

## VORWORT

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Wintersemester 2015/16 von der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen zur Promotion angenommen wurde.

Mein größter Dank gilt meiner Doktormutter Prof. Dr. Ulrike Egelhaaf-Gaiser, die mich bereits während meines Magisterstudiums stets gefördert und in vielfacher Weise unterstützt hat. Sie hat die Arbeit angeregt, mit großem Engagement und persönlichem Interesse von Anfang bis Ende betreut und in zahlreichen Gesprächen durch konstruktive Kritik, Denkanstöße, wertvolle Ratschläge und aufmunternde Worte vorangebracht. Sie hat ihre Rolle als Doktormutter in beispielloser Weise erfüllt und dafür danke ich ihr sehr.

Frau PD Dr. Meike Rühl (Osnabrück) sei gedankt für ihre zahlreichen Hinweise, ihre hilfreiche Kritik sowie ihre Bereitschaft, die Zweitkorrektur meiner Arbeit zu übernehmen. Ferner danke ich Prof. Dr. Tanja Scheer, Dr. Anne Viola Siebert (Museum August Kestner Hannover) und Dr. Katharina Lorenz (Nottingham) für anregende Gespräche und Kritik aus althistorischer und archäologischer Perspektive.

Dankbar bin ich darüber hinaus allen, die mir mit Hinweisen, Korrekturen, konstruktiver Kritik und aufmunternden Ratschlägen geholfen haben. Stellvertretend genannt seien das Göttinger Doktorandenkolloquium der Klassischen Philologie unter der Führung von Prof. Dr. Heinz-Günther Nesselrath sowie das Kolloquium mit den Gießenern Doktoranden unter der Betreuung von Prof. Dr. Helmut Krasser. Besonderer Dank gebührt auch meinen lieben Kollegen Nils Jäger, Johannes Park, Friederike Gatzka sowie Meryll Rebello, die Teile meines Manuskripts sorgfältig Korrektur gelesen und mich die ganze Zeit hindurch auf vielfältige Art und Weise unterstützt haben.

Für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe der „Potsdamer altertumswissenschaftlichen Beiträge“ danke ich den Herausgebern, insbesondere Prof. Dr. Jörg Rüpke (Erfurt), der mein Projekt durch anregende Kritik und die Bereitstellung unpublizierter Teile seiner Arbeit bereichert hat. Die Graduiertenschule für Geisteswissenschaften Göttingen (GSGG) hat während meiner Promotion Fahrten zu auswärtigen Kolloquien und zuletzt die Druckkosten meiner Arbeit großzügig bezuschusst. Auch dieser Organisation fühle ich mich zu großem Dank verpflichtet.

Mein letzter, persönlicher Dank gilt meinen Eltern und meiner Freundin Marieke, die mich immer in allen Lebenslagen unterstützt, ermutigt und aufgebaut haben. Ihr bedingungsloser Rückhalt hat diese Arbeit erst möglich gemacht. Das Buch sei meinen lieben Eltern und Oma Elsbeth gewidmet.



## 1. EINLEITUNG UND DISPOSITION DER ARBEIT

Dass Statuen, die von Künstlern geschaffen wurden, nicht nur schön sind und den Betrachter in den Bann ziehen, sondern so lebensecht wirken können, dass sie gar zu sprechen beginnen, ist ein Topos der Ekphrasis und Poetik/Rhetorik.<sup>1</sup> Sprechende Statuen (und Steine) haben zudem eine lange epigrammatische Tradition, die bis in das 7./6. Jh. v. Chr. zurückreicht. Inwiefern ändert sich aber die Funktion der sprechenden Statue, wenn diese nicht nur in kompakter Kürze den Passanten anspricht, sondern eine umfassende Rede hält und wenn es sich dabei nicht nur um ein Kunstwerk, sondern um eine Kultstatue handelt?

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit Kultbildern als Medium der Kommunikation in der augusteischen Dichtung und beschreitet damit philologisches Neuland.

Schon lange hat die kultpraktische<sup>2</sup> und vor allem kommunikative Funktion der Religion in der Religionswissenschaft Beachtung gefunden. Spätestens seit RÜPKES mehrfachen Publikationen zu diesem Thema<sup>3</sup> werden antike Religionen als Kommunikationssysteme verstanden. Dabei wird die Ansicht vertreten, dass Kultbilder als Medium der Kommunikation zwischen Menschen und Göttern signalverstärkende Funktion z.B. im Kontext eines Gebets haben konnten.<sup>4</sup> Der mediale Aspekt von Kultbildern ist somit auf religionswissenschaftlicher Ebene etabliert. Auch in anderen Nachbarfächern wurde die Funktion von Kultbildern untersucht. So beschäftigt sich die Arbeit von SCHEER<sup>5</sup> aus althistorischer Perspektive mit der Funktion von Kultbildern in Religion und Politik, wobei sie bei ihrer Kultbilddefinition neben der Kulturpraxis auch die kommunikativen Aspekte des Kultbildes berücksichtigt.<sup>6</sup> MARTIN<sup>7</sup> hat hingegen aus archäologischer und historischer Perspektive versucht, den erhaltenen, römischen (Tempel-) Kultbildbestand der späten Republik zu rekonstruieren, indem er für die Bestimmung sowohl materielle als auch kultpraktische Kriterien anwendete. Der ausführliche *ThesCRA*-Beitrag von LINANT DE BELLEFONDS, KAUFFMANN-SAMARAS-SZABADOS, ICARD-GIANOLIO u.a.<sup>8</sup> hat darüber hinaus die erhaltenen archäologischen, literarischen und ikonographischen Zeugnisse über die Funktion von Kultbildern im Ritual

1 Vergleiche MÄNNLEIN-ROBERT 2007 a, 5.

2 Siehe z.B. auch die Arbeiten von GLADIGOW 1985/1986; ders. 1988; ders. 1994.

3 So z.B. RÜPKE 2001 a; RÜPKE 2001 b; RÜPKE 2006 a, 86–118; RÜPKE 2007.

4 RÜPKE 2001 a.

5 SCHEER 2000.

6 SCHEER 2000, 146. SCHEER beschränkt sich bei ihrer Untersuchung auf die Funktion griechischer Kultbilder.

7 MARTIN 1987.

8 Siehe LINANT DE BELLEFONDS 2004; KAUFFMANN-SAMARAS-SZABADOS 2004; ICARD-GIANOLIO 2004.

zusammengetragen und belegt damit die umfangreiche Bearbeitung des Themas ‚Kultbild‘ in der Wissenschaft.

Angesichts dieses intensiven Forschungsinteresses und der Fülle an Forschungsergebnissen ist es umso überraschender, dass diese in der lateinischen Philologie bisher wenig Berücksichtigung gefunden haben. Weder der kommunikative Wert noch die kultpraktische Dimension von Kultbildern in der römischen Literatur wurden beachtet. Niemand hat sich die Frage gestellt, ob Kultbilder in literarischen Texten ebenso eine mediale Funktion übernehmen können wie auf kultpraktischer Ebene oder ob bzw. inwiefern sich die literarische Kommunikation mit Kultbildern von der religiösen unterscheidet. Das Verhältnis von Religion und Literatur sind in der altphilologischen Forschung nur selten behandelt worden.<sup>9</sup> Für die lateinische Philologie wird damit eine Leerstelle markiert, die die vorliegende Arbeit zu füllen sucht.

Im Zentrum der vorliegenden Untersuchung stehen daher Kultbilder der lateinischen Literatur, denen die Autoren in ihren Texten einen besonders großen Kommunikationsraum zugewiesen und damit den Leserkreis auf eben jene gelenkt haben. Es handelt sich um die beiden sprechenden Kultbilder des Priapus in Hor. *sat.* 1,8 und Tib 1,4 sowie das des Vertumnus in Prop. 4,2. Die drei augusteischen Texte exponieren sich durch das Motiv ‚Sprechende Statue‘ in ihren jeweiligen Werken und füllen mit ihren Redeanteilen die Gedichte entweder ganz (Hor. *sat.* 1,8; Prop. 4,2) oder zum größten Teil (Tib. 1,4). Zudem beanspruchen sie nicht nur in der augusteischen Dichtung, sondern in der gesamten lateinischen Literatur einen Sonderstatus. Denn es sind die einzigen Textbeispiele, in denen nicht die Götter selbst, sondern ihre Kultstatuen eine ausführliche Rede halten. Genau in diesem Punkt unterscheiden sie sich auch von anderen prominenten augusteischen Texten wie Ovids *Fasti*, Vergils *Aeneis* oder Livius‘ *Ab urbe condita*, in denen Kultbilder zwar thematisiert werden, aber entweder nicht in dieser Fülle verbal oder nur non-verbal kommunizieren.<sup>10</sup> Der bereits angesprochene Sonderstatus des Motivs der sprechenden Statue gepaart mit dem hohen Redeanteil der jeweiligen Kultbilder lassen vermuten, dass den sprechenden Kultstatuen in den Texten eine ähnliche „signalverstärkende“ Funktion wie in der realen Kultpraxis zukommt und sie auch als Medium in der Kommunikation zwischen Autor und Leser fungieren können. Zugleich macht die Seltenheit dieses literarischen Phä-

9 Siehe z.B. FEENEY 1998.

10 In Ov. *fast.* 2, 639–684 wird z.B. im Kontext der *Terminalia* das Kultbild des Terminus thematisiert. Dabei werden dem Kultbild mit *tuus est hic ager, ille tuus* (V 678) jedoch nur Worte im Loblied der imaginierten Festgemeinschaft in den Mund gelegt. Von selbst spricht Terminus nicht. In Vergils *Aeneis* lässt sich lediglich non-verbale Kommunikation mittels Kultbildern feststellen. In Verg. *Aen.* 2,162–175 äußert sich der Zorn der Athene auf die Griechen, weil sie ihr Kultbild (*Palladium*) entehrt haben, am Kultbild selbst: Es zucken Blitze aus dessen Augen, Schweiß läuft über die Glieder und es springt samt Schild und Lanze in die Luft. Ähnlich in Liv. 40,19,2: Dort wird von Priestern berichtet, dass das Kultbild der Iuno Sospita in Lanuvium geweint habe. Sprechende Kultbilder wie bei Horaz, Tibull und Propertius sind auch dort nicht zu finden.

nomens in der lateinischen Literatur das zu untersuchende Textkorpus erstaunlich überschaubar.

Auf der Suche nach kommunikativen Kultbildern in der römischen Literatur spielte sich die augusteische Zeit (43 v.Chr.–14. n. Chr.) als ein besonders nahe liegendes Zeitfenster in den Vordergrund. Denn in diesem Zeitraum initiierte Augustus analog zur Wiederherstellung der *res publica* ein umfassendes Programm zur Restauration tradiert römischer Normen und Werte, das dem römischen Volk nach der Bürgerkriegszeit wieder das Vertrauen zur Dauerhaftigkeit und Stabilität des inneren Friedens zurückgeben sollte. In diesem Programm war v.a. die Erneuerung der Religion (*pietas*) das Leitmotiv, in dessen Kontext alte Priesterschaften, Tempel, Kulte etc. eine Restauration erfuhren. Es lässt sich also feststellen, dass die religions-politischen Entwicklungen unter Augustus mit dem Interesse an dem Motiv ‚sprechendes Kultbild‘ in der augusteischen Dichtung einhergingen.<sup>11</sup>

In der philologischen Forschung haben die drei Texte besonders wegen des überraschenden Sprecherwechsels (vom satirischen bzw. elegischen Ich zum Gott, der mittels seines Kultbildes spricht) innerhalb der Werke Beachtung gefunden.<sup>12</sup> Das Untersuchungsspektrum reichte dabei von textphilologischen Fragen über Struktur und künstlerisches Arrangement der einzelnen Texte sowie deren Einbettung im Werk bis hin zu konkreten intertextuellen Anspielungen und Gattungsbezügen.

Auf inhaltlicher Ebene wurde die Forschung von der Frage dominiert, welche Funktion der Sprecherwechsel in der Satire und den beiden Elegien habe und warum ausgerechnet Priapus und Vertumnus als Referenten gewählt würden. Bei der Beantwortung dieser Fragen vernachlässigte die philologische Forschung jedoch die Tatsache, dass die Dichter ihre Gottheiten in den Texten mittels ihres Kultbildes kommunizieren lassen, fast völlig. Die religionswissenschaftlichen Erkenntnisse (die Funktion von Kultbildern als Medium der Kommunikation zwischen Menschen und Göttern) wurden nicht auf die Textinterpretationen übertragen. So wurde nicht untersucht, welche Art von Aussagen die Kultbilder als Medium transportieren und inwiefern sie zum Text- bzw. Werkverständnis beitragen können. Ziel der Arbeit ist es nachzuweisen, dass die sprechenden Kultbilder sich dadurch auszeichnen, dass sie vorzugsweise poetologische Botschaften vom Dichter an den Leser vermitteln und verstärken. Dabei legt das Verhältnis von Dichter und Leser die Untersuchung der Medialität von Kultbildern auch auf literarischer Ebene nahe. In den meisten Fällen wurden jedoch in der Forschung nur die Götter selbst, ihre Eigenschaften und der Inhalt ihrer Reden untersucht, ohne den Bezug zum Kultbild zu suchen.

Überraschenderweise ist die ansonsten ausgesprochen innovative Horaz-Forschung zur Satire 1,8 hinsichtlich der Funktion des Priapus-Kultbildes am

11 Siehe zur kulturgeschichtlichen Einordnung der augusteischen Zeit Kap. 2.2.3.

12 Der aktuelle Forschungsstand wird zu Beginn einer jeden Einzelinterpretation ausführlich dargelegt (siehe die Kapitel 3.1; 4.1; 5.3) und soll daher an dieser Stelle nur inhaltlich angerissen werden.

rückschrittlichsten: Meistens kam sie nicht über die Feststellung hinaus, dass Priapus eine Maske oder Rolle des satirischen Ichs gewesen sei, bei der sich Analogien zwischen Priapus, dem satirischen Ich und dem historischen Horaz feststellen ließen.<sup>13</sup>

Die neuere Forschung zu Tibulls Priapus suchte modernere Ansätze der Erzähltextanalyse für das Gedicht fruchtbar zu machen: So kennzeichnet sie den Gott narratologisch als unzuverlässig (RADICKE 2006) und sprach dem Text eine programmatische Funktion zu, die auf dem Zusammenhang von Inhalt des Priapus-Vortrages (Knaben-Liebe) und zentralen Punkten des ersten Tibull-Buches (Rolle der Bisexualität) basierte (NIKOLOUTSOS 2007).

In der Properz-Forschung sind die poetologischen Ansätze am stärksten etabliert. Dort hat man von Beginn an der Elegie aufgrund des neuen Dichtungsprogrammes des vierten Buches und der so ausführlich hervorgehobenen Eigenschaften des Gottes (Wandelbarkeit, Polarität seines Wesens) eine poetologische Funktion zugewiesen. Gerade letztere Erkenntnis legte die Vermutung nahe, dass es sich bei dem sprechenden Vertumnus-Bild um eine Allegorie der neuen Dichtung des vierten Buches handele (DEREMETZ 1986, BOLDREY 1999, GLOCK 1999, LEE-STECCUM 2005). Die propagierten Eigenschaften des Gottes spiegelten demnach die Qualitäten der Properz-Dichtung wider. Dem Vertumnus-Kultbild konnte somit eine programmatische Funktion zugewiesen werden. Dabei wurde die Rede des Vertumnus so stark poetologisch gelesen, dass man auch in der Properz-Forschung fast verdrängt hatte, dass es sich bei dem Sprecher nicht um eine göttliche Figur, sondern explizit um dessen Kultbild handelt. Aus den Untersuchungen zu Prop. 4,2 ging zwar hervor, dass das Kultbild eine programmatische Funktion im Dichtungsprogramm des vierten Buches übernimmt. Man widmete sich aber nicht der Frage, warum der Dichter ausgerechnet ein Kultbild für eine solche Funktion instrumentalisierte.

Genau an diesem Punkt möchte die vorliegende Arbeit ansetzen:

Dass Kultbilder programmatisch instrumentalisiert werden können, haben insbesondere die Einzelinterpretationen zu Vertumnus bei Properz, aber auch die zu Priapus bei Tibull bereits erahnen lassen. Aus den dort gewonnenen Erkenntnissen lässt sich vermuten, dass Kultbilder, wenn sie in der augusteischen Dichtung zum Sprechen gebracht wurden, programmatische Funktion erfüllten. Meine Dissertation möchte daher nicht nur alle drei Texte poetologisch untersuchen und die programmatische Funktion jedes einzelnen Kultbildes ermitteln. Sie möchte vor allem durch einen synoptischen Vergleich aller drei sprechenden Kultstatuen folgendes zu klären suchen:

Welche literarischen Techniken werden verwendet, um den Kultbildern eine programmatische Funktion zuzuweisen? Lassen sich bei der literarischen Instrumentalisierung des Motivs ‚sprechende Statue‘ trotz der unterschiedlichen Gattungen Ähnlichkeiten (Erzählmechanismen, Funktion) feststellen, die allen drei

13 Siehe dazu z.B. ANDERSON 1972, HABASH 1999 und SHARLAND 2003. Wegweisende Arbeiten wie BRAUND 1996, die die Theatralizität der Satire und die Masken/*personae* des satirischen Ichs untersucht hat, haben ihre Erkenntnisse nicht auf Hor. *sat.* 1,8 angewandt.

Kultbildern gemeinsam sind, oder werden dabei die verschiedenen Gattungseinflüsse sichtbar? Warum sind es ausgerechnet die Kultbilder unbedeutender Götter wie Priapus und Vertumnus, die zu sprechen beginnen? Eine solche komparative Untersuchung ist bisher in der lateinischen Philologie noch nicht unternommen worden und stellt damit ein Forschungsdesiderat dar.<sup>14</sup>

Die Arbeit beschreitet insbesondere Neuland, insofern sie nicht nur die literarische, sondern auch die religiöse Ebene der Kultbilder berücksichtigt. Ausgangspunkt ist die Erkenntnis der Religionswissenschaft, dass Kultbilder in der rituellen Kultpraxis als Verstärker der Kommunikation zwischen Menschen und Göttern eingesetzt wurden. Sie waren Medium in der Verständigung zwischen der menschlichen und der göttlichen Sphäre. Gerade in diesem Punkt lässt sich die größte funktionale Annäherung zwischen Religion und Literatur vermuten und ein Erklärungsansatz suchen, warum sprechende Kultbilder in Texten poetologisch verdächtig sind. Auch in der Dichtung scheinen Kultbilder, wie anhand des properzischen Vertumnus bereits evident geworden ist, mediale Funktion zu übernehmen. Die Dichter konnten sie instrumentalisieren, um programmatische Aussagen zu treffen. Zugleich hat die ähnliche Funktion in Religion und Literatur zur Folge, dass Gedichte, in denen Kultbilder zu sprechen beginnen bzw. in bestimmte Kommunikationssituationen eingebunden werden, von vornherein von der Dualität zwischen religiöser und literarischer Kommunikation geprägt sind. Zu untersuchen wäre also demnach folgendes:

Wie verhalten sich die religiöse und literarische Komponente der Kultbilder in der augusteischen Dichtung zueinander? Lassen sich religiöse Reflexe in den Texten finden? In welcher Weise werden die Kultbilder als religiöses Medium in die literarische Kommunikation des Dichters mit seinem Leser eingebunden? Welche Vorzüge ergeben sich aus der literarischen Verwendung solcher Kultmedien?

Die Dissertation ist wie folgt strukturiert:

Das Grundlagenkapitel meiner Arbeit (Kap. 2) sucht zunächst der skizzierten Dualität Rechnung zu tragen, indem es literarische und religiöse Komponenten des Kultbildes herausmodelliert. Zunächst sollen die literarischen Besonderheiten und Gattungstraditionen des Motivs ‚sprechende Statue‘ in den Blick genommen werden. Hierbei erweist sich vor allem das voraugusteische Epigramm als wichtiger Wegbereiter. Die kurze Präsentation der Entwicklung dieser literarischen Gattung von realen Aufschriften im 8. Jh. v. Chr. bis zur literarischen Gattung im

14 Irmgard MÄNNLEIN-ROBERT 2007 a arbeitet zwar zur Intermedialität und dem Verhältnis von Stimme, Schrift und Bild. Jedoch widmet sie sich eher Beispielen der hellenistischen Dichtung, deren Inhalte auch keine sprechenden Kultbilder ins Zentrum stellen. Ivana PETROVIC 2010 hingegen hat das Kultbild des Hermes Perpheraios (Kall. *Iamb.* 7) als Allegorie der archaischen iambischen Dichtung gedeutet. Jedoch bezieht sie sich in ihren Ausführungen ähnlich wie MÄNNLEIN-ROBERT lediglich auf griechische Beispiele. In der lateinischen Philologie ist die Frage, ob es einen Zusammenhang zwischen Kultbild und Dichtung gibt, nur marginal behandelt worden. Nur DEREMETZ 1986, BOLDRER 1999, GLOCK 1999 und LEE-STECUM 2005 nehmen an, dass das Kultbild des Vertumnus eine Allegorie der neuen properzischen Dichtung sei.

Hellenismus soll darlegen, warum sich ausgerechnet dieses Genre für die Umsetzung des Motivs der sprechenden Statue eignete. Ein kurzer Einblick in das Oeuvre des hellenistischen Dichters Kallimachos, dessen Werk eine besondere Affinität zu Götterstatuen und Kultbildern aufweist und der erstmalig explizit Kultstatuen in einer ausführlichen Rede über sich selbst sprechen lässt, soll beweisen, dass das Motiv der sprechenden Statue nicht nur auf die Gattung der Epigramme beschränkt war, sondern auch in Aitien oder Iamben Einzug gehalten hat. Davon ausgehend ergeben sich speziell für die Texte der augusteischen Dichtung folgende Fragen:

Basieren Hor. *sat.* 1,8, Tib. 1,4 und Prop. 4,2 auf hellenistischen Prätexten? Warum halten sprechende Kultbilder gerade in der augusteischen Zeit Einzug in die Literatur? Sind die Veränderungen auf politischer, kultureller und sozialer Ebene dieser Zeit in den Texten spürbar?

Analog zur literarischen Komponente soll in Auseinandersetzung mit religionswissenschaftlichen Vorarbeiten dann eine Definition des Begriffs ‚Kultbild‘ erarbeitet werden, um zu beweisen, dass die Statuen der beiden Priapi und des Vertumnus tatsächlich sprechende Kultbilder und nicht einfache Götterstatuen sind. Dabei lässt sich feststellen, dass es auf ritueller Ebene vor allem sein medialer und kommunikativer Charakter ist, der das Kultbild zum Kultbild macht. Diese These soll anschließend durch eine kurze Darstellung der Einbindungsmöglichkeiten von Kultbildern in verbalen wie non-verbalen Kommunikationssituationen im rituellen Kontext untermauert werden.

Auf diesen beiden Standbeinen aufsetzend, können abschließend die Kriterien definiert werden, die die Verwendung von Kultbildern als Medium der Kommunikation in literarischen Texten so attraktiv werden lässt. Die hohe Attraktivität von Kultbildern ergibt sich aus der Kombination ihres medialen Charakters und des Rückgriffs auf das hellenistische Motiv der Selbstbezüglichkeit sprechender Statuen und Kunstgegenstände, durch die die augusteischen Dichter metapoetische Aussagen treffen und so mit ihrem Leser kommunizieren konnten. Zudem werden in den Texten die Kultbilder v.a. durch die Erwähnung der Materialität und ihrer Einbindung in eine rituelle Kommunikationssituation eindeutig als solche definiert. So ergeben sich aus der Verbindung von Materialität, den als mündlich imaginierten Götterreden und der vorliegenden Texte (Schriftlichkeit) intermediale Bezüge, die weiteres poetologisches Potential in sich bergen.

Ob und wie die skizzierten Aspekte in Hor. *sat.* 1,8, Tib. 1,4 und Prop. 4,2 umgesetzt werden, ist Bestandteil des Hauptteiles der vorliegenden Arbeit. Die Reihenfolge, in der die Texte analysiert werden sollen, ist chronologisch. Dies liegt nahe, da eine intertextuelle Abhängigkeit angesichts der Motivverwandtschaft denkbar ist.

Die ersten beiden Einzelinterpretationen zu Horaz und Tibull (Kap. 3 und 4) stellen das Kultbild des Priapus und dessen Monolog ins Zentrum der Analyse.

Die daran anschließende dritte Textanalyse behandelt das sprechende Kultbild des Vertumnus in Prop. 4,2 (Kap. 5). Dabei bildet mehr noch als bei den beiden Priapi die intermediale Untersuchung des Kultbildes einen besonderen Schwerpunkt. Ziel dieser synoptischen Untersuchung ist es, die Gemeinsamkeiten und



Unterschiede in der poetologischen Verwendung der drei Kultbilder als Kommunikationsmedium darzustellen.

Kapitel 6 zieht eine Zwischenbilanz und soll basierend auf den Beobachtungen der vorangegangenen Textanalysen aufzeigen, dass sowohl religiöse als auch literarische Kultbilder mediale Funktion haben, dass sich jedoch die Wege der Kommunikationsübermittlung voneinander unterscheiden. Verschiebungen zur rituellen Kultpraxis machen deutlich, dass die augusteischen Dichter durch die Einbindung von Kultbildern in einen literarischen Kontext in der Lage waren, einerseits die Normen der religiösen Kommunikationswege und andererseits die Grenzen des Mediums ‚Kultbild‘ zu überschreiten.

Das letzte Kapitel „Kommunikation mit Göttern auf anderen Wegen“ (Kap. 7) soll die Besonderheit der Kommunikation mit Kultbildern in literarischen Kontexten herausarbeiten. Zu diesem Zweck werden dem überschaubaren Korpus sprechender Kultbilder Texte gegenübergestellt, in denen göttliche Sprecher auftreten. Ausgewählt wurden mit Mars bzw. Mars Ultor (*Ov. fast.* 3,1–252 [Mars], *Ov. fast.* 5,545–598 [Mars Ultor]), Venus (*Ov. fast.* 4,1–162) und Apollo Palatinus (*Prop.* 2,31 und 4,6) drei Götter, denen im Gegensatz zu den Kultbildern des Priapus und Vertumnus besondere Bedeutung in der augusteischen Zeit zukommt, da sie einerseits auf politischer und andererseits auf literarischer Ebene eine wichtige Rolle spielen. Die Untersuchung soll klären, worin sich die Kommunikationssituationen, in denen diese prominenten Gottheiten auftreten, von denen der sprechenden Kultbilder unterscheiden, und inwiefern sich Schnittmengen feststellen lassen.

Im Fazit sollen abschließend sprechende Kultbilder den handelnden Götterfiguren bezüglich ihrer Kommunikation und poetologischen Funktion gegenübergestellt werden. Auf diese Weise lässt sich die Besonderheit des sprechenden Kultbilds in der augusteischen Dichtung bestätigen.