

Monique Dondin-Payre und Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier (Hrsg.), *Sanctuaires, pratiques culturelles et territoires civiques dans l'Occident romain*. Le Livre Timperman, Brüssel 2006. xxvi und 514 Seiten, zahlreiche Abbildungen.

Die Arbeitsgruppe »L'empreinte de Rome sur les Gaules et les Germanies« am Centre Gustave Glotz des Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) in Paris und an der Freien Universität Brüssel stellt in dem vorliegenden Buch ihre Ergebnisse vor, die den Einfluss Roms auf das religiöse Leben im römischen Westen zeigen sollen. Im Mittelpunkt stehen römische Strukturen und öffentliche Kulte, insbesondere die Funktion der Religion für die politischen Institutionen (S. vii). Der Schwerpunkt liegt auf der »religion publique«, also auf den von der Civitas zum Nutzen aller Bürger kontrollierten Kulte. Ganz im Sinne der Polisreligion werden Munizipalstrukturen – Civitas, Kolonie oder Munizipium – als essentiell für das Verständnis religiöser Strukturen in den Provinzen angesehen (S. vii–ix).

Das Buch ist in drei Abschnitte gegliedert: (1) Funktionsmodelle für die westlichen »sanctuaires civiques«, (2) Heiligtümer in Gallien und Germanien, (3) Dedikanten und Devotionalien. Vorgelegt werden insgesamt dreizehn Beiträge plus Einleitung [S. v–ix] und ein abschließendes Fazit von John Scheid (S. 439–448). Der erste Beitrag beschäftigt sich mit drei Kultstätten in der Chora von Korinth aus dem achten bis zweiten vorchristlichen Jahrhundert (Laurence Gillot, S. 3–29), um das Grundmodell exemplarisch zu erklären: Extrurbane Heiligtümer drücken demzufolge die Identität und territoriale Souveränität der Polis aus und dienen der Integration der verschiedensten sozialen Gruppen der Bevölkerung (S. 21 f.). Anschließend wird die enge religiöse und institutionelle Beziehung zwischen Rom und Ostia untersucht (Françoise Van Haepere, S. 31–50). Im Fall der Colonia Augusta Emerita (Bertrand Goffaux, S. 51–99) werden die Kulte als »système religieux fondé sur les règles institutionnelles romaines« interpretiert (S. 51), in der es die Rolle des öffentlichen Ritus sei, den Zusammenhalt des »système poliade« zu sichern (S. 53). Das Profil der epigraphisch belegten Dedikanten lässt zudem keine Korrelation mit der Verehrung römischer beziehungsweise regionaler Götter erkennen (S. 72); indigene Gottheiten, wie Lacipaea, werden in die Kolonie integriert (S. 66 f.).

Im Beitrag zu Britannien (Grégoire Van Havre, S. 99–118) wird versucht, Munizipalstrukturen zu rekonstruieren. Ein Collegium peregrinorum wird als Hinweis auf die Einführung des »système municipale« angesehen (S. 104), während eine »urbanisation très avancée« sowie die Organisation eines öffentlichen Kultes auf dem gesamten Territorium des (kurzlebigen) Klientelkönigtums des Togidubnus angenommen wird, etwa anhand der frühen Monumentalisierung ländlicher Heiligtümer wie Hayling Island (S. 115). Für das Volk der Dobunni vermutet der Autor ein »schéma compara-

ble à celui de la Gaule« (S. 116). Da epigraphische und archäologische Testimonien nicht unbedingt die »réalité institutionnelle« widerspiegeln würden (S. 115), wäre es laut Van Havre denkbar, dass beispielsweise die Popularität von Merkur bei den Dobunni lediglich die Anwesenheit von Händlern und Socii widerspiegelt (S. 115 Anm. 54). Insofern erschwert die Quellenlage den Versuch, Religion mit Munizipalstrukturen in Verbindung zu bringen. Leider spiegelt die berücksichtigte Literatur nicht immer den neuesten Forschungsstand wider; bedauerlich ist etwa die Nichteinbeziehung von R. Niblett, Folly Lane (London 1998) zum gleichnamigen Heiligtum.

Die Rolle der großen Heiligtümer für die Integrität großer territorialer Civitates führt uns zum zweiten Abschnitt des Sammelbandes mit einer Reihe wichtiger Fallstudien: das Quellheiligtum Villards d'Héria der Sequaner (William Van Andringa, S. 121–134), Bois l'Abbé in der Civitas von Amiens (Monique Dondin-Payre, S. 135–158), das suburbane Heiligtum La Motte du Ciar bei Sens (Agenticum; Bertrand Debatty, S. 159–180) und schließlich Blicquy in der Civitas Nerviorum (Evelyne Gillet, Nicolas Paridaens, Léonce Demarez, S. 181–215). Der extraurbane Kultkomplex Blicquy ist besonders interessant: Die Stelle eines bronzezeitlichen Gräberfeldes wird in der späten Latènezeit zum Ort einer Kultstätte auserkoren (S. 184); im ersten nachchristlichen Jahrhundert entsteht ein »bois sacré artificiel« als Residenz der Gottheit (S. 191 f.); neben dem Umgangstempel und der Portikus entwickelt sich bis zu seiner Aufgabe im dritten Jahrhundert ein »romanisierter« Kultkomplex mit Theater und Thermen (S. 213). Obwohl eine explizite epigraphische Dokumentation fehlt, wird auch in Blicquy unter Anlehnung an andere große Heiligtümer eine Kontrolle und Finanzierung durch die Civitas vermutet (S. 215). Die Idee, den auf der Bilingue von Vercelli erwähnten »campus« für »deis et hominibus« mit dem Theater von Blicquy »à l'extérieur de l'enceinte culturelle« zu assoziieren (S. 211), erscheint wenig nachvollziehbar, da die Vercelli-Inschrift ja die Grenzen einer Kultstätte im keltischen Sinne definiert.

Obwohl die Quellenlage für La Motte du Ciar äußerst problematisch ist, wird es als bedeutendes Beispiel für die Rolle suburbaner Heiligtümer in Gallien gewertet. Nach Ansicht des Autors gibt es keinen Umbruch zwischen vorrömischer und römischer Epoche, da die religiösen Praktiken in diesem monumentalen Heiligtum verschmelzen, als Indiz für die Integration der Civitas der Senonen in die römische Welt (S. 176). Die vermutete Trias der senonischen »dieux poliades« – Mars, Vulcan und Vesta – wird als Einverleibung indigener Götter in die munizipalen Strukturen durch die Adoption römischer Theonyme interpretiert (S. 173–176).

Bezüglich des ländlichen Heiligtums Bois l'Abbé soll die Erwähnung der kaiserlichen »numines« und des »pagus« der Catoslovi auf der ins zweite bis dritte Jahrhundert datierten Weihinschrift eines Sacerdos Romae

et Augusti, der ein nahe dem Kultort gelegenes Theater stiftet, zeigen, dass dies nicht die Kultstätte eines Pagus war, sondern von der gesamten Civitas kontrolliert wurde: »la cité, un tout qui fusionne ses composants« (S. 154; 443).

Der dritte Abschnitt widmet sich den Dedikanten und Devotionalien, darunter eine systematische Analyse der Stifter, die auf den neunundsechzig Silberobjekten aus dem Heiligtum des Merkur Can(etonensis) von Berthouville genannt werden [Elisabeth Deniaux, S. 271–295]; die Erwähnung der Stips auf den Artefakten wird als wichtiges Indiz für einen öffentlichen Kult der Civitas der Lexovii gewertet (S. 294). Véronique Rey-Vodoz (S. 219–238) bietet einen nützlichen Überblick über die Evolution der Opfer- und Votivgaben und über die Offenheit, mit der neue Kultformen in Gallien angenommen wurden, wie etwa anatomische Exvoten und Keramik (für Miniaturvotivobjekte [S. 231] siehe jetzt Ph. Kiernan in: *Rez. / A. C. King* (Hrsg.), *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West*, *Journal Roman Arch.*, Suppl. 67 [Portsmouth 2007] 153–175). Inwieweit uns die römischen Arvalakten aber helfen können, die Situation in Gallien zu verstehen (S. 224), ist fraglich; Rey-Vodoz vermutet, dass das Votum in der Antike sowohl für Griechen, Römer und Gallier üblich war (auch für J.-L. Brunaux, *Les religions gauloises* [Paris 2000] 146 f., ist das Votum typisch keltisch; für Scheid ist es dagegen ein Zeichen der Romanisation: S. 312; 445). Die Lex aedis Fugensis aus Zentralitalien (S. 236 f.), nach der Opfergaben wiederverwendet werden können, etwa durch Verkauf, wird als Hinweis für den Einfluss römischer Sakralrechte auf indigene Mentalitäten gesehen, da laut Caesar und Strabo solche Objekte in Gallien nicht entweiht werden durften. Hier wie an anderen Stellen in diesem Band wird der römische Einfluss besonders herausgestellt; in diesem Zusammenhang erscheint es dem Rezensenten deshalb notwendig, auf die archäologisch greifbare Entwicklung indigener Kultpraktiken bereits seit dem dritten Jahrhundert v. Chr. hinzuweisen, die eine solche Eigendynamik entwickelte, dass der Einfluss römischer Strukturen auf diesen Prozess nicht überbewertet werden sollte.

Insofern ist es für das Studium der Provinzialreligionen eine wichtige Erkenntnis, dass der Kaiserkult kaum belegt ist, selbst in den vom Militär dominierten Regionen. Nicht einmal ein Prozent des epigraphischen Befundes in der Germania Superior (S. 386) und praktisch keine Inschrift aus Köln (S. 304) sind dafür namhaft zu machen. Für Scheid ist der Kaiserkult »une partie très particulière du culte public, dont il convient de ne pas exagérer l'importance« (S. 304).

In Scheids Analyse zu Niedergermanien (S. 297–346) zeigt sich auch, dass der Status einer Gemeinde (Kolonie, Munizipium, peregrine Civitas) keinen Einfluss auf das lokale Pantheon hat; auch die Dedikanten – ob Peregrine oder römische Bürger – verehren dieselben Götter (S. 314). Für Scheid gibt es keine »religion à deux vitesses« und keinen Unterschied zwischen rö-

misch und indigen: Jede Provinz, Civitas und Familie konstruiert ihr eigenes Pantheon, das auf den lokalen Kontext zugeschnitten ist und ursprünglich vorhandene Kulte integriert, etwa den Matronenkult (S. 314). Der keltische Kalender im Fall von Villards (s. o.) zeigt für Scheid beispielsweise die doppelte Identität der Sequaner, die gallische und die römische (S. 443).

Aspekte von Synkretismus und *Interpretatio romana* beziehungsweise *Interpretatio indigena* werden nur beiläufig behandelt. Gerade der ostgallisch-obergermanische Raum bietet jedoch viele religiöse Synkretismen, doch in Raepsaet-Charliers Analyse der »géographie sacrée« Obergermaniens (S. 347–435) werden lediglich Inschriften und keine bildlichen Darstellungen berücksichtigt. Über siebenhundert Inschriften (davon ein Fünftel fragmentarisch oder unleserlich und mehr als neun Zehntel aus der Zeit 150–250 n. Chr. [S. 351]) sind jedoch kaum repräsentativ für eine differenzierte statistische Analyse für insgesamt neunzehn Civitates. (Trotz der Sonderrolle von Mainz ist die Annahme einer fiktiven Civitas der Aresaces, die bis nach Koblenz reichen soll, nicht gerechtfertigt [S. 347], siehe RGA² XXXIII [2006] 237–247 s. v. Wangionen [Rez.]). Dass die Panthea und Bevölkerungsstrukturen der obergermanischen Civitates jeweils ein eigenes Profil entwickeln (S. 395–397), ist wohl nicht überraschend, aber die grobe Dreiteilung der Analyse in rechtsrheinisch, linksrheinisch und »gallorömisch« – letzteres für die südlichen Civitates der Helvetier, Lingonen und andere – ist wohl wenig hilfreich, genauso wenig wie gewisse ethnische Etiketten, etwa »germanisch«.

Die rein epigraphische Analyse hat viele Nachteile, wie im Fall des Jupiter. Dass dieser als »dieu municipal par excellence« für Gallien beschrieben wird (S. 358), überrascht. Vorwiegend Merkur und Mars sind ja als Gott des »touta« (populus) in Gallien belegt und selbst in Griechenland war Zeus meist kein Polisgott (vgl. Linke, Zeus als Gott der Ordnung. In: Klaus Freitag / Peter Funke / Matthias Haake, Kult – Politik – Ethnos. Überregionale Heiligtümer im Spannungsfeld von Kult und Politik. Historische Einzelschriften 198 (Stuttgart 2006). Für die Autorin hat Merkur dagegen »des liens non explicités« mit der Civitas (S. 359). Doch der Charakter des ostgallisch-obergermanischen Jupiters lässt viele Besonderheiten erkennen, wie etwa die Verehrung von Jupiter und Juno Regina als vermutlich aus der keltischen Religion stammendes Götterpaar und nicht als kapitolinische Trias zusammen mit Minerva. (Obwohl sie nur zweimal als Trias in Obergermanien vorkommt, ist die kapitolinische Trias übrigens für die Autorin »quasiment omniprésente« [S. 396].) Die weitverbreiteten Jupitergigantenreiter, die uns die Komplexität des lokalen Gottes näherbringen, werden von der Autorin nur in einem Nebensatz erwähnt, da sie sich meist »dehors des sanctuaires« und im privaten Kontext finden würden und somit nicht Teil des öffentlichen Kultes seien (S. 387). Eine derartige Schlussfolgerung erscheint aber fraglich, wenn man die Ansammlung von Jupitergigantensäulen in zentralen Kultstätten berücksichtigt,

beispielsweise auf dem Forum am heutigen Domhügel in Worms (Borbetomagus) und den vangionischen Vici wie Alzey. Aspekte, die das Argument einer Polisreligion sogar unterstützen würden, wären auch der Kult von Merkur und Rosmerta, wenn die Autorin die in Obergermanien weitverbreiteten Skulpturen für dieses Götterpaar berücksichtigen würde, sowie Mars Loucetius und Nemetona als »divinités poliades« der Vangionen, da fast alle uns bekannten Weihinschriften aus dem geographischen Umfeld von Borbetomagos stammen (vgl. RGA² a. a. O.).

In seinem abschließenden Fazit des Bandes (S. 439–448) kommt Scheid unter anderem zu dem Schluss, dass die Beiträge »la romanité institutionelle et culturelle« der Civitates nördlich der Alpen zeigen würden. Das religiöse Leben in Gallien und Germanien würde sehr den Modalitäten im römischen Italien ähneln, so dass sich die Kultpraktiken nur durch die Namen der Dedikanten und bestimmter Gottheiten von denen im übrigen römischen Reich unterscheiden würden (S. 448).

So viel vermeintliche Eindeutigkeit reizt aber auch zum Widerspruch. Es ist bedauerlich, dass der Band mit einer Konfrontation beginnt, nämlich der bereits im Vorwort erklärten kategorischen Ablehnung und Ausblendung jener angelsächsischer Arbeiten (S. vi–vii), in denen versucht wird, die Komplexität der Romanisierungs- und Akkulturationsprozesse differenzierter zu erfassen und religiöse und kultische Aspekte in ihrer Vielschichtigkeit nachzuvollziehen. Während die Herausgeber die Romanisation als einen »unbestreitbaren Prozess« sehen (S. vi), wird etwa Greg Woolfs Kritik an der Polisreligion pauschal in Gillots Methodenkapitel zurückgewiesen (S. 7). Aus diesem Misstrauen gegenüber »les théories toutes faites« möchte dieser Band laut Scheid eine empirische und komparativistische Arbeit entgegensetzen (S. 440). Aber stattdessen werden andere Modelle und Theorien fast unreflektiert angewandt: Das Konzept einer Polisreligion nach griechischem Vorbild erscheint nicht nur als Arbeitshypothese, sondern als Axiom. Ungeprüft wird vorausgesetzt, dass griechische Heiligtümer als Modell für unser Verständnis der gallorömischen Sakralbezirke dienen können (S. vii; 8; 24 f.; 440). Bei eingehender Betrachtung wird hingegen erkennbar, dass sich die Sakrallandschaften der westlichen Civitates voneinander sehr unterschiedlich entwickelt haben: Die Kulte in Nîmes (Nemausus) konzentrieren sich beispielsweise sehr auf die Stadt und ihr Augusteum im Gegensatz zu dem fast unüberschaubaren Netz an ländlichen Kultstätten im nahe gelegenen Aquae Sextiae. Beide haben übrigens den Status einer Kolonie. Ursachen dürften sowohl in den sozio-religiösen Strukturen der späten Eisenzeit als auch in den unterschiedlichen Strategien zu finden sein, welche lokale Eliten im Rahmen der sich verändernden kulturellen und politischen Parameter entwickelt haben. Darin wären aber entsprechend längerfristige Prozesse zu sehen, während einige Autoren der vorliegenden Beiträge anzunehmen scheinen, dass Bevölkerungen gera-

dezu ihre »neue religiöse Landschaft«, gemäß der *Lex coloniae Genetivae*, an einem bestimmten Stichtag einfach »kreieren« (S. 444), was zudem einen unrealistischen Konsens innerhalb der lokalen Eliten in den westlichen *Civitates* voraussetzen würde. Auch die meisten im vorliegenden Band vorgestellten Heiligtümer besitzen vorrömische Anfänge und schon in vorrömischer Zeit gab es – auch ohne die Institution der *Civitas* – Unterschiede zwischen privaten und öffentlichen, häuslichen und kollektiven Kulturen.

Viele der Autoren sind sich der Unzulänglichkeit der Quellenlage für öffentliche Kulte durchaus bewusst, umso bedauerlich ist die Tatsache, dass alternative Erklärungsmodelle oft ausgeklammert werden. Scheid räumt immerhin ein, dass er trotz des relativ guten epigraphischen Befundes für Köln (*Colonia Claudia Ara Agrippinensium*) keine konkrete Aussage zum »panthéon public« machen kann (S. 304 f.). Für Befunde, die dem Denkmodell der Polisreligion widersprechen, finden sich Erklärungen. So wird zum Beispiel im Fall der Senonen deutlich, dass Mars primär in der Stadt und Merkur auf dem Land verehrt wird. Doch wird dies als unbedeutend verworfen, da Merkur – so wie Mars – auf einen »*dieu celtique souverain et guerrier*« zurückgehen würde, man somit die »*même fonctions que les divinités poliades*« erkennen dürfe und sich die Bevölkerung »*autour de valeurs communes*« versammelt haben könne (S. 175).

Die Rolle der *Civitas* wird oft überbewertet und andere Strukturen vernachlässigt. In diesem Zusammenhang sind die »Clans« interessant, die John Scheid in den Mittelpunkt des niedergermanischen Matronenkultes stellt (S. 297–346). Ebenso geht Ton Derks in seiner sehr überzeugenden Neuinterpretation des Lenus-Mars-Kultes in Trier (S. 239–270) auf Initiationsriten ein, in denen Familien das Erwachsenwerden ihrer Kinder zelebrieren. Diese »*rites de passage*« sind für Derks keine Kreation *ex nihilo* nach der römischen Eroberung, sondern basieren auf vorrömischen Vorstellungen (S. 265), die in Trier eine römische Form annahmen. Derks argumentiert aber überzeugend, dass diese Riten und Ausdrucksformen je nach Region, Gottheiten und persönlichem Status variieren können (S. 265). In seinem Fazit interpretiert Scheid das Lenus-Mars-Heiligtum als Indiz dafür, dass germanische und gallische Heiligtümer demselben »*modèle formel*« gehorchen und sich nicht von den übrigen Heiligtümern des römischen Reiches unterscheiden würden (S. 442).

Es ist unbestritten, dass durch Urbanisierung und Integration gallischer Volksgruppen in übergeordnete soziopolitische Strukturen der Kaiserzeit die Rolle indigener Kulte neu definiert werden musste. Doch sollte man kritisch hinterfragen, inwieweit Munizipalstrukturen alleine dafür verantwortlich sind. Wären dann nicht vergleichbare Prozesse bereits in den latinischen Kolonien und den Munizipien der voraugusteischen Epoche, etwa in der *Gallia Cisalpina* oder *Narbonensis*, zu erwarten? Ist die Monumentalität eines Heiligtums wirklich ein Indiz für einen öffentlichen Kult (S. 215;

294)? Der Ausbau von Kultstätten, ebenso wie Skulpturen und lateinische Inschriften, erscheint vor allem als ein kulturelles Phänomen. Würden beispielsweise Quellheiligtümer, wie Villards und Bath (S. 121–134), nur deshalb monumentalisiert, weil sie dem Zusammenhalt einer *Civitas* dienten? Oder spiegelt ihre Popularität in der Kaiserzeit nicht auch Erkenntnisse über die medizinische Heilwirkung des Wassers wider? Die Architektur einer Kultstätte drückt zudem das Selbstverständnis einzelner Mäzene aus, und bestimmte soziale Gruppen innerhalb einer *Civitas* (*gentes, socii*, ethnische Gruppen) versuchten durch den Ausbau von Kultstätten, denen sie sich zugehörig fühlen, ihre gesellschaftliche Position und Identität zu demonstrieren, wie etwa die *Socii* von Apt und ihr Merkurheiligtum in Villars (Vaucluse). Und finanziell wäre selbst ein einzelner Grundbesitzer, der sich eine prachtvolle Villa leisten kann, eher als eine *Civitas* in der Lage gewesen, ein Heiligtum zu errichten.

Das in diesem Band herausgestellte Modell der Polisreligion sorgt unter anderem dafür, dass lokale Unterschiede zwischen den *Civitates* in den Hintergrund gedrängt werden; dieses einseitige Interpretationsschema lässt zu wenig Spielraum für die Einbeziehung von Widersprüchen und abweichenden religiösen Kulturpraktiken. Die anzunehmende Vielfalt lokaler religiöser Vorstellungen wird ausgeblendet, ebenso wie der individuelle Charakter der Kulte. Funktion, Mythologie und Evolution lokaler Götter, wie im Fall des vielschichtigen Jupitergigantenreiters, finden in den vorliegenden Untersuchungen nur wenig Berücksichtigung. Außerdem scheint es fraglich, inwieweit eine kaiserzeitliche *Civitas* beziehungsweise Polis tatsächlich Kontrolle über die auf ihrem Territorium ausgeübten Kulte besessen hat: Mysterienkulte und Christentum wären Beispiele für religiöse Entwicklungen jenseits der Einflussosphäre der Polis.

Den Autoren und Herausgebern verdanken wir einen umfangreichen und grundlegenden Überblick über wichtige epigraphische und archäologische Materialgrundlagen zur Religion im römischen Westen; die zum Teil zum Widerspruch herausfordernden Schlussfolgerungen einiger Autoren bieten darüber hinaus Anregung zu vielfältiger Diskussion.

Osnabrück

Ralph Häußler