

Christoph Auffahrt (Herausgeber), **Religion auf dem Lande. Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft**. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, Band 28. Verlag Franz Steiner, Stuttgart 2009. 272 Seiten mit 65 Schwarzweißabbildungen.

Im Zentrum dieses Sammelbandes – das Ergebnis eines Workshops im Schwerpunktprogramm der Deutschen Forschungsgemeinschaft »Römische Reichsreligion und Provinzialreligion« (24.–26. November 2005) – stehen die Kulte und Sakrallandschaften im ländlichen Raum, insbesondere die Veränderungen unter römischer Herrschaft. Insgesamt finden wir hier zehn Beiträge, die sich in einer primär geographischen Reihenfolge mit den Kulturen in verschiedenen Regionen des Römischen Reiches auseinandersetzen.

Die Einleitung (S. 7–26) des Herausgebers versucht einen Überblick über den Forschungsstand und über neue Sichtweisen auf das Römische Reich und die Religion in den Provinzen zu bieten, unter Einbeziehung auch post-kolonialer Perspektiven. Christoph Auffahrts Einleitung ist, wie auch sein eigener Beitrag (siehe un-

ten), geprägt von einer vielfältigen Aneinanderreihung von Ideen und Statements mit durchnummerierten Absätzen, die sich aber nur bedingt zu einer Argumentationskette zusammenfügen (zwischendurch einige unvollständige Sätze, wie S. 10 oben). Begriffe wie »Romanisierung« werden zu unreflektiert benutzt (siehe auch S. 20 für die »Modernisierung durch die Römer«, die »zu einer Vereinheitlichung der religiösen Kommunikation« führe). Bedauerlich ist auch, dass grundlegende Beiträge zu kulturellen und religiösen Transformationsprozessen, wie Jane Websters Artikel »Creolizing the Roman Provinces« (*American Journal Arch.* 105, 2001, 209–225) oder Claude Levi-Strauss' Konzept der »Bricolage« kaum Berücksichtigung finden, obwohl sie uns helfen können, die religiösen Prozesse und die »Hybridisierungen« von Kulturen in den Regionen unter römischer Herrschaft besser zu verstehen. Begriffe wie »Synkretismus« werden von Auffahrt explizit abgelehnt, dafür hat die Definition seines Terminus »Patch-work-Kulte« (S. 11) viele Parallelen mit »Bricolage« und »Creolization«, also mit Prozessen, durch welche etwas Neues entstand, das weder römisch noch indigen war. Deutlich wird der Fokus auf Konzepte wie »Zentrum und Peripherie« und damit auf Stadt-Land-Beziehungen gerichtet, sowohl in der Einleitung als auch in vielen Beiträgen, wobei kontextuelle Analysen von Kulturen auf dem Land im Rahmen ländlicher Sozialstrukturen oft in den Hintergrund treten.

Der erste Beitrag von Günther Schörner (S. 27–40) untersucht mehrere Saturnheiligtümer im ländlichen Nordafrika, die von der Stadt »unabhängig« waren, also keine periurbanen oder extraurbanen Heiligtümer darstellten, die vom Ordo finanziert und kontrolliert wurden. Es zeigt sich, dass die Unterschiede zwischen Stadt und Land minimal sind, vor allem in Bezug auf die architektonische Ausgestaltung (S. 31), die Vorstellung von Saturn als Fruchtbarkeitsgott, den epigraphischen Befund und unter chronologischem Aspekt, wobei Tempelbauten auf dem Land etwas später zu datieren sind als jene in der Stadt. Dies liegt vor allem daran, dass wir es mit derselben Gruppe von Protagonisten zu tun haben, also romanisierte Villenbesitzer, die sowohl auf dem Land als auch in der Stadt agierten und vom wirtschaftlichen Prosperieren in Nordafrika während des zweiten bis dritten nachchristlichen Jahrhunderts profitierten (S. 35 f.).

Es folgt der Beitrag von Krešimir Matijević zu Kulturen in Mayen und Kottenheim, der, begleitet von einem vierseitigen Fußnotenapparat (S. 48–51), sich vor allem um die kulturellen und religiösen Unterschiede an dieser Siedlungs- und Provinzgrenze zwischen Treverern und Ubiern auseinandersetzt (S. 41–72). Der folgende Beitrag von Werner Eck und Dirk Kofmann beschäftigt sich mit dem niedergermanischen Matronenkult (S. 73–102). Für die Autoren wird dieser als »einheimischer Kult mit einer in vorrömischer Zeit verwurzelten Kulturtradition« interpretiert, doch ist die Vorstellung von eventuellen vorrömischen Kulturprakti-

ken der Ubiere (S. 90) kritisch zu hinterfragen. Eine Liste von Weihinschriften aus Köln und Bonn spiegelt nicht unbedingt Kulte im ländlichen Raum wider. Während es in Bonn ein zentrales Heiligtum gab (S. 83), lässt die Fundstreuung in Köln eine Vielzahl von Kultstätten vermuten (S. 80). Vergleichbar mit Saturn in Nordafrika erkennt man auch hier wiederum keine signifikanten Unterschiede in der Kulturpraxis zwischen dem »Zentrum« und dem »Umland« (S. 91). Inwieweit die »Sitte, Altäre als Votive zu weihen«, wirklich »zweifellos von den Römern übernommen wurde« (S. 84), ist für einen Ort wie Köln gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts fraglich, da dort die unterschiedlichsten »Ethnien« präsent waren, die ihre religiösen Erfahrungen mitbrachten: Für die Erfassung von Prozessen des kulturellen Austausches scheinen bisweilen komplexere Interpretationsmodelle hilfreich. Unter anderem sollte man auch die Muttergottheiten aus anderen Provinzen berücksichtigen, statt sie vorschnell als vorrömisch beziehungsweise ubisch zu betrachten.

In Alfred Schäfers Beitrag über die ländlichen Heiligtümer Dakiens (S. 103–132) geht es um verschiedene Ausprägungen ruraler Sakralbezirke (S. 104), die hier vor allem auf unterschiedliche infrastrukturelle Gegebenheiten zurückgeführt werden, welche die Handlungen der religiösen Akteure beeinflussen können (S. 104). So wird beispielsweise auf Heiligtümer in Höhenlagen beziehungsweise im Kontext von Bergwerken eingegangen. Interessant ist das Konzept der »persönlichen Krisenreligion«, gerade von Minenarbeitern (S. 104; 128), das zu weiterer Diskussion anregt. Es ergibt sich unter anderem die Frage, warum mit einer »Krisenreligion« in erster Linie »persönlichen« Göttern gewidmete, individuelle Altäre in Zusammenhang stehen, und demnach die Suche der Individuen nach einem Schutz in der Gemeinschaft, in einem kollektiven Kult nachrangig wäre. Differenzierter zu sehen ist meines Erachtens die Vorstellung, dass Städte wie Apulum »als Diffusionszentren der Götterverehrung« agierten und somit »eine wichtige Funktion für die Romanisation des Umlandes« darstellten (S. 117; 128). Der kulturelle Austausch war vielschichtiger und komplexer: Beispielsweise ist die Auflistung der belegten Gottheiten im Sakralbezirk »Häbad« (S. 113) wohl kaum als zufällig oder gar als Indiz für »Diffusionsprozesse« in Apulum und anderen dakischen Städten aufzufassen; ähnliche Göttervergesellschaftungen finden wir auch in anderen Regionen, zum Beispiel Gallien, doch werden diese Parallelen hier nicht berücksichtigt. Für Schäfer ist »der individuelle Zugang [...] offenbar [...] entscheidend gewesen«, um die Massierung von Altären in Heiligtümern zu erklären, denn »der religiöse Akteur konnte den Adressaten seiner Opfergabe frei bestimmen«, was uns zum wichtigen Thema der religiösen Individualisierung in der römischen Kaiserzeit führt. Zum Nachdenken regt auch die folgende Aussage an: »Die Kulturtraditionen, die auf eine bodenständige Bevölkerung

zurückgehen, kommen nicht zum Ausdruck« (S. 128). (Zu den Kulturen in Dakien und den Minenbezirken, wie »kastellum« Anisi, s. jetzt auch M. L. Dészpa, *Peripherie Denken* [Stuttgart 2012], s. die Besprechung in diesem Buch).

Gian Franco Chiai widmet sich in seiner systematischen Studie der Ortsgebundenheit des Religiösen am Beispiel Phrygiens (S. 133–160), wo fast jedes Dorf seine eigene Schutzgottheit hatte (S. 138). Er analysiert wichtige Unterscheidungskriterien, die dazu beitragen sollten, individuelle Merkmale einzelner Kulte herauszustellen, wie zum Beispiel lokale Feste, Traditionen und Tempelchroniken, mit denen ein Gott an einen Ort gebunden war (S. 135). Dazu gehören auch Epitheta, beispielsweise deonomastische Epitheta und Beinamen wie »Epiphanes«, die ausdrücken sollten, dass eine Gottheit in loco anwesend war (S. 140 f.). Im »Konkurrenzkampf« zwischen verschiedenen Kultstätten galt es, das Wirken eines lokalen Gottes und die überregionale Rolle eines Heiligtums herauszustellen (S. 142 f.). Die Interessen primär bäuerlicher Bevölkerung beispielsweise an der Fruchtbarkeit der Äcker werden in den Kulturen des ländlichen Raumes ebenso erkennbar wie die zentrale Rolle, die die Familie im spirituellen Leben auf dem Land einnahm (S. 149).

Die folgenden Arbeiten beschäftigen sich mit verschiedenen Regionen Griechenlands. Ioanna Margarita Felten untersucht die sakralen Landschaften des Peloponnes »zwischen Permanenz und Wandel« (S. 161–176). Ein wichtiger Fokus soll auf der »Raumsoziologie«, der Art, wie Menschen den Raum definieren, und auf den Beziehungen von Siedlungen und Kult liegen (S. 163), doch ist auffallend, dass die individuellen social agents, die Protagonisten, die ländliche Kulte finanzierten beziehungsweise daran partizipierten, hier kaum Berücksichtigung finden. Der Niedergang von Heiligtümern wird vor allem durch die neue dezentrale Siedlungsstruktur, die sich in römischer Zeit entwickelte, und nicht durch Bevölkerungsrückgang erklärt (S. 166). Doch sehen wir in anderen Provinzen, dass auch dezentrale Siedlungen identitätsstiftende Kultzentren haben, die unter Umständen jedoch archäologisch weniger gut nachweisbar sind. Möglicherweise ließe sich die geringere Befundlage für Heiligtümer in der römischen Epoche auf der Peloponnes auch mit derartigen Phänomenen erklären. Die Autorin arbeitet topographische Faktoren als Ursache für das Überleben von Heiligtümern heraus (Nähe zu einer Siedlung, Lage auf einem Berggipfel, an einer Hauptstraße oder in einer anderen exponierten Position), weil so das Kennzeichnen des eigenen Territoriums ermöglicht werde (S. 170); so werden Grenzheiligtümer als raumbildend beschrieben, da sie das regionale Bewusstsein institutionalisierten (S. 171). Andere (religiöse) Gründe, die einen Platz zum sakralen Ort machen, werden nicht behandelt.

Auch Lorenz Bauer untersucht Griechenland und fragt sich, ob Attika »von allen Göttern verlassen« war (S. 177–190). Als eine Revision von Sue Alcocks bahn-

brechender Arbeit von 1993 (*Graecia Capta. The Landscapes of Roman Greece* [Cambridge], siehe S. 177 f.) wird argumentiert, dass kleine Heiligtümer wegen des grundlegenden Wandels der soziopolitischen Strukturen aufgegeben wurden (S. 179): Da die Deme an Bedeutung verloren, gab es auch immer weniger ländliche Kultstätten (wobei sich die Frage stellt, inwieweit es hier vor allem um die Ausstattung und Monumentalisierung von Kultstätten geht, also die archäologische Sichtbarkeit). Der Autor untersucht die unterschiedlichen »catchment areas« von Heiligtümern: So hätten Heiligtümer auf Gipfeln überregionale Bedeutung, solche auf Hügelkuppen seien dagegen auf die umliegende Ebene ausgerichtet und daher auf die lokale ländliche Bevölkerung. Grottenheiligtümer, insbesondere die Panhöhlen, seien »eine der wenigen Gelegenheiten, wo die ländliche und die städtische Bevölkerung Attikas einander unmittelbar begegneten« (S. 182).

Christoph Auffahrt diskutiert den Synoikismus und die Desakralisierung des Landes, insbesondere am Beispiel von Patras und Nikopolis (S. 191–220). Die »sacral landscape« wird nun als »mental map« verstanden, als Topographie der Erinnerungsorte mit dem sozialen Gedächtnis einer Polis (S. 193). Im Fall von Kassope wird gezeigt, wie der Synoikismus »mit Konsequenz und Gewalt durchgeführt« wurde (S. 204), zum Beispiel durch die Umsiedlung von Tempeln und Kulturen und mit der Zerstörung von Statuen, wodurch aufgegebenen Städte als »historische Orte ausgelöscht werden« (S. 204). Interessant ist beispielsweise im Fall des Synoikismus von Nikopolis, wie eine vorhandene religiöse Tradition »römisch-imperial durchbrochen und gleichzeitig als griechische Kontinuität drapiert« wurde (S. 201). So habe die Zwangsumsiedlung nach Patras mehrere »Ebenen« von Zentralisation (S. 207) demonstriert, die eine neue Identität schufen, aus römisch-augusteischen Zeichen kombiniert mit der Bewahrung griechischer Identität (Patras' »Altstadt«), während die Rolle des Demeterheiligtums noch erhöht wird, indem die Göttin an Demeter Eleusis angeglichen und so zu einer lokalen Variante des »Mystenverbundes der Reichsreligion« wurde (S. 207). Durch die Zentralisation hat die »plurale und differenzierte Landschaft« an Bedeutung verloren zugunsten eines neuen Zentrums, Patras. Die Kulte wurden zudem entpolitisiert, da sie nicht mehr die Identität der Polis widerspiegeln, sondern nur noch Teil der städtischen Sakraltopographie darstellen. Trotz allem sah noch Pausanias in der »römisch-griechischen« Götterverehrung von Patras »uralte Kulte« (S. 207).

Die neue Fokussierung der Sakrallandschaft auf die urbanen Zentren wird als »Vereinheitlichung« der Religion beschrieben, während gleichzeitig eine teilweise »bewusste« Zerstörung der identitätsbildenden Partizipation an nichturbanen Heiligtümern postuliert wird (S. 211). Wir sollten aber nicht vergessen, dass es gleichzeitig in anderen Provinzen auch gegenteilige Entwicklungen gab (siehe R. Häußler, *Pouvoir et reli-*

gion dans un paysage ›gallo-romain‹. In: Romanisation et épigraphie [Montagnac 2008] 155–248). Es ist dementsprechend überraschend, dass der Autor annimmt, dass ländliche Heiligtümer »wenig Anhalt für [die] prestigösen Ausgaben« der Elite geboten hätten (S. 211), obwohl wir das in anderen Provinzen besonders deutlich erkennen können (vgl. M. Dondin-Payre / M. T. Raepsaet-Charlier [Hrsg.], Sanctuaire, pratiques culturelles et territoires dans l'Occident romain [Brüssel 2006], s. Rez. Bonner Jahrb. 206, 2006, 381–384). Der vom Autor unterstellte »enorme Einsatz von Gewalt, dann Herrschaft«, mit der die Römer Synoikismos und Kolonisation durchführten (S. 212), liegt vielleicht auch in den ausgewählten Beispielen begründet, die vielleicht eher Sonderfälle waren.

Begriffe wie »Romanisierungsgewinner« und »Eingeborene«, aber auch Statements wie »Das Imperium [...] zwingt [...] auf« (S. 191 f.) oder »ebenso würde Caesar durch Veteranenansiedlung romanisieren« (S. 206) widersprechen im Übrigen einer weitgehend akzeptierten Auffassung, die schon vor über einhundert Jahren von Francis Haverfield vertreten wurde und von einem freiwilligen Prozess der »Romanisierung« ausgeht. Ethnozentrisch erscheinen Aussagen, dass die westlichen Provinzen durch die »Romanisierung« einen »Entwicklungssprung« gemacht hätten, während den östlichen Provinzen ihre »reiche eigene kulturelle Geschichte« zugesprochen wird (S. 192).

In ihrer Analyse der »Heil-Kultstätten« in der Provinz Achaia (S. 221–246) bietet Annette Hupfloher ein positives, differenziertes und vielschichtiges Bild der verschiedenen Kulte und Kultstätten in der Sakralandschaft (S. 221). Es sei ihr Ziel, die Aktionsweisen der Menschen und die Perspektive der Akteure herauszuarbeiten, was unter anderem zu den religiösen Optionen führt, die der Einzelne zur Verfügung hatte (S. 221), beispielsweise das breite Spektrum der Heilgottheiten in Achaia und regionale Besonderheiten. Doch die Akteure kommen in diesem Beitrag eindeutig zu kurz, da Pausanias als Hauptquelle alles dominiert (S. 222–246). Pausanias belegt die Diversität der Heilkulte beispielsweise durch die von ihm überlieferte große Zahl der Epitheta für Asklepios (S. 227) und andere Heilgötter sowie – vor allem auf dem westlichen Peloponnes – für Nymphen (d. h. Wassertherapie) (S. 228 f.). Pausanias, der versuche, lokale Besonderheiten durch seine Erfahrung zu deuten, müsse man laut Hupfloher gleich zweimal hintereinander »gegen den Strich lesen« (S. 224; 226). Asklepiosheiligtümer seien – entgegen älterer Forschungsmeinung – nicht auf bestimmte Leiden spezialisiert gewesen (S. 229 f.), kleinere Heiligtümer jedoch schon, zum Beispiel auf kleine Kinder (was allerdings archäologisch nicht belegbar ist!) (S. 230) oder auf bestimmte Krankheiten, wie Hauterkrankungen und Tollwut. Allerdings kann zum Beispiel die Interpretation des Pausaniaszitates auf Seite 233: »Wer in der Quelle badet, erlangt Heilung von Erschöpfung und allerlei Schmerzen« (Paus. 6, 22, 7) wohl kaum als Beleg für Spezialisierung interpretiert

werden, sondern spiegelt die therapeutische Rolle von Wasser in der römischen Kaiserzeit wider. Für regionale Besonderheiten, zum Beispiel im Westen und Süden des Peloponnes, werden im Übrigen keine Erklärungsmodelle, sondern lediglich eine deskriptive »Verteilung und Dichte von Heil-Kultstätten« anhand von Pausanias angeführt (S. 236), worauf eine kurze Typologie von Heiligtümern als »Zusammenfassung« folgt (S. 241).

Im letzten Beitrag des Bandes behandelt Jörg Rüpke (S. 247–261) den »Wald- und Feldkult«, dessen Konzeptionalisierung und rituelle Gestaltung beschrieben wird, also beispielsweise Flächen, die durch Consecratio rituell abgegrenzt werden, beziehungsweise Haine, in denen man die Präsenz der Götter sah (S. 252). Waldgottheiten selbst, wie Baumnymphen, werden nur beiläufig behandelt und als kultisch nicht relevant eingestuft (S. 255), obwohl es durchaus zahllose Weihungen an »Baumgottheiten« gibt (für Gallien s. z. B. P. De Bernardo Stempel, Einheimische keltische und keltisierte Gottheiten der Narbonensis im Vergleich. In: M. Hainzmann [Hrsg.], Auf den Spuren keltischer Götterverehrung [Wien 2007] 67–80). Für die über eintausend Weihungen an Silvanus als »Waldgott« wird lediglich Peter F. Dorsey zitiert, und die enormen regionalen Unterschiede in der Funktion von Silvanus werden nicht eingehender behandelt. Da antike polytheistische Religion als »städtische Religion« verstanden wird (S. 247), werden für die ländliche Bevölkerung wichtige Aspekte, wie Fruchtbarkeit von Pflanzen und Tieren, fast völlig außer Acht gelassen (nur kurze Erwähnung der Ambarvalia, S. 251). Im weitesten Sinne des Themas »Religion (die) auf dem Land (stattfindet)« sind sicherlich auch die behandelten Lustrationen, die Reinigungsrituale, von Interesse (S. 250).

Es ist bedauerlich, dass die Redaktionsarbeit dieses Bandes einiges zu wünschen übrig lässt: Das betrifft vor allem Fehler in den griechischen Zitaten (v. a. falsche Akzente), einige völlig unverständliche Sätze (zum Beispiel S. 18) sowie eine große Zahl an Tipp- und Grammatikfehlern, wie »Pradigmas« statt »Paradigmas« (S. 247), »etwas« statt »etwa« (S. 195); die weibliche Rostri (S. 199), falsch gesetzte Apostrophe [z. B. »Antoninus' Liberalis mythologisches Handbuch«, S. 200] und vieles andere mehr.

Alles in allem bietet dieser Band eine wichtige Sammlung von Beiträgen für das Studium von Kulturen und Sakralandschaften im Römischen Reich, wobei es mehr um die Präsenz von Kultstätten geht als um die gesellschaftliche und religiöse Bedeutung von Heiligtümern und Gottheiten. Vor allem sehen wir, wie unterschiedlich sich die Kulte in den verschiedenen Regionen entwickelten: In vielen Beiträgen kommt die Individualisierung der Religion zutage und die Art und Weise, wie »neue« Kulte und Gottheiten aus einer Kombination von römischen und indigenen beziehungsweise griechischen Elementen geschaffen wurden, die der lokale Social agent zur Hand hatte.

Bezeichnend ist, dass selbst ein zeitgenössischer Autor wie Pausanias den römischen »Einfluss« auf die »alt-hergebrachten« Kulte nicht erfassen konnte.

Lampeter

Ralph Häußler