaft, die Kulturanthropologie, die Ökonomie, die Soziologie oder die Literaturwissenschaft u.a.m. Wiederkehrende Konstanten und Säulen einer mehr oder minder brüchigen Kulturtheorie sind dabei lediglich die bekannten und doch unter sich so unterschiedlichen Verdächtigen, die geradezu zum guten Ton gehören: Walter Benjamin, Neil Postman, Herbert Marshall McLuhan, Niklas Luhmann, Vilém Flusser, Paul Virilio, Friedrich Kittler oder Roland Barthes. Über diese Gemeinsamkeit im kanonischen Bezugsnetz der Medientheorie hinaus gibt es derzeit wenig Einigkeit zwischen medienästhetischen, medienökonomischen und medienethischen Ansätzen. Dass übergreifende Medientheorien über konstitutive Faktoren von Kultur reflektieren, also als „kulturwissenschaftliche Medientheorien“¹¹ zusammengefasst werden können, lässt sie für die Beschäftigung mit den Kulturen der Antike offen sein. Insbesondere die These, dass sich die Entwicklung der Kultur und Gesellschaft in der Entwicklung ihrer Medien spiegelt, ist dabei von Interesse. Die historische Dimension, die für diese Offenheit Voraussetzung ist, ist inzwischen als „Me-

¹⁰ In Auswahl: LUCAS, Einführung; KLOOCK/SPAHR, Medientheorien; HICKETHIER, Einführung; KLOOCK, Schrift; LESCHKE, Einführung; METZLER LEXIKON MEDIENTHEORIE; HELMES/KÖSTER, Texte.

¹¹ Vgl. dazu KLOOCK/SPAHR, Medientheorien, 9.

diengeschichte“ genuiner Teil der Medienwissenschaft, wie sich an den Einführungen oder an der Konzeption neuer medienwissenschaftlicher Studiengänge ablesen lässt. Doch hier ist der Blick in die jüngeren Ansätze und ihr Theorieangebot mehr oder minder enttäuschend. Einen wirklichen Ansatz, der den Medienhaushalt der Antike (und sei es exemplarisch) systematisieren, analysieren und mit der Moderne vergleichen würde, gibt es bisher m.W. nicht.¹² Dessen ungeachtet wird die Bedeutung der Einbindung einer historischen Perspektive in die Medienforschung durchweg unterstrichen: „Daß es bis heute keine hinreichend komplexe Medientheorie gibt, ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß deren diachrone Fundierung noch aussteht“¹³, schreibt etwa Werner Faulstich, der sich intensiv mit der Geschichte der Medien auseinandergesetzt hat. Gleiches fordert er für jegliche Medientheorie ein: „Pseudo-Medientheorien, die das Gegenteil suggerieren, können keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit geltend machen“.¹⁴

Faulstich selbst hat in bisher vier Bänden an einer Medienkulturgeschichte gearbeitet.¹⁵ Der 1997 erschienene zweite Band widmet sich den Anfängen bis zum Ausgang der Spätantike. Dabei legt er einen vom Kommunikationsbegriff Ulrich Saxers her entwickelten Medienbegriff zugrunde: „Medien werden ... verstanden als komplexe institutionalisierte Systeme um organisierte Kommunikationskanäle von spezifischem Leistungsvermögen“.¹⁶ Entsprechend eng ist der Zusammenhang von Medien und Kultur, den er im Anschluss an das konstruktivistische Konzept von Siegfried J. Schmidt bestimmt.¹⁷ Medien haben für Faulstich die Aufgabe zwischen kognitiven und sozialen Systemen zu vermitteln, und Kultur wird konzeptualisiert „als kommunikative Thematisierung des Wirklichkeitsmodells einer Gesellschaft“.¹⁸ Damit versteht er Kulturgeschichte als einen Kommunikationszusammenhang und Mediengeschichte als „Medienkulturgeschichte“. Dabei ist für ihn die Einsicht grundlegend, dass „alle Gesellschaften, wenn auch in unterschiedlichen Formen, ... gleichermaßen Kul-

¹² Vielfältig und grundsätzlich nützlich, aber für die Antike zum Teil unbrauchbar sind die Übersichten zur Medienentwicklung wie etwa WILKE, Grundzüge; FAULSTICH/RÜCKERT, Mediengeschichte; HIEBEL u.a., Medienchronik.

¹³ FAULSTICH, Geschichte, 11, vgl. auch ENGELL/SIEGERT/VOGL, Medien, 8.

¹⁴ FAULSTICH, Grundwissen, 27.

¹⁵ Zu Begriff und Methode FAULSTICH, Grundwissen, 31. Die einzelnen Bände sind: Der als zweites 1997 erschienene Band „Das Medium als Kult. Von den Anfängen bis zur Spätantike (8. Jahrhundert)“ behandelt die Anfänge, der zuerst 1996 erschienene Band „Medien und Öffentlichkeiten im Mittelalter (800–1400)“ die Grundlagen im Mittelalter. Die beiden Folgebände sind „Medien zwischen Herrschaft und Revolte. Die Medienkultur der frühen Neuzeit (1400–1700)“ (1998) und schließlich der zuletzt erschienene Band 4: „Die bürgerliche Mediengesellschaft (1700–1830)“ (2002).

¹⁶ FAULSTICH, Kult, 10.

¹⁷ Vgl. SCHMIDT, Wirklichkeit; DERS., Autonomie; DERS., Medien.

¹⁸ FAULSTICH, Kult, 16.

tur- und Kommunikations- und Mediengesellschaften“¹⁹ waren. Faulstich fragt nach der Funktion der Medien, um deren Beitrag für die Kulturgeschichte näher zu beschreiben: „Die Frage nach der jeweiligen Funktion eines Mediums zu einer gegebenen Zeit in einem bestimmten Kontext bezieht sich auf die Entstehung und Entwicklung eines Mediums, aber auch auf seinen realen Einsatz im Netz unterschiedlicher Interessen wie z.B. der Sicherung von politischer Herrschaft, der Konstituierung von Kommunikations- und Handlungsräumen, der Verwirklichung subjektiver Spielbedürfnisse, der Etablierung von Zwängen und Tabus, der Gestaltung von Freizeit, der Manipulation und Unterdrückung von Randgruppen, der revolutionären Veränderung von Machtkonstellationen, der Konstituierung von Teilöffentlichkeiten, der Strukturierung kultureller und sozialer Binnenräume, und so weiter“.²⁰

Die Durchführung der auf dem Kommunikationsbegriff aufbauenden Mediengeschichte in zwölf Abschnitten von den Anfängen bis zum Beginn des Mittelalters enttäuscht in der mangelnden Tiefenschärfe. Angefangen von der „Frau als Medium“ bis hin zu „Druiden“, vom „Tanz“ und „patriarchalem Ritual“ werden vor allem sog. primäre Medien und Menschmedien als Kleingruppenmedien betrachtet. Sekundäre Medien – also Medien, die nicht ohne technische Vermittlung zwischen Sender und Empfänger auskommen – treten als „Gestaltungs-“ und „Schreibmedien“ in den Blick. Die Grundthese, ist, dass ursprünglich alle Medien „ausnahmslos und primär *kultische* Funktionen“ hatten. Diese ursprüngliche Phase sieht Faulstich bis zur Mitte des dritten Jahrtausends v. Chr. reichen. Durch die Erfindung der Schriftsysteme kommt es dann zu einer zunehmenden Entsakralisierung. „Ein ichbezogener Verwertungszusammenhang nahm immer mehr zu. ... An die Stelle holistischer Werte traten profan-instrumentelle und subjektivistische“.²¹ Die *Kultmedien* der Anfänge werden im Kontext von Bevölkerungswachstum, gesellschaftlicher Ausdifferenzierung, Ichbezogenheit profanisiert, säkularisiert – zu profanen *Kommunikationsmedien*, wie wir sie heute kennen. Die zweite Phase ist bestimmt durch Fragmentarisierung und Egozentrierung einerseits und auf das Übermitteln von Informationen in Kommunikationsprozessen andererseits. Durch die Ausbreitung des Christentums wird noch einmal eine Unterphase konstituiert. Dort geht Faulstich von einer Re-Etablierung und Re-Insitutionalisierung „des Mediums als Kult“ aus, nämlich in der „einen heiligen, weltumfassenden Kirche, mit dem zentralen Gebot der Nächstenliebe, mit dem Konzept von Geschichte als Heilsgeschichte, mit der Verbindlichkeit sowohl für den einzelnen als auch (wieder) für die Gemeinschaft bzw. für die Gattung

¹⁹ FAULSTICH, Kult, 17.

²⁰ FAULSTICH, Kult, 16.

²¹ FAULSTICH, Kult, 294.

Mensch. Erneut wurde ein holistischer Welt-, Sinn-, Lebensentwurf für alle konzipiert²². Der hohe Abstraktionsgrad dieser zusammenfassenden Linien deutet die Problematik an, die sich in einem Entwurf einer Mediengeschichte als Kulturgeschichte nahezu notwendig einstellt. Zwar ist der Einschätzung Niklas Luhmanns zuzustimmen, dass Kommunikationstechniken „eine alles andere magnetisierende Epocheneinteilung“ anbieten.²³ Doch bleibt es ausgesprochen fraglich, ob die Periodisierungen, mit denen sich Faulstich von den Jasperschen Achsenzeiten abzusetzen sucht, für den „Medienhaushalt“ der Antike ausreichend sind. So wichtig der Versuch ist, eine „universale“ Mediengeschichte zu schreiben, so sehr muss dieser doch die Kommunikationszusammenhänge und Symbolsysteme der einzelnen Kulturen zu seiner Grundlage machen und dabei differenzieren. Für die Zusammenhänge der Palästinaarchäologie würde es dafür zunächst um die Erhebung der Medien und ihrer Kommunikationszusammenhänge gehen. Werden diese systematisiert und in Beziehung zueinander gebracht, entsteht der Teil einer Mediengeschichte. Allerdings ist dabei darauf zu achten, dass der Beurteilungsstandpunkt dessen, was ein Medium ist, nicht von der Schriftlichkeit her entworfen und bewertet werden darf.²⁴

In einer abstrahierenden Mediengeschichte sehe ich das Problem des Eurozentrismus des Entwurfs, der ganz von der „Gutenberg-Galaxis“ her denkt.²⁵ Das gilt insbesondere für die Ahnen Harold A. Innis und Herbert Marshall McLuhan, auf denen Faulstichs Ansatz fußt, aber auch zum Teil für ihn selbst.²⁶ McLuhan teilt die Geschichte in seiner Gutenberg-Galaxis in vier Epochen ein, (1) die orale Stammeskultur, (2) die literale Manuskript-Kultur, (3) die Gutenberg-Galaxis und (4) das elektronische Zeitalter. Die ebenso wenig befriedigende Einteilung lässt als Achse der Entwicklung die [typographische] Schriftlichkeit als das entscheidende Paradigma erkennen. Mit der Erfindung des „Druckmediums“ – schlagwortartiger mit McLuhan „the making of typographic man“ – wird ein Medium ge-

²² FAULSTICH, Kult, 296f.

²³ Zitiert bei KITTNER, Geschichte, 172.

²⁴ In seinen Arbeiten hat Othmar Keel m.E. berechtigt für die altorientalischen Bilder das Recht auf Wahrnehmung eingefordert (KEEL, Recht). Keel kritisiert, dass „die Sprachlichkeit der Bilder und die Bildlichkeit der Sprache betont und damit die Grenze zwischen den Medien verwischt“ (KEEL in KEEL/UEHLINGER, Miniaturkunst, 124) worden ist.

²⁵ Eine Paradoxie schon in McLuhans „Baukasten zu einer Theorie der Medien“ (so die scharfe und immer wieder zitierte, im Grundsatz zutreffende Kritik von H.M. Enzensberger) ist, dass sein Entwurf eine Kritik der Moderne und des Eurozentrismus anstrebt (vgl. KLOOCK/SPAHR, Medientheorien, 44), seine Periodisierung und das „Jenseits der Gutenberg-Galaxis“ aber das Gegenteil begründet.

²⁶ Vgl. zur Berührung beider Denker in der Annahme eines Zusammenhangs von Kultur und Kommunikation KLOOCK/SPAHR, Medientheorien, 47f.

schaffen, von dem aus die übrigen Medien definiert werden.²⁷ Noch deutlicher als für Faulstich beginnt für McLuhan die Geschichte der Medien mit der Erfindung der Schrift. Das ist eine folgenreiche Engführung, in der es die komplexe Intermedialität der Gegenwart schwer haben würde einen positiv besetzten Platz einzunehmen.²⁸ Aber auch der Blick auf die schriftlosen Kulturen lässt diese Einschränkung als unzureichend erkennen. Die Grundannahme, in oralen Kulturen fände Information und Wissensvermittlung ausschließlich sprachlich, „in der Welt des Ohres“ statt, greift erkennbar zu kurz. Auch ohne Orientierung an McLuhan und deutlicher in Absetzung davon beginnt für Jürgen Wilke die Mediengeschichte mit der „Erfindung des Drucks“.²⁹ Seinen Überblick eröffnet er mit einem Blick in die „Jahrtausende ... in denen es ausschließlich direkte mündliche Kommunikation zwischen Menschen gab“.³⁰ Durch den bewusst eingeengten Kommunikationsbegriff auf die „Sprache und die Übertragung von Worten und Sätzen“ oder mit den Worten Wilkes die „Übermittlung von Botschaften und die Verständigung zwischen Menschen“³¹, geraten andere Medien gar nicht in den Blick, obwohl Wilke Medien als „im engeren Sinne technische Mittel“ begreift, „die zur Verbreitung von Aussagen an ein potentiell unbegrenztes Publikum geeignet sind“.³² Dass dem auch visuelle nichtsprachliche „Bildmedien“ entsprechen können, wird wegen des Gravitationspunktes „Buchdruck“ ausgeblendet. Die ohne Zweifel hohe zivilisatorische Bedeutung der Schrift darf nicht zu einer Abwertung der schriftlosen Kulturen und ihrer Medien führen. Höhlenmalerei oder Knochenschnitzereien sind beispielsweise Formen der Wissensvermittlung, die eine Medialität voraussetzen.³³ Unter anderem deshalb setzt der vorliegende Band für die Frage nach der Medialität bei der „Archäologie der materiellen Kommunikation“ an. Entscheidendes hängt damit für die Beschäftigung mit Medien der Antike vom Medienbegriff ab, der ebenso wenig einseitig von der Schrift wie vom Bild her entworfen werden darf.

Aus der Kritik an Faulstichs und McLuhans Periodisierungen ergibt sich für die Frage, ob die *Medienkulturgeschichte* eine geeignete Perspektive für die Altertumswissenschaft resp. die Palästinaarchäologie sein kann, ein

²⁷ Vgl. zur Kritik auch FAULSTICH, Grundwissen, 32.

²⁸ Vgl. so auch COY, in MCLUHAN, Galaxis, X. Auch darin liegt ein Paradox der Ideen McLuhans, deren Anliegen der emanzipatorische Umgang mit den neuen Medien und die Überwindung der Bewertungsdominanz des Buches ist (vgl. KLOCK/SPAHR, Medientheorien, 71f).

²⁹ WILKE, Grundzüge, 1.

³⁰ WILKE, Grundzüge, 4.

³¹ WILKE, Grundzüge, 2.

³² WILKE, Grundzüge, 1.

³³ Deshalb werden z.B. die Höhlenmalereien von FAULSTICH, Medien, 109–126 zu Recht ausführlich berücksichtigt.

Zweifaches: Den Kommunikationsformen der Antike ist besondere Aufmerksamkeit zu schenken, wobei deren Eigenwert nicht durch die Periodisierung der Gesamtgeschichte beschränkt werden darf. Wenn der Begriff der „Medien“ verwandt werden soll, ist der Medienbegriff so zu fassen, dass er offen ist für die verschiedenen Kommunikationsformen der Antike.

3. Chancen und Probleme des Medienbegriffs

In den Medienwissenschaften ist nach wie vor eine große Spannbreite von Definitionen des Medienbegriffs zu finden. So soll auch hier mit der nahezu kanonischen Apologie begonnen werden, mit denen viele Publikationen ihre Ausführungen über Medien beginnen: Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Medien und Medialität wird durch die Tatsache erschwert, dass es trotz intensiver Debatten und zahlreichen Definitionsversuchen in den letzten Jahren keinen Konsens bezüglich des Medienbegriffs gibt. Lediglich in formaler Hinsicht lässt sich Einigung konstatieren, dass sinnvoll und grundlegend zwischen einem *materialen*, auf die technisch-apparative Ausgestaltung bezogenen, einem *inhaltlichen*, auf die Kommunikate bezogenen Aspekt, einem *symbolischen*, auf das Zeichensystem bezogenen und einem *funktionalen*, auf die Wirkung bezogenen Aspekt unterschieden wird. Daneben hat sich im Anschluss an Harry Pross³⁴ die am Modus der Übertragung festgemachte Unterscheidung in primäre, sekundäre und tertiäre Medien durchgesetzt. Primärmedien benötigen keine technischen Mittel zur Übermittlung der Botschaften. Beispiele sind Mimik, Gestik oder die sog. Menschmedien. Sekundärmedien hingegen bedienen sich technischer Mittel *auf Seiten des Senders*. Ihre Rezeption bedarf keines technischen Mittels. Beispiele sind etwa Rauchzeichen, deutlicher noch Brief oder Inschrift, die jeweils auf der Seite des Empfängers ohne technische Vermittlung auskommen, da in ihnen die Informationen material gespeichert sind. Entsprechend bedürfen tertiäre Medien auf Sender- und Empfängerseite technischer Hilfsmittel. Dazu gehören vor allem die modernen Medien wie Telefon, Radio und Fernsehen usw. Von manchen wird diese Einteilung zu quartären Medien hin fortgeschrieben, in denen Sender und Empfänger nicht mehr eindeutig zu differenzieren sind, d.h. die Informationen von dem klassischen Schema gelöst sind.³⁵ Diese Einteilung, die vornehmlich auf die technische Klassifizierung von Kommunikationsmedien abzielt, führt nicht zu einer Eindeutigkeit im Diskurs um den Medienbegriff, der zwischen

³⁴ Vgl. PROSS, Medienforschung, 10f und die Darstellung bei LÜDES, Einführung, 69–75; HALBACH/FASSLER, Geschichte, 22.

³⁵ Die Fortschreibung des Schemas zu quartären Medien findet sich etwa bei FASSLER, Kommunikation, 147; FAULSTICH, Grundwissen, 21.

technischen, sozialen, systemischen wie universalen Dimensionen oszilliert.

Vielfach und zu recht stark kritisiert wird der universal weite, ja geradezu hypertrophe Medienbegriff des medientheoretischen Vorreiters Marshall McLuhan, der zur Gleichsetzung mit „Technik“ tendiert und Straßen ebenso als Medien fasst wie Häuser, Geld oder die Mode.³⁶ Dabei geht er von der Vorstellung aus, dass Medien Erweiterungen des menschlichen Körpers sind. Auf den ersten Blick besticht die Definition durch den Vorteil der universellen Verwendbarkeit und des unmittelbaren Bezugs zur Kulturentwicklung. Hier lassen sich die „Realien“ des Alltags, von der Bügelkanne bis zum Kamm, unproblematisch als Medium führen. Der zweite Blick jedoch macht gerade deswegen die Unbrauchbarkeit dieses weiten Medienbegriffs deutlich. Das mag das Beispiel des elektrischen Lichtes als Medium verdeutlichen, das zugleich das Kernzitat McLuhans „Das Medium ist die Botschaft“ erläutert: „Elektrisches Licht ist reine Information. Es ist gewissermaßen ein Medium ohne Botschaft, wenn es nicht gerade dazu verwendet wird, einen Werbetext Buchstabe um Buchstabe auszustrahlen. Diese für alle Medien charakteristische Tatsache bedeutet, daß der ‚Inhalt‘ jedes Mediums immer ein anderes Medium ist“.³⁷ Da alles Medium sein kann, insofern es als Erweiterung der Fähigkeiten des menschlichen Körpers verstanden wird, wird Medium zum nichts sagenden Universalbegriff, zu dem nicht einmal mehr das Moment der Kommunikation konstitutiv gehört. Dem Medienbegriff McLuhans fehlen – trotz der Unterscheidung in „heiße“ und „kalte“ Medien³⁸ – Differenzierungsmöglichkeiten. Der zwar transdisziplinäre, wahrnehmungstheoretische und wenn man so will auch „ganzheitliche“ Medienbegriff McLuhans ist für die hier diskutierten Zwecke – einer Beschreibung von Kommunikationszusammenhängen in der Antike anhand materieller Hinterlassenschaft – trotz seiner erkennbaren Nähe zu vormodernen Denkstrukturen (wie das aspektive, synthetische sog. „hebräische Denken“) nicht geeignet, zumindest nicht ohne Einschränkungen und weitere Gliederung. Die fehlende Trennschärfe zwischen Sender und Empfänger führt positiv gesehen dazu, die Verwobenheit von Medium und Botschaft stärker in den Blick zu nehmen, was in der bekannten Formel „The medium is the message“ verkürzend zum Ausdruck gebracht wird. Medien sind gerade unter kulturgeschichtlicher Perspektive mehr als nur reine Informationsüberträger.

Als diametrale Alternative zu dem als undifferenziert kritisierten universalen Medienbegriff steht der rein technische im Raum. Der rein technisch

³⁶ Vgl. die vielfältige Kritik an diesem Medienbegriff zusammengefasst bei KLOOCK/SPAHR, *Medientheorien*, 53–59.

³⁷ MCLUHAN, *Medien*, 113.

³⁸ MCLUHAN, *Medien*, 117f.

orientierte, enge Medienbegriff, der zwischen Speichermedien, Übertragungsmedien und Kommunikationsmedien unterscheidet, erscheint gegenüber McLuhan zunächst hilfreicher. Er versteht Medien eng gekoppelt an die Übermittlung einer Botschaft vom Sender an den Empfänger mittels einer Medientechnik. Ob diese Botschaft intentional auf den Weg gebracht oder *en passant* übermittelt wird, spielt dabei ebenso wenig eine Rolle wie der Inhalt der Botschaft. Medien sind *Techniken* beliebiger Information, die die Überwindung eines Raum-Zeit-Hiats ermöglichen. „An Medientechnik hängt eben einiges – jedenfalls mehr, als es einer Denk- und Theorietradition schwant, die da meint, es käme doch vor allem auf den Inhalt an und die es deshalb für ziemlich gleichgültig hält, welche Technologien für die Weitergabe und Speicherung von Informationen und Mitteilungen sorgen“. ³⁹ So richtig diese Einsicht Joachim Hörischs ist und so wenig eine Beschäftigung mit „Medien“ von dem Aspekt der technischen Realisation absehen kann, wird doch in einem *zu* technischen Begriff die gesellschaftliche und soziale Dimension zu wenig berücksichtigt.

Gerade wenn nun nach der medialen Konstitution des Alltags und einer Alltagskultur gefragt werden soll, erscheint ein zwar nicht globaler, aber doch *weiter gefasster* Medienbegriff hilfreich. Dieser Medienbegriff kann weder ausschließlich vom Inhalt der Botschaft noch von der Form der Vermittlung her bestimmt werden, sondern sollte beidem gerecht werden. Grundlage eines für die Altertumswissenschaften brauchbaren Medienbegriffs ist auf jeden Fall der Begriff der *Kommunikation*. Ich plädiere daher hier für einen nicht zu engen Kommunikationsbegriff, der formal lediglich an die Übermittlung von Information gebunden ist. Dabei ist zwischen intentionaler (auf einen spezifischen Empfänger gerichtete) Informationsübermittlung und bloßen Informationsträgern zu unterscheiden. Ferner ist m.E. sinnvoll, zwischen impliziter und expliziter Kommunikation zu unterscheiden. ⁴⁰ Daraus ergibt sich ein „relativer“ Medienbegriff, denn was im Einzelnen als „Medium“ begriffen werden kann, ist – solange es innerhalb dieses groben Rasters verbleibt – variabel. Sofern ein Gegenstand intentionaler, expliziter Kommunikation dient (wie etwa eine Lapidarinschrift), wird man ihn ohne Weiteres als Medium bezeichnen dürfen. Wenn aber die Kommunikationsleistung des Gegenstandes lediglich darin besteht, unspezifische Informationen über den „Alltag“ zu übermitteln, in dem er Verwendung findet, können einem Gegenstand mediale Funktionen zugebilligt werden, müssen es aber nicht. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Angenommen, in einer Ausgrabung des 21. Jahrhunderts würde unter einer Vielzahl von simplen Keramiktassen ein Porzellanbecher mit der Aufschrift

³⁹ HÖRISCH, in: LUCAS, Einführung, 15.

⁴⁰ Vgl. ähnlich die Unterscheidung von unmittelbarer und mittelbarer Kommunikation bei LUCKMANN, Kommunikation.

„Chef“ gefunden. Ist dieser Kaffeebecher ein Medium? Sicher nicht im primären Sinn, dass er dazu dient Flüssigkeiten zu beinhalten und zu „übertragen“. Seine primäre Funktion ist nicht medial, wohl aber ist er Medium auf einer zweiten Ebene, insofern er über seinen Verwendungskontext bestimmte Informationen liefert. Zumindest lässt die Aufschrift „Chef“ und das wertvolle Porzellan darauf schließen, dass die Tasse in einer hierarchisch strukturierten Gruppe der Führungsposition zugeordnet war. Das kommuniziert die Tasse aber nicht nur durch ihren Fundkontext, sondern das hat sie schon in ihrem ursprünglichen Verwendungskontext kommuniziert und insofern *kann* die Kaffeetasse als Medium verstanden werden: Sie kommuniziert die hierarchische Sozialordnung und Wertstellung in der Gruppe, in der sie verwendet wurde. Innerhalb der Gruppe ist unabhängig von der Person erkennbar, wer zumindest nominell an der Spitze der internen Hierarchie steht. Ob ich die Kaffeetasse nur von ihrer Funktion (als Kaffeetasse) und ihrem primären Verwendungskontext (als Trinkbecher im Büro) oder von dieser sekundären Information her betrachte, bestimmt, ob ich sie als „Medium“ begreife oder nicht. Es kann demnach sinnvoll zwischen Medien oder Medialität verschiedener Ordnungsklassen unterschieden werden. Dies ist an einigen einfachen Beispielen im Folgenden zu erläutern.

4. Alltagskommunikation und Medien

Einige ausgewählte Beispiele sollen das Gesagte verdeutlichen. Ein Ostrakon hat das primäre Ziel kommunikable Information zu speichern und damit Raum und Zeit zu überbrücken. Es handelt sich um intentionale und explizite Kommunikation durch ein klassisches Schreibmedium und ein Medium erster Ordnung.⁴¹

⁴¹ Zur Kommunikation im vorexilischen Israel – ohne Aufnahme des Begriffs „Medien“ und mit starker Berücksichtigung auch der biblischen Evidenz – vgl. die Übersicht bei ZWICKEL, Kommunikation, 113–121. Dort wie auch bei WILLI-PLEIN, Mündlichkeit, finden sich auch Reflexionen über den Unterschied zwischen mündlicher und schriftlicher Kommunikation. ZWICKEL betont aufgrund des Befundes sehr stark, dass schriftliche Kommunikation in vorexilischer Zeit weitestgehend auf den „militärischen und administrativen Bereich“ (Kommunikation, 123) beschränkt war. Das trifft in der Tendenz sicher zu, erscheint aber insgesamt als zu starke Engführung. Hier müssen Reflexionen über die Alphabetisierung in Schulen sowie eine Einschätzung der Lese- und Schreibfähigkeit mit in Betracht gezogen werden. Vgl. zur Differenz zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit neben dem Aufsatz von H. Cotton in diesem Band auch E.A. KNAUF, Writing and Speaking in Gallilee, in: ALKIER/ZANGENBERG, Zeichen, 336–350.

Natürlich gibt es Beispiele von Ostraka als Schreibübungen oder Einwortostraka ohne erkennbaren Kommunikationskontext.⁴² Ein Beispiel wäre das Ostrakon aus dem 8. Jh. v. Chr. aus Beth-Saida (*Abb. 1*), auf dem nur vier schlecht geschriebene aramäische Buchstaben, wahrscheinlich der (Personen-)Name „Akiba“ (‘*qb*’) überliefert ist.⁴³ Dennoch dient ein Ostrakon in der Regel als (nach der Einteilung von H. Pross) „Sekundärmedium“ der Kommunikation zwischen Sender und Empfänger. Komplexere Ostraka wie etwa die aus den Hortfunden von Lachisch, Samaria oder Arad können die Funktion von Briefen übernehmen und komplexe Informationen vor allem im administrativen und militärischen Bereich transportieren. So etwa der aus dem ausgehenden 8. Jh. oder doch eher aus dem ausgehenden 7. Jh./Anfang 6. Jh. v. Chr. stammende Brief (*Abb. 2*) an *Malkīyāhû*, wohl den Kommandanten der Festung Arad, in dem eine weitere Korrespondenz erwähnt wird.⁴⁴

Eure Söhne G^emar[yāhû] und N^eḥemyāhû send[en hiermit Grüße] an Malkīyāhû: Ich segne [dich gegenüber Jah]we. Und nun: Geneigt hat dein [D]iener sein [H]erz zu dem, was du gesagt [hast; und ich habe geschrieben] an meinen Herrn [alles, was] der Mann wollte. [Und ʾEšyāhû ist gekomm]en von dir, aber einen Mann [hat er] ihnen [nicht gegeben]. Und siehe: Du kennst [die Briefe (?) aus] Edom: Ich habe sie [meinem] Herrn gegeben [vor] Tagesende. Und [ʾE]š[yāh]û übernachtete [in meinem Haus]. Und er forderte den Brief [, aber ich gab (ihn) nicht]. Der König von Juda möge wissen [dass wir nic]ht den [...]schicken können. [Und d]as ist das Böse, das Edo[m] getan hat...].⁴⁵

⁴² Zu den Schreibübungen wie dem auf eine Kalksteintafel eingeritzten Gezer-Kalender, den Alphabet-Schreibübungen aus *Izbet Šarta* oder den schon komplexeren Briefformularen auf den Ostraka resp. Vorratskrügen von *Kuntilet ʾAḡrūd*, vgl. RENZ/RÖLLIG, Handbuch Bd. II/1, 9–25 und die Übersicht bei ZWICKEL, Kommunikation, 121f.

⁴³ Alternativ hat N. Avigad vorgeschlagen, in den vier Buchstaben den später bezugten Ortsnamen *Akabiya* (7 km südöstlich von Bethsaida) zu lesen, vgl. ARAV, Bethsaida, 17f.

⁴⁴ Vgl. zur Diskussion jüngst mit Angaben zur älteren Literatur NAʾAMAN, Ostrakon, 199–204. War bis dato aufgrund der Angaben des Ausgräbers Aharoni immer angenommen worden, dass das Ostrakon Nr. 40 Schicht VIII (8. Jh.) zuzuordnen sei, will NAʾAMAN das Ostrakon aus inhaltlichen, epigraphischen und paläographischen Gründen wie die Masse der übrigen Ostraka aus Arad Stratum VI zuweisen. Das stimmt zu den paläographischen Problemen, die RENZ zu ebenfalls aus Stratum VIII stammenden Ostraka gemacht hat (RE NZ/RÖLLIG, Handbuch I, 145.149). Eine Entscheidung ist nur nach einer erneuten Untersuchung aller Arad-Ostraka möglich.

⁴⁵ Übersetzung nach J. RENZ in RENZ/RÖLLIG, Handbuch I, 147f, vgl. NAʾAMAN, Ostrakon, 200, der vor allem in der letzten Zeile abweicht und diese politisch plausibler auf drohendes Unheil bezieht: „The king of Juda[h] should know [that we are] [un]able to send the [troops until] the evil that Edo[m] devises dis]appears“.

Aus dem fragmentarischen Ostrakon (nur etwa 2/3 des Textes sind erhalten) ist die Übermittlung einer Information der bedrängten Untertanen an den Kommandanten von Arad in einer kritischen Situation zu erkennen. Die politische Einschätzung der Lage ist different. Gegenstand ist die Beteuerung einer verlangten, aber nicht erfolgten Übergabe einer Korrespondenz an einen Dritten. Möglicherweise geht es um strategische Entscheidungen und die Verlegung von Truppen.⁴⁶

Obwohl der Hintergrund im Einzelnen unklar bleibt, wird deutlich, dass der Brief selbst Medium der Kommunikation ist und andere Briefe als Medium auffasst. Es scheint mir keine Frage, dass es sinnvoll ist, in Bezug auf Texte und ihre Übermittlung den Medienbegriff zu benutzen.

Ein Ostrakon oder eine Lapidarinschrift kommunizieren intentional und explizit. Sie unterscheiden sich außer im Inhalt auch im Adressaten, der bei der öffentlich angebrachten Monumentalinschrift unspezifischer ist als bei einem Brief, wo in der Regel *ein* Adressat im Blick ist. Bildmedien sind häufig ebenso unspezifisch in der Eingrenzung des Adressatenkreises, mit dem sie intentional und explizit kommunizieren. Bilder richten sich simultan an verschiedene, bisweilen sogar beliebige Betrachter. Im Grad der Medialität sind sie aber dem klassischen Medium Text durchaus vergleichbar, wenn auch ihr Inhalt unspezifischer ist und noch deutlicher vom Betrachter erst konstituiert werden muss.⁴⁷ Das macht beispielsweise das Ensemble von Basaltstelen im eisenzeitlichen Torbereich des 9. Jhs. von Beth-Saida deutlich, wo als einzige ikonische Stele die eines Mondgottes aufgestellt war (*Abb. 3*), die gegenständliche und abstrahierende Elemente kombiniert. Ein Stierkopf mit auffallend herausgehobenem Gehörn und großen Ohren bestimmt das obere Bilddrittel. Das untere Bilddrittel ist ein „Zwitzer“. Der Kopf scheint auf einen aufrecht stehenden Körper gesetzt. Der aufrechte, fast anthropomorphe Eindruck wird durch das seitlich getragene kurze Schwert unterstrichen. Die Vorstellung eines Körpers wird allerdings durch die Proportionen durchbrochen. Die Mittelachse bildet ein Pfosten, der auf dem Boden aufsitzt und unten in den abgesetzten Rahmen der Stele übergeht. Die abstrahierende Darstellung unterstreicht die viergeteilte Rosette oberhalb der Schwertklinge. Neben dieser ikonischen Stele sind weitere anikonische Stelen gefunden worden, die im Durchgangsbereich des Vierkammertores platziert sind (s. dazu *Abb. 4*). Sie waren zum Teil mit Mauerabsätzen kombiniert, die zur Aufnahme von Votivgaben gedient ha-

⁴⁶ So NA'AMAN, Ostrakon, 201f, der das Ostrakon auf dem Hintergrund des gleichermaßen fragmentarischen Ostrakons Arad 24 lesen will, wo ebenfalls ein Malkiyahu erwähnt ist.

⁴⁷ Vgl. zur Leistungsfähigkeit von Bildern als „Kommunikationsmitteln“ die Arbeiten von O. Keel, der die Bilder gegen die „Vormundschaft der Texte“ stark zu machen sucht. In Auswahl KEEL, Recht, dort bes. XI f.

ben.⁴⁸ Die Annahme liegt nahe, dass sie – wenn nicht mit weiteren für die Stadt bedeutsamen Gottheiten – mit einst notablen Ahnen verbunden waren, die den Schutz der Stadt auch nach ihrem Tod gewährleisten sollten. Die anikonischen Stelen markieren somit die Präsenz der schützenden Aura der Ahnen. Die herausgehobene ikonische Stele hingegen, die an einem erhöhten Kultplatz unmittelbar neben dem Durchgang durch das Vierkammertor aufgestellt war, kann aufgrund weniger bekannter syrischer Parallelen einem Mondgott, am ehesten dem Sîn von Harran (oder einem entsprechend lunarisierten lokalen Wettergott) zugeordnet werden. Ihm galt der Kult am Stadttor von Beth-Saida in besonderer Weise. Das verwundert nicht, weil Sîn im ersten Jahrtausend „eine herausragende Rolle als Wahrer des Rechts bzw. eines rechtsgeschützten Raums“⁴⁹ eingenommen hat und der Platz vor dem Tor einer Stadt Ort der Rechtssprechung war. Vielleicht unterstellten sich die Bewohner der Stadt wie auch Reisende dem Schutz dieser am Tor präsenten Gottheit und erbaten einen „Reisesegen“. Die ca. 110–120 cm hohen Stelen – anikonische wie ikonische – repräsentieren wirkmächtig die Segens- und Schutzkräfte, an denen den Kultteilnehmern beim Ein- und Ausgang gelegen war. In der funktionalen Analogie zwischen den anikonischen und ikonischen Stelen zeigt sich, dass die Unterscheidung zwischen expliziter und impliziter Kommunikation relativ ist. Anders als bei der ikonischen Stele ist ein Verständnis ihrer „Botschaft“ noch stärker auf die Konstellation, in der sie aufgestellt sind, abhängig. Die Stelen sind sinnvoll als Medien anzusprechen, da sie etwas kommunizieren, das nicht in ihnen selbst liegt, sondern ihnen durch ihre „Benutzung“ in einer bestimmten Konstellation eignet. Losgelöst aus dem Kontext des Stadttores kommt zumindest den anikonischen Stelen keine mediale Qualität zu.

Das Ensemble der Stelen im Torbereich von Bet-Saida zeigt, wie sehr „Medialität“ von Realien außerhalb der klassischen Informationsmedien vom Verwendungskontext und auch vom Standpunkt des Betrachters abhängig ist. Am Beispiel der eisenzeitlichen Kultständer habe ich an anderer Stelle zu zeigen versucht, dass ihrem Dekor innerhalb ihres Verwendungskontextes mediale Funktion in mehrfachem Sinn zukommt.⁵⁰ Sie kommunizieren symbolisch die belebende Kraft, Vitalität und Prosperität des Göttli-

⁴⁸ Hinzu kommen eine weitere Stele im Innenbereich des äußeren Stadttores und eine nicht *in situ* gefundene anikonische Stele in Kammer 2 des Tores. Die gegenüberliegende Kammer 4 wurde offensichtlich ebenfalls kultisch genutzt. Sie wird aufgrund der vielfältigen signifikanten Kleinkeramik (Teller, Schalen, Krüge, Räuchertassen usw., insg. mehr als zwei Dutzend Gefäße) und einer großen Menge Getreides „Schatzhaus“ genannt.

⁴⁹ KEEL/BERNETT, Kult, 72, vgl. zum Kontext des Torkultes neben dem zitierten Artikel die übrigen Aufsätze zu Bet-Saida in dem Band FASSBECK U.A., Leben.

⁵⁰ FREVEL, Kultständer.

chen bzw. der Gottheit, in deren Kult sie Verwendung finden und zugleich das, was sich die Kultteilnehmerin und der Kultteilnehmer durch ihre Verwendung erwarten. Das ist hier nicht im Einzelnen zu wiederholen. Der Blick soll zur Verdeutlichung noch einmal ausgewählt auf einige der anthropomorphen Figuralgefäße aus *‘En Haseva* gelenkt werden. Die als „Kultständer“ anzusprechenden Gefäße (*Abb. 5*) wurden in einer Favissa zusammen mit einer großen Menge anderer Kultständer und Keramikgefäße (insgesamt sind 63 aus Scherben wieder zusammengesetzt) gefunden. Es handelt sich um das in der Region hergestellte Inventar eines außerhalb der Festung gelegenen, edomitisch beeinflussten Heiligtums aus dem späten 7./frühen 6. Jh. v. Chr. Die Gefäße stellen den Vorgang der Übermittlung, dem sie zugleich dienen, symbolisch dar. Zum einen dienen sie zur Darbringung der Opfergaben im Heiligtum. In den Schalen, die sie auf dem Kopf tragen bzw. die mit den Köpfen eine feste Verbindung eingehen, wurden die Opfergaben abgelegt. Die rechte, weiblich stilisierte Figur symbolisiert den Akt der Darbringung in besonderer Weise, wenn sie zusätzlich eine Schale in der Rechten hält. Zugleich stehen die Figuralgefäße stellvertretend für die Opfernden. In ihnen treten die Kultteilnehmer symbolisch (nicht im abbildlichen Sinne) vor die Gottheit. Insofern sie den Kultakt selbst darstellen und dem Betrachter symbolisch vor Augen führen, haben sie *auch* mediale Funktion. Sie lösen den Akt des Opfern von der raumzeitlichen Anwesenheit des Opfernden und machen ihn dauerhaft präsent. Von dieser Funktion her sind sie nicht nur als Opfergefäße, sondern m.E. sinnvoll auch als Medien anzusprechen. Nur dass die mediale Funktion *nicht* – wie bei der Inschrift oder der Stele – ihre primäre Funktion ist. Die primäre Funktion ist die der Bereitstellung der Opfergabe vor der Gottheit oder deren Bild. Die Trennung von indirekter medialer Kommunikation und primärer Funktion erweist sich auch bei anderen Dekorgefäßen als hilfreich.

Ein figural dekoriertes Gefäß dient in der Regel nicht primär (wie z.B. das Ostrakon) der raumzeitlichen Überbrückung einer Kommunikation zwischen Sender und Empfänger, ist aber durch Form, Qualität, Dekoration usw. Träger von Information. Eine bemalte Vase „kommuniziert“ indirekt, beispielsweise durch eine mythologische Szene oder durch regenerative Symbolik. In diesem Sinn vermittelt sie die Selbstverständlichkeiten und Konstituenten des „Alltags“.

Auf einer frühen eisenzeitlichen, zweifarbig bemalten Siebkanne aus Megiddo (Stratum VIA) (*Abb. 6*) ist unterhalb eines Metopenbandes eine komplexe Szene aufgebracht. Ein musizierender Leierspieler bewegt sich in einer Art Prozession von links nach rechts auf einen überdimensionierten stilisierten Lotusblütenkelch zu. Er wird begleitet von einer bunten Schar von Tieren. Hinter ihm gehen ein Pferd und ein schwanenartiger Vogel, ein Fisch und ein Skorpion. Vor ihm bewegen sich ein Capride (eine Gazelle?)

und ein Fisch, sowie in vorderster Reihe ein Löwe, daneben ein Canide und ein Krebs. Die Interpretation des Stücks ist schwierig und daher sind die Vorschläge in der Forschung vielfältig. Als mythologischer Hintergrund wurde die Orpheus-Legende vorgeschlagen. Die Zuordnung ist verständlich, weil sie die Darstellung eindeutig und zur Illustration eines bekannten Textes bzw. einer bekannten Tradition macht. Dann ist die Kanne „Medium“, insofern sie die Orpheus-Legende in anderer Form weitererzählt und verbreitet. In Megiddo würde sie dann die allochthone Erzähltradition in einen „internationalen“ *Cross-Culture*-Haushalt einbringen oder einfach eine „Mode“ repräsentieren. Doch obwohl die Szene fern an den vor Tieren und Pflanze musizierenden Orpheus erinnert, ist kaum von einer Darstellung des Mythos bzw. der Orpheus-Tradition auszugehen. Abgesehen von dem Hiatus (Orpheus wird in der griechischen Kunst erst im 6. Jh. dargestellt) sind die Tiere auch nicht auf den Musikanten ausgerichtet.⁵¹ Die Kombination von philistäischen, kanaanäischen und mykenischen Elementen deutet ebenso wie die Parallelen auf den Rollsiegeln eher auf eine symbolische denn auf eine mythologische Interpretation, die allerdings gar nicht so fern sei muss von der Aussage der Orpheus-Erzählung. Die unrealistische Darstellung auf der Siebkanne erzählt quasi ein Märchen von einer Prozession zu einem stilisierten übergroßen Lotus, der für Wachstum, Fruchtbarkeit und Regeneration steht. Möglicherweise wird die regenerative Kraft einer bestimmten Gottheit zugerechnet, aber das ist der Darstellung nicht zu entnehmen.⁵² Die Musik des bärtigen Helden steht vielleicht für ein kultisches Moment, eher aber für die profane Zuordnung von Lebensfreude und Musik. Diese spontane und verspielte Lebensfreude wird ebenso durch das Ensemble der Tiere symbolisiert, die den Helden begleiten. Wie der Kompositstil zeigt die Zusammenstellung eine Offenheit und Spontaneität, die lediglich durch die Hinordnung auf den Lotus zusammengeordnet wird. Die Siebkanne ist so als „Medium“ zweiter Ordnung aufzufassen. Sie kommuniziert einen Lebensstil und das nicht direkt, sondern indirekt. Der Haushalt, in dem sie Verwendung findet, drückt durch sie eine Offenheit und Lebensfreude aus, die vielleicht auch mit dem (alkoholischen) Inhalt der Kanne in Verbindung gebracht wird. Dabei hängt aber das Kommunikat nicht mit dem primären Verwendungsziel des Alltagsgegenstandes zusammen, ist aber immer mitgegeben.

⁵¹ Dazu, wie auch zu der engsten Parallele des Ensembles auf einem spätbronzezeitlichen Rollsiegelabdruck aus Tarsus und einer weiteren Parallele auf einem Rollsiegel aus Mardin vgl. DOTHAN, *Philistines*, 152 mit Abb. 28 sowie BRAUN, *Musikkultur*, 117–119, der die Differenz der „Parallelen“ (Leier vs. Chordophon) herausstellt.

⁵² Ob man den Lotus als „stilisiertes Bäumchen“ ansprechen sollte (so SCHROER, *Bilder*, 35), ist m.E. fraglich. Sicher zu weitgehend scheint mir eine Zuordnung zum Ascherakult (FREVEL, *Aschera*, 882).

Kommen wir zuletzt zu Medien, in denen noch stärker das Oszillieren zwischen intentionaler direkter und indirekter Kommunikation zu beobachten ist. Durch ihre große Anzahl in vollkommen unterschiedlichen Fundkontexten sind Siegel schon häufiger als „Medium“ angesprochen worden. So schreibt beispielsweise Ursula Seidl: „Das visuelle Massenmedium *par excellence* ist im Alten Orient die Glyptik“.⁵³ Obwohl sich die Quantifizierung „Masse“ nicht auf die Anzahl der möglichen Adressaten oder Empfänger der Botschaft bezieht, sondern auf die vielfache Bezeugung eines medialen Aspektes in den Siegeln, erscheint der Terminus „Massenmedium“ gerechtfertigt. Er unterstreicht zudem, dass die Siegel und ihre Kommunikationsleistung aufgrund ihrer Größe häufig unterschätzt werden.

Ein mit einer Inschrift versehenes Siegelamulett kommuniziert sowohl explizit als auch implizit. Indem es identifizierende Informationen übermittelt, dient es der Identifikation des Siegelabdrucks mit einer bestimmten Person oder Institution als dem „Besitzer“ des Siegels. Zugleich kommuniziert es implizit und ohne direkten resp. gezielten Adressaten Aspekte des Symbolsystems durch seine Dekoration. Wenn das Siegel als „Medium“ der Alltagskultur beschrieben werden soll, müssen beide Dimensionen der Kommunikation Berücksichtigung finden. *Abb. 7* zeigt einen aus weißem Opal gefertigten Skaraboid aus dem Jerusalemer Antikenhandel.⁵⁴ Durch einen doppelten Trennstrich, dessen Enden in Schlaufen münden, wird die Inschriftenfläche zweigeteilt. Das obere Feld trägt den Namen, in das untere ist das Patronym eingraviert. Die Inschrift lautet „(Siegel) des *Hošyāhū*, Sohn des *Šelemyāhū*“ und ist paläographisch in das 7. Jh. zu datieren. Selbst ein solches anikonisches Namenssiegel der Eisen IIC-Zeit, das auf einer ersten Ebene zunächst ausschließlich die Zuordnung des Siegels bzw. des gesiegelten Gegenstandes zu der zu dem Siegel gehörenden Person markiert, kommuniziert im Kontext „gelesen“ noch mehr. Denn zeitgleich zeigt sich eine Tendenz zur bild- und ornamentlosen Namensinschrift. Diese Anikonizität fährt den Amulettcharakter der Siegel nahezu vollständig zurück und zeigt eine Funktionalisierung im Rahmen von Verwaltungsvorgängen im offiziellen administrativen Bereich.⁵⁵ Zum einen setzt sich in der Anikonizität eine Tendenz fort, die bereits in der Eisen IIB-Zeit im Rückgang anthropomorpher Darstellungen zu beobachten war, zum anderen zeigt sich in der Tendenz eine „zunehmende Bürokratisierung des jüdischen Staates“.⁵⁶ Die Siegel sind funktionale „Medien“ der Verwal-

⁵³ SEIDL, Kultbilder, 106, vgl. zur Rede von Siegeln als „Massenmedien“ die weiteren Hinweise bei FREVEL, Kultständer, 147f sowie jüngst STAUBLI, Werbung, 8.

⁵⁴ Vgl. RENZ/RÖLLIG, Handbuch Bd. II/2 Nr. 5.13; AVIGAD/SASS, Corpus, Nr. 139.

⁵⁵ Vgl. KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 406–408.

⁵⁶ KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 407

tung geworden, die neben der Funktionalisierung des Siegels einen Verzicht auf bildliche Darstellungen über ihre primäre Funktion hinaus kommunizieren und vielleicht sogar propagieren.

Der kommunikative Aspekt wird noch klarer bei Siegeln, die deutlicher Amulettcharakter haben. Unter dem Titel „Lotus-Kopfschild-Gruppe“ hat Othmar Keel auf eine Gruppe von eisenzeitlichen Stempelsiegeln aus der südlichen Mittelmeerküstenzone hingewiesen, deren Repertoire sich z.T. aus Motiven der mittelbronzezeitlichen Glyptik speist. „Die Gruppe zeugt davon, dass man sich hier produktiv mit ägyptischen Traditionen beschäftigt hat. Man hat offensichtlich mbz Stücke, die aus Gräbern aufgetaucht sind oder als Erbstücke überlebt haben, kopiert, wahrscheinlich im Wissen, dass sie alt sind. Das Alter der Vorbilder ... dürfte den Nachahmungen einen besonderen Zauber, eine besondere magische Kraft verliehen haben“.⁵⁷ *Abb. 8* zeigt einen Skarabäus aus Lachisch. Die geflügelte Sonnenscheibe teilt die Fläche in zwei Hälften, während oben und unten regenerative Symbolik (Goldzeichen, Skarabäus mit erhobenen Armen, Stadtgrundriß und Anra-Zeichenfolge mit Roten Kronen) die Darstellungsfläche nahezu ganz füllt („horror vacui“). Bei den „Neo-Hyksos“-Skarabäen handelt es sich um eine ägyptisierende „Retro“-Mode des 9./8. Jhs. v. Chr. Offenbar ließ sich mit den Siegeln der Anschluss an die ägyptische Kultur und das ägyptische Symbolsystem signalisieren. Ob allerdings die Schutz-Symbole und Hieroglyphen auf den Siegeln als Kommunikation „verstanden“ worden ist, ist eher unwahrscheinlich, letztlich aber nicht entscheidend. Die Siegel symbolisieren dem Träger bzw. der Person, der sie als Grabbeigabe mitgegeben wurden, die Zugehörigkeit zu einem bestimmten „Trend“ der Alltagskultur. Insofern die Siegel getragen und benutzt worden sind, haben sie diesen Retro-Trend auch medial repräsentiert.

Das dritte Beispiel *Abb. 9* zeigt einen Eisenzeit IIA-Skaraboiden (7.Jh. v. Chr.) aus dem ostjordanischen Antikenhandel. Dargestellt ist ein thronender Gott in einem Boot, das in phönizischer Manier an beiden Enden in einen Vogelkopf mündet. Der bärtige, bekrönte Thronende hat eine Hand segnend erhoben. Er wird von zwei Ständern flankiert, auf denen stilisierte Blumen oder (wie in den Parallelen) Sterne zu erkennen sind. Drei Kugelderne sind über den Händen eingraviert. Aufgrund der Parallelen⁵⁸ ist die thronende Gestalt als Mondgott zu identifizieren, der in dem sichelartigen Boot auf seiner „Himmelsfahrt“ dargestellt ist und dabei seinen Segen gibt. Es handelt sich um einen lunarisierten El oder – was nicht ausgeschlossen werden kann – vielleicht auch um den im 7. Jh. v. Chr. zunehmend exklusiv verehrten und mit El wie dem Mondgott identifizierten YHWH. Der Segen, der in der Handlung dargestellt ist, soll dem Träger bzw. der Trägerin des

⁵⁷ KEEL, Lotus-Kopfschild-Gruppe 148.

⁵⁸ KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 350–353 mit *Abb. 305–307*.

Siegelamulettes zukommen. Durch die Zuordnung des Dargestellten zu einem Himmelsphänomen wird dieser Segen zusätzlich in der „Himmelsreise“ aktuiert und wirksam herabgerufen. Das Siegel ist „Medium“ dieses Segens, indem es ihn nicht nur vermittelt, sondern auch nach außen kommuniziert. Wieder ist der Aspekt der Medialität jenseits der primären Funktion des „Gebrauchsgegenstandes“ angesiedelt.

Die Beispiele ließen sich natürlich erheblich erweitern und von einer Übersicht über die „Medien“ des antiken Palästina im 1. Jt. v. Chr. oder einer Beschreibung des „Medienhaushalts“ ist die Zusammenstellung noch weit entfernt. Ein erschöpfender Überblick war auch nicht intendiert. Die Beispiele sollten deutlich machen, dass es Sinn macht, von Medien in antiken Kontexten nicht nur im Rahmen der klassischen Erwartungen von „Texten als Medien“ oder „Bildern als Medien“ zu sprechen. Der Medienbegriff eignet sich m.E. deshalb, weil er über die Formen intentionaler Kommunikation hinausgeht und auf die materiale Vermittlung des kulturellen Symbolsystems abhebt. Anders als der klassische Medienbegriff „erster Ordnung“ ist der hier daneben postulierte Medienbegriff „zweiter Ordnung“ ein relativer Begriff. Man kann die hier aufgeführten Beispiele der Kommunikation durch „Realien“ durch den Begriff des „Mediums“ beschreiben, muss dies aber aufgrund der primären Verwendungszusammenhänge und der primären Funktion der Gegenstände nicht. Es ist eine Frage der Perspektive, die dann sinnvoll erscheint, wenn es um die Beschreibung des „Alltags“ geht.⁵⁹

Dabei steht die Frage im Hintergrund, wie sich über die materielle Kultur das identitätsstiftende Symbolsystem einer Gesellschaft kommuniziert. Ohne das Netz von Informationen, die durch die materielle Kultur etabliert und reproduziert wird, ist eine „Alltagskultur“ gar nicht vermittelbar. Das Konstrukt „Alltag“ ist – so die hier zugrunde liegende Annahme – medial vermittelt. „Alltag“ konstituiert, kommuniziert und reproduziert sich vor allem durch Medien zweiter Ordnung, deren primäres Ziel nicht die technische Kommunikation zwischen Sender und Empfänger ist. Die Intention der Beispiele war nicht, „Realien“ und Medien gleichzusetzen und damit einem universalen Medienbegriff das Wort zu reden, sondern exemplarisch deutlich zu machen, dass die Materialität der Kultur auch ein Moment ihrer Medialität ist.

⁵⁹ Alltagskultur ist dabei zunächst nur in lockerer Absetzung von einer besonderen Festkultur als „every day life“ verstanden, die trotzdem – aufgrund der fehlenden Trennung von profaner und sakraler Wirklichkeit – alle Wirklichkeitsbereiche des Lebens umfasst.

5. „Medien“ und „Materialität der Kommunikation“ in der Palästinaarchäologie

Ausgangspunkt der Überlegungen war die Frage, ob der Begriff der Medien für die Beschreibung der Lebensverhältnisse der Antike und ihrer materiellen Hinterlassenschaft etwas austrägt. Macht es Sinn von einem „Medienhaushalt“ in der Antike zu reden? Ich hoffe gezeigt zu haben, dass entgegen aller Reserven gegenüber dem Modethema „Medien“ von Seiten der Altertumswissenschaften, der Begriff der Medien sinnvoll in der Beschreibung der materiellen Hinterlassenschaft bzw. der (Re-) Konstruktion der Alltagswelt eingesetzt werden kann. Einer der Ausgangspunkte war die Überzeugung, dass weder die Konzentration auf die literarischen „Schriftmedien“ noch auf die klassischen „Bildmedien“ ausreichend ist, um den kulturkonstitutiven „Vorrat“ an Medien vollständig zu erfassen. Vielmehr ist davon auszugehen, dass es vielfältige materielle Kommunikationsträger gegeben hat, deren Ziel nicht die direkte Kommunikation zwischen einem Sender und einem oder mehreren Empfängern ist. Zwar sind „Realien“ nicht durchgehend als Medien zu fassen, doch ist ihr Potential zur Vermittlung des kulturellen Symbolsystems unterbestimmt, wenn man sie nicht auch vom Aspekt der Kommunikation her versucht zu beschreiben. Als prinzipiell zustimmungsfähig wurde die konstruktivistische Grundthese Siegfried J. Schmidts erachtet, dass „Kultur konzeptualisiert werden kann als kommunikative Thematisierung des Wirklichkeitsmodells einer Gesellschaft“.⁶⁰ An ausgewählten Beispielen konnte gezeigt werden, dass alltägliche Gegenstände oder „Realien“ über ihre primäre Funktion hinaus Aspekte des kulturellen Zusammenhangs, in dem sie stehen, kommunizieren. Insofern sie als „materialisierte Kommunikation“ überdauert haben, sind sie sinnvoll als „Medien“ im Sinne von Speichermedien anzusprechen. In ihnen konstituiert, kommuniziert und repetiert sich das kulturelle Symbolsystem des „Alltags“. Als materialisiertes kulturelles Gedächtnis ermöglichen sie einen Zugriff auf Elemente bzw. eine angemessene Konstruktion der „Alltagskultur“ Palästinas. Sie leisten damit einen wesentlichen Beitrag zur Mentalitäts- und Kulturgeschichte. So verstanden trägt der theoretische Medienbegriff durchaus etwas für die Palästinawissenschaft aus. Dabei ist nicht eine vollkommen neue oder andere Fragestellung im Blick, sondern das, was mit der Erforschung von *Realien* in der Palästinawissenschaft verbunden war, geht in der Medienkulturgeschichtsschreibung auf.

Dass es einen Zusammenhang zwischen Kulturentwicklung und Medienentwicklung gibt, ist nicht erst seit Niklas Luhmanns „Realität der Massenmedien“⁶¹ unmittelbar evident und Grundthese der jüngeren kultur-

⁶⁰ SCHMIDT, Medien, 42; DERS., Autonomie.

⁶¹ LUHMANN, Realität.

historischen Medientheorien. Als konstitutive Faktoren der Entwicklung werden dabei die Funktionsverschiebungen, Differenzierungen innerhalb der Medien und vor allem die Medienkonkurrenz beschrieben. Auch für den Raum Palästinas lassen sich Eckpunkte einer funktionalen Differenzierung von Medien und der Medienkonkurrenz benennen. Dies in einer diachronen Beschreibung des „Medienhaushalts“ zu tun, wird Aufgabe kommender Forschung sein.

Abb. 1: Ostrakon 8. Jh. v. Chr.
Beth-Saida

Abb. 2: Ostrakon Nr. 40, Arad



Abb. 3: Ikonische Basaltstele im Torbereich
Beth-Saida, 9. Jh. v. Chr.

Abb. 4: Plan der Toranlage mit Kultstätten,
Beth-Saida

Abb. 5: Anthropomorphe Figuralgefäße aus *‘En Ḥaṣeva*

Abb. 6: Eisenzeitliche Siebkanne, Megiddo, Stratum VIA.

Abb. 7: Siegel des *Hošīyāhū*
(Jerusalemer Antikenhandel),
7. Jh. v. Chr.

Abb. 8: Neo-Hyksos-Siegel
aus Megiddo, Stratum IVA,
9./8. Jh. v. Chr.

Abb. 9: Eisen IIC-Siegel 7. Jh. v. Chr. aus Irbid (Antikenhandel)

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1:* Eisenzeitliches Ostrakon aus Beth-Saida: ARAV, Bethsaida, 18 Fig. 11.
Abb. 2: Ostrakon Nr. 40, Arad: RENZ, Handbuch, Taf. XIV.
Abb. 3: Basaltstele Beth-Saida: BERNETT/KEEL, Kult, 70.
Abb. 4: Plan der Toranlage von Beth-Saida: ARAV, Betsaida, 58.
Abb. 5: Anthropomorphe Gefäße aus 'En Haseva, BERNETT/KEEL, Mond, 151.
Abb. 6: Siebkanne aus Megiddo, Stratum VIA: KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 139.
Abb. 7: Namensiegel aus Jerusalem 7.Jh.: AVIGAD/SASS, Corpus, 93, Nr. 139.
Abb. 8: Siegel aus Megiddo, Stratum IVB: KEEL, Lotus-Kopfschild-Gruppe, 153 Nr. 7.
Abb. 9: Siegel aus Irbid (Antikenhandel): KEEL/UEHLINGER, Göttinnen, 351 Nr. 306c.

Literaturverzeichnis

- ALKIER, S./ZANGENBERG, J. (Hg.), Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments (TANZ 42), Tübingen 2003
- ARAV, R., Bethsaida Excavations. Preliminary Report 1987–1993, in: R. Arav, R.A. Freund (Hg.), Bethsaida. A City by the North Shore of the Sea of Galilee 1, Kirksville 1995, 3–63
- Betsaida-Geschichte und materielle Kultur einer Stadt im Königreich Geschur, in: G. Fassbeck u.a. (Hg.), Leben am See Gennesaret, Mainz 2003, 52–65
- ASSMANN, A./HARDMEIER, C. (Hg.), Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation (Archäologie der literarischen Kommunikation 1), München 1983
- ASSMANN, J./ASSMANN, A., Exkurs: Archäologie der literarischen Kommunikation, in: M. Pechlivanos, S. Rieger, W. Struck, M. Weiß (Hg.), Einführung in die Literaturwissenschaft, Stuttgart 1995, 200–206
- ASSMANN, J., Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (Beck Kulturwissenschaft), München 1992
- Schrift und Kult, in: M. Faßler, W. Halbach (Hg.), Geschichte der Medien, München 1998, 55–82
- AVIGAD, N./SASS, B., Corpus of West Semitic Stamp Seals, Jerusalem 1997
- BERNETT, M./KEEL, O., Mond, Stier und Kult am Stadttor. Die Stele von Bethsaida (et-Tell) (OBO 161), Freiburg/Schweiz / Göttingen 1998
- BERNETT, M./KEEL, O., Der Kult am Stadttor von Betsaida, in: G. Fassbeck u.a. (Hg.), Leben am See Gennesaret, Mainz 2003, 70–76
- BRAUN, J., Die Musikkultur Altisraels/Palästinas. Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen (OBO 164), Freiburg/Schweiz /Göttingen 1999
- DOTHAN, T., The Philistines and their Material Culture, Jerusalem 1982
- ENGELL, L./SIEGERT, B./VOGL, J. (Hg.), Medien der Antike (Archiv für Mediengeschichte 2003), Weimar 2003
- FASSBECK, G./FORTNER, S./ROTTLOFF, A./ZANGENBERG, J. (Hg.), Leben am See Gennesaret, Mainz 2003
- FASSLER, M., Was ist Kommunikation, München ²1997
- FASSLER, M./HALBACH, W. (Hg.), Geschichte der Medien (UTB 1984), München 1998
- FAULSTICH, W., Medientheorien. Einführung und Überblick, Göttingen 1991

- (Hg.), Medien und Kultur. Beiträge zu einem interdisziplinären Symposium an der Universität Lüneburg, Göttingen 1991
- Medien und Öffentlichkeiten im Mittelalter (800–1400), Göttingen 1996
- Das Medium als Kult. Von den Anfängen bis zur Spätantike (8. Jh.), Göttingen 1997
- Medien zwischen Herrschaft und Revolte. Die Medienkultur der frühen Neuzeit (1400–1700), Göttingen 1998
- (Hg.), Grundwissen Medien, München ⁴2000
- Die bürgerliche Mediengesellschaft (1700–1830), Göttingen 2002
- FAULSTICH, W./RÜCKERT, C., Mediengeschichte in tabellarischem Überblick von den Anfängen bis heute, Lüneburg 1993
- FINKELSTEIN, I., Archaeology and text in the third millenium. A view from the center, in: VTS 92 (2002) 323–342
- FREVEL, C., Du sollst dir kein Bildnis machen! – Und wenn doch? Überlegungen zur Kultbildlosigkeit der Religion Israels, in: B. Janowski, N. Zchomelidse (Hg.), Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel (Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel 3), Stuttgart 1997, 23–48
- „Dies ist der Ort, von dem geschrieben steht ...“. Zum Verhältnis von Bibelwissenschaft und Palästinaarchäologie. in: A. Leinhäupl-Wilke, S. Lücking (Hg.), Texte und Steine, Münster 2000, 11 – 29
- Eisenzeitliche Kultständer als Medien in Israel/Palästina, in: H. von Hesberg (Hg.), Medien in der Antike. Kommunikative Qualität und normative Wirkung (Schriften des Lehr- und Forschungszentrums für die antiken Kulturen des Mittelmeerraumes 1 = ZAKMIRA - Schriften 1), Köln 2003, 147–202
- GUMBRECHT, H. U./PFEIFFER, K. L. (Hg.), Materialität der Kommunikation (stw 750), 2. Aufl. Frankfurt 1995
- HELMES, G./KÖSTER, W., Texte zur Medientheorie (Reclam Universalbibliothek 18239), Hamburg 2003
- HESBERG, H. VON/THIEL, W., Einführung, in: H. von Hesberg (Hg.), Medien in der Antike. Kommunikative Qualität und normative Wirkung (Schriften des Lehr- und Forschungszentrums für die antiken Kulturen des Mittelmeerraumes 1 = ZAKMIRA - Schriften 1), Köln 2003
- HIEBEL, H.H./HIEBLER, H./KOGLER, K./WALITSCH, H., Grosse Medienchronik, München 1999
- HICKETHIER, K., Einführung in die Medienwissenschaft, Stuttgart 2003
- INNIS, H.A., Empire and Communications, Oxford 1950
- The Bias of Communication, Toronto 1951
- KITTLER, F.A., Aufschreibesysteme 1800–1900, München ³1995
- Geschichte der Kommunikationsmedien, in: J. Huber, A.M. Müller, Raum und Verfahren, Zürich 1993
- KEEL, O., Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder (OBO 122), Fribourg/Göttingen 1992
- Die Lotus-Kopfschild-Gruppe. Neo-Hyksos-Skarabäen der Eisenzeit IIB (ca. 900–700 v.u.Z.) (mit einem Beitrag von Stefan Münger), in: C.G. den Hertog, U. Hübner, S. Münger (Hg.), Saxa loquentur (FS V. Fritz) (AOAT 302), Münster 2003, 127–159
- KEEL, O./UEHLINGER, C., Altorientalische Miniaturkunst. Die ältesten visuellen Massenkommunikationsmittel, Mainz 1990
- Göttinnen, Götter und Gottessymbole (QD 134), Freiburg u.a. ⁵2001

- KLOOCK, D., Von der Schrift- zur (Bild)Schirmkultur. Analyse aktueller Medientheorien, München 2003
- KLOOCK, D./SPAHR, A., Medientheorien. Eine Einführung, München ²2000
- LESCHKE, R., Einführung in die Medientheorie (UTB), München 2003
- LIWAK, R., „Wer eine Grube gräbt ...“. Zum Verhältnis von Archäologie und Exegese am Beispiel einer Ausgrabung in Jerusalem, in: DERS. (Hg.), Exegese vor Ort (FS P. Welten), Leipzig 2001, 217–247
- LUCKMANN, T., Von der unmittelbaren zur mittelbaren Kommunikation, in: T. Borbe (Hg.), Mikroelektronik. Die Folgen für die zwischenmenschliche Kommunikation, Berlin 1985
- LUDES, P., Einführung in die Medienwissenschaft. Entwicklung und Theorien. Mit einer Einleitung von Jochen Hörisch, Berlin 1998
- LUHMANN, N., Realität der Massenmedien, Opladen ²1996
- MCLUHAN, M., Die Gutenberg-Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters, Bonn u.a. 1995
- Medien verstehen. Der McLuhan-Reader (hg. von M. Baltes u.a.), Mannheim 1997
- METZLER LEXIKON MEDIENTHEORIE/MEDIENWISSENSCHAFT, Stuttgart 2003
- NA'AMAN, N., Ostrakon 40 from Arad reconsidered, in: C. den Hertog, U. Hübner, S. Münger (Hg.), Saxa loquentur (FS V. Fritz)(AOAT 302) Münster 2003, 199–204
- PROSS, H., Medienforschung, Darmstadt 1972
- RENZ, J./RÖLLIG, W., Handbuch der Althebräischen Epigraphik, Darmstadt 1995–2003
- SCHMIDT, S.J., Medien und Kultur: Medienkultur, in: W. Faulstich (Hg.), Medien und Kultur. Beiträge zu einem interdisziplinären Symposium an der Universität Lüneburg, Göttingen 1991, 30–50
- Die Wirklichkeit des Beobachters, in: K. Merten u.a. (Hg.), Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft, Opladen 1994, 3–19
- Kognitive Autonomie und soziale Orientierung. Konstruktivistische Bemerkungen zum Zusammenhang von Kognition, Kommunikation, Medien und Kultur, Frankfurt 1994
- SCHROER, S., In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Fribourg/Schweiz / Göttingen 1987
- SEIDL, U., Babylonische und assyrische Kultbilder in den Massenmedien des 1. Jahrtausends v. Chr., in: C. Uehlinger (Hg.), Images as media (OBO 175), Fribourg/Schweiz / Göttingen 2000, 89–114
- STAUBLI, T., Werbung für die Götter. Heilsbringer aus 4000 Jahren, Freiburg 2003
- VIEWEGER, D., Archäologie der biblischen Welt (UTB 2394), Göttingen 2003
- WILLI-PLEIN, I., Gesprochenes und geschriebenes Wort, in: ZDPV 117 (2001) 64 – 75
- WILKE, J., Grundzüge der Medien und Kommunikationsgeschichte. Von den Anfängen bis ins 20. Jh., Köln u.a. 2000
- ZWICKEL, W., Kommunikation und Kommunikationsmöglichkeiten im Alten Israel aufgrund biblischer und außerbiblischer Texte, in: A. Wagner (Hg.), Bote und Brief. Sprachliche Systeme der Informationsübermittlung im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit (Nordostafrikanisch/Westasiatische Studien 4), Frankfurt u.a. 2002, 113–121

