

Mihály Loránd Dészpa, **Peripherie-Denken. Transformation und Adaptation des Gottes Silvanus in den Donauprovinzen (1.–4. Jahrhundert n. Chr.)**. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, Band 35. Verlag Franz Steiner, Stuttgart 2012. X und 312 Seiten, 13 Tafeln mit 35 Abbildungen.

Die Dissertation des Autors (2006, Universität Konstanz) will zeigen, dass der Gott Silvanus in den Donauprovinzen eines der wichtigsten Ergebnisse »der Erzeugung lokaler und regionaler Sinnsysteme durch die Migranten in ihrer neuen Heimat« war (S. 5). Es soll deutlich gemacht werden, wann, wo und warum Silvanus in den Donauprovinzen populär war und auf welche Weise Silvanus »das Soziale und die Welt (mit) gestaltet[e]« (S. 10). Dazu werden die epigraphischen und visuellen Testimonien für Silvanus aus den Donauprovinzen in geographischer Reihenfolge detailliert untersucht (Dakien, Mösien, Pannonien und Dalmatien, die insgesamt rund 95 Prozent des Befundes ausmachen, sowie Noricum und Rätien). Ein besonderer Schwerpunkt liegt bei der onomastischen Analyse der Dedikantennamen, mit denen der Autor Migrationsbewegungen erkennen möchte. Insgesamt gibt es 504 Silvanusinschriften aus den Donauprovinzen mit 371 Namen der Dedikanten (S. 235), die größtenteils aus dem Zeitraum zwischen 100 und 250 n. Chr. stammen (S. 241).

Mit der Arbeit wird versucht, die bisherigen Forschungsmeinungen zu revidieren, die im lokalen Silvanus manchmal einen italischen, meistens jedoch eine »Verschmelzung« von einem römischen und einem indigenen (keltischen, illyrischen) Gott sehen. »Spuren einer Verschmelzung (oder einer interpretatio)« würden laut Autor in den Donauprovinzen völlig fehlen (S. 8). Stattdessen werden bei der Analyse vier grundlegende »Dispositionen« des Silvanus herausgearbeitet, die die Diskussion in diesem Werk bestimmen: Natur (beziehungsweise Wildnis), Kultur, Marginalität und Ordnung (S. 283). Die Dualität von Wildnis und Kultur ist ein immer wiederkehrendes Motiv in der Argumentation des Autors (zum Beispiel S. 20, 72, 240, 259, 266 und 277), wodurch Silvanus gerade für die Provinzen sinnvoll werden würde: Silvanus wird als eine »Ordnung schaffende Gottheit« verstanden, die Wildnis von Landwirtschaft trennt (S. 72): »Durch Silvanus erschien dem Anhänger die Welt sinnvoll. Mittels der göttlichen Macht wurde sie überhaupt erst zur Ordnung« (S. 276); »Silvanus war [...] Teil der neu geschaffenen, provinziellen Strukturen der Sinnorientierung in der [neuen] Welt.« (S. 276). Dementsprechend werden auch die Attribute des Gottes interpretiert, die hier als »epiphanische Chiffren« bezeichnet werden (S. 252): Der Baum symbolisiere die Wildnis, die Sichel beziehungsweise Falx die Kultur (S. 259). Aus diesem Gegensatz von Natur und Kultur entstehe Silvanus' »ordnende Dimension« (S. 265), die uns wiederum zu einem imperialen Diskurs und der »ordnenden Kraft des Kaisers« führe (S. 103 f.): Gegen Ende

der Herrscherzeit von Trajan und unter Hadrian und Antoninus Pius wurde Silvanus demnach »zum Ziel imperialer Medien und [erfuhr] dadurch einen Dynamisierungsschub« (S. 112).

Dennoch finden wir sehr unterschiedliche »Hypostasen« des Silvanus in den Donauprovinzen, was sich vor allem in den visuellen Darstellungen zeigt. In Dakien wird Silvanus vor allem in orientalischer Tracht mit phrygischer Mütze dargestellt, meist mit Falx in der linken Hand; weitere aus Rom bekannte Attribute sind der Baum und der Hund an der Seite des Gottes (S. 20; 22). Auszuschließen sei laut Autor eine »Verschmelzung« des italischen Gottes mit einem indigenen dakischen Gott. »Der dakische Silvanus in orientalischer Tracht mit den lokalisierenden Beinamen war eine provinzielle Kreation« (S. 69). Das soll bedeuten, dass lokale beziehungsweise indigene religiöse oder mythologische Vorstellungen in diese »Neuschöpfung« nicht einfließen, da es sich um eine Kreation von Dedikanten »mit Migrationshintergrund« handle: Anhand onomastischer Studien zu den Cultores, die einen Großteil dieser Monographie ausmachen, seien die Anhänger vor allem als Nachkommen von Immigranten und Kolonisten aus Italien, den gallischen und germanischen Provinzen und anderen Donauprovinzen zu identifizieren (S. 243). In Dakien und Pannonien beispielsweise wäre Silvanus »fast ausschließlich von Eingewanderten« verehrt worden (S. 247). Soldaten spielten dabei meist nur eine untergeordnete Rolle (13,5 Prozent aller Inschriften, S. 235), während sie ein Drittel aller Weihenden in Aquincum ausmachten. Auch die »Lokalelite« sei nur mit vier Prozent vertreten. Die sogenannte »Reichselite« habe an Silvanus kein großes Interesse gehabt, was zu einem gewissen Grad der postulierten Bedeutung des »imperialen« Silvanusdiskurses in diesen Provinzen widerspräche (S. 237). In Aquincum wird Silvanus meist als bärtiger Mann in orientalischer Tracht mit phrygischer Mütze dargestellt, und nur das Messer und der Pinienzweig werden vom italischen »Archetypus« übernommen (S. 107; 135). Das Silvanusbild mit Olla (S. 107) besitzt allerdings eine Parallele in Gallien, die leider nicht erwähnt wird. Der Autor folgert, es sei »unmöglich zu sagen, ob die Darstellung des Silvanus in orientalischer Tracht eine pannonische oder eine dakische Erfindung war« (S. 135).

»Die Abweichungen vom italischen Archetypus« in Dakien und Pannonien wird als eine »bewusste memory distortion« verstanden (S. 255): Durch die orientalische Tracht werde Silvanus »einer Verfremdung unterzogen« (S. 256), wobei die Daker für die Tracht des Silvanus Modell gestanden hätten (S. 257): »Er war nun ein fremder [...], aber zugleich ein vertrauter Gott« (S. 256) und konnte somit in der lokalen Umwelt verortet werden. Dieses Erklärungsmodell wird auch für die Nachbarprovinzen angewandt. In Dalmatien beispielsweise werde diese »Verfremdung« dadurch erreicht, dass die Ikonographie des Pan übernommen wurde (S. 257); Wissen über Pan stamme

aus den griechischen Siedlungen und konnte so mit römischen Elementen kombiniert werden (S. 257). Wie in Dakien sollte der Gott zugleich einheimisch beziehungsweise lokal (Pan) wie auch vertraut (italischer Silvanus) sein (S. 257 f.). Diese Ikonographie sei wahrscheinlich gegen Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts in Salona geschaffen worden (S. 258), wo wir unter anderem drei Reliefs des Silvanus finden, der hier als Pan mit Hörnern und den Attributen Pedum, Trauben und Syrinx dargestellt wird (S. 190–191). Folgt man dem Autor, sollten alle Pandarstellungen in Dalmatien – auch ohne Inschrift – als Silvanus interpretiert werden (S. 191). Die traditionelle Forschungshypothese einer Kombination von Pan und Silvanus wird vom Autor rigoros abgelehnt, da es »überhaupt keine Belege für die Verehrung des Gottes Pan« aus vorrömischer Zeit gebe (S. 183; auch S. 257). Bei dieser und anderen Argumentationen ex silentio sollte der Leser vorsichtig sein.

Als dritte Darstellungsvariante wird auf die in Untermösien übliche Wiedergabe dieses Gottes als Thrakischer Reiter eingegangen, der oft von der Schlange des Asklepios begleitet wird (S. 75; 258). Wie im Falle von Dakien und Dalmatien soll dadurch eine »Vertorung« des Gottes mittels Kombination »lokaler Mächte« erzielt werden, also der Thrakische Reiter, Asklepios und Silvanus (S. 258). Die Variante als Thrakischer Reiter bringt laut Autor, »am besten die globale und lokale Ebene des Gottes« zur Anschauung (S. 85): Auf der einen Seite habe »die Benutzung einer lokalen, visuellen Sprache [...] theoretisch die Konkurrenzfähigkeit des Silvanus auf dem lokalen Markt erhöhen« können (S. 76), während andererseits die globale Perspektive durch das Jagdmotiv ausgedrückt werde, das für den Autor die ordnende Kraft des Kaisers innerhalb eines imperialen Diskurses des zweiten Jahrhunderts darstellt (S. 41). Vielleicht – so scheint mir – sollten in diesem Zusammenhang aber auch schon frühe Darstellungen lokaler Gottheiten zu Pferd berücksichtigt werden, wie beispielsweise die Jupitergigantenreiter aus Ostgallien (siehe auch D. Tudor, *Corpus Monumentorum Religionis Equitum Danuvinorum* [Leiden 1976]).

Das führt uns zu den Epitheta. Am meisten verbreitet ist Silvanus Domesticus (S. 264 f.). Die meisten Silvanusweihungen in Dakien stammen aus Micia, das für den Autor gewissermaßen die Heimat des Silvanus Domesticus war (S. 59). Es ist allerdings zu bedenken, dass hier auch ein »Zufall« des »epigraphic habits« vorliegen könnte und dass ausgerechnet an diesem Ort häufiger Gebrauch von Weihinschriften im Zusammenhang mit dem Kult des Silvanus gemacht wurde. Für den Autor ist Silvanus und das Epitheton »domesticus« »antithetisch«, da sie Natur und Kultur widerspiegeln (S. 264). Die Herleitung von »domesticus« aus »domus« weise auch auf den Schutz des Hauses und der Reisenden hin (S. 265). Das Epitheton »silvestris« werde als Verstärker für die Disposition Natur-Wildnis verstanden. Deutlich werde dies aber nur in

der Widmung an Silvanus Silvestris und Diana als »dis praesidibus venationum« (S. 266). Diana und Silvanus agierten hier nur als »gegenseitige Verstärker«, um die Disposition Natur–Jagd zu unterstreichen (S. 271).

Andere Epitheta werden leider kaum untersucht. Ein wichtiges war sicherlich »conservator« (S. 121; 134; 195; 266): »Der Beiname des Gottes ist dem militärischen Milieu angepaßt«, in dem die Dedikanten lebten (S. 121); dazu passe die Darstellung des Silvanus mit Lanze, die »einen Gott, der mit Krieg oder Jagd assoziiert ist«, präsentiere (S. 122). Doch fehlt es an einer tiefergehenden Analyse. Silvanus Conservator ist in anderen Provinzen wohlbekannt, und die vom Autor zitierte Widmung aus dem dakischen Napoca an »Jupiter, Silvanus und die anderen Götter und Göttinnen conservatoribus« (S. 266; AE 1976, 576) habe hier wichtige Indizien liefern können. Jupiter (und) Silvanus conservator ist auch aus Syrien (AE 1984, 898) und Obergermanien (CIL XIII 6618; CSIR D-IL.13, 206) bekannt; tatsächlich finden sich oft Parallelen zwischen Silvanus und Jupiter (s. z. B. Weihrelief von Saint-Laurent-d'Aigouze: AE 1919, 84 = *Espérandieu IX* 6849), so dass sich für die beiden Götter viele Kompetenzüberlappungen ergeben, was die These des Autors von zwei unterschiedlichen hierarchisch-kultischen Ebenen (Jupiter=imperial und Silvanus=lokal) widerlegen würde. War das Fehlen von »et« zwischen »IOM« und »Silvanus« auf einer Widmung aus dem unterpannonischen Sirmium wirklich »ein Versehen des Steinmetzen«, wie der Autor vermutet (S. 126)? In den Donauprovinzen sind acht Nachweise für ein Anrufen des Silvanus zusammen mit Jupiter Optimus Maximus bekannt (S. 270 f.). Das verweist eher darauf, dass Silvanus und Jupiter »omnipotente« Gottheiten waren. »Conservator« ist auch ein beliebtes Epitheton für Silvanus und Jupiter in der Narbonensis (ILN-4, 16 = AE 1990, 709) und findet sich auch in der Gallia Cisalpina (z. B. Bodincomagus, AE 1994, 634 = *Supp.It* 12.In, 2), wo »conservator« für »conservator omnium rerum« steht, »der Bewahrer aller Dinge« (CIL XII 1066 = ILN-3, 153), also eine Art »Schöpferfigur« darstellt. Das bringt uns zu dem südgallischen Silvanus als Sucellus und damit zu Cäsars Dispaten, von dem alle Gallier abstammen würden (Caes. Gall. 6, 18), was wiederum eine Parallele zum Silvanus Sator aus Moesia Inferior darstellt, den der Autor als »Schöpfer« oder »Gründer« interpretiert (S. 72).

Damit ist ein weiteres Problem verbunden: Der Autor interpretiert viele Attribute und Epitheta sehr wörtlich. »Baum« zum Beispiel bedeutet »Wildnis/Natur« (»Lokalisierung des Gottes in der Wildnis mit Hilfe der Bäume«, S. 20), während Beispiele wie »Zeus Sator« zeigen, dass hinter einem »sähenden Zeus« eher das Gegenstück zum allmächtigen Jupiter Optimus Maximus stehen kann. Wir sollten also zumindest die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass ein Baum auf einem Weihrelief eine tiefgreifende Symbolik haben kann. So ist auf einem Relief von Potaissa ein Baum mit dichtem Blattwerk und ein kahler Baum zu sehen (S. 22): Das scheint eine Rolle des Silvanus-Sucellus

widerzuspiegeln, wie sie ähnlich in der Narbonensis zu beobachten ist, als Gott über die Zyklen von Leben und Tod, also Wiedergeburt, was uns ebenfalls zu Beinamen wie »conservator« und »sator« führt.

Ein anderes interessantes Epitheton ist »magla«, belegt in Siscia (S. 165–167), was sich »auf das Alter des Gottes« beziehe (S. 268), da der Autor, wie schon Peter Dorcey, es als »Junge« beziehungsweise »Kind« interpretiert. Doch laut Delamarre (*Dictionnaire de la langue gauloise* 2004, S. 212–213) bedeutet »magus« »Kind«, während »magalos« beziehungsweise »maglos« dagegen »Prinz« bedeutet, also eher ein »Prinz« oder »Herr« Silvanus, was vielleicht eher auf die omnipotente Funktion eines Silvanus Conservator verweist. Die offensichtlich weibliche Form »magla« wird nicht erörtert, obgleich sich schon die Frage stellt, inwiefern wir es hier mit einer Göttin Magla zu tun haben könnten, die hier vielleicht die Rolle von Silvana übernommen hat. Warum die Deditantin in dieser Widmung an einen angeblich jugendlichen Silvanus »ein Stückchen ihrer alten Heimat wieder fand« (S. 167) erscheint ebenso spekulativ wie die Überlegungen zum Alter des Gottes in den Denkkategorien »Wildnis–Kultur«.

Ein ganz besonderes Phänomen in den Donauprovinzen sind die Silvanae, die leider in dieser Untersuchung etwas zu kurz kommen. Belegt sind sie in zahlreichen Weihinschriften; allein fünfzehn Dedikationen stammen aus Carnuntum und acht aus Aquincum (S. 268). Außerdem gibt es zahlreiche Darstellungen dieser Göttinnen als Triade (so S. 107; 268), die gewisse Parallelen zu den Matres beziehungsweise Matronae der gallischen und germanischen Provinzen vermuten lassen, wobei sie allerdings nie als sitzende Muttergottheiten dargestellt werden. Nach Ansicht des Autors wurden nicht die Matronae und Matres von Migranten in die Donauprovinzen gebracht, sondern das Wissen um die Existenz solcher einheimischen weiblichen Gottheiten von Migranten aus dem griechisch-römischen und dem gallisch-germanischen »Kulturgebiet« (S. 269 f.). Aber ist wirklich auszuschließen, dass es sie nicht vorher schon in den Donauprovinzen gegeben hat, zumal sie auch in den gallischen und germanischen Provinzen in vorrömischer Zeit nicht belegt sind? Und wenn dieses Konzept einer Trias ein Import war, ist zu fragen, warum man nicht auch den Namen beibehalten hat, denn epigraphische Belege für Muttergottheiten finden wir in Gallien schon im ersten vorchristlichen Jahrhundert (RIG G-64 [Glanum], G-203 [Nîmes]). Wie bei Silvanus seien diese Göttinnen – so Dészpa – eine »Projizierung eines vertrauten Konzeptes in einen fremden Raum mit einem sinnstiftenden Zweck« (S. 270). Frauen hätten Probleme mit Silvanus in Rom wegen der »Disposition Wildnis«, von welcher Gefahr für die Frauen ausgehe (S. 240; 270), was den geringen Anteil an weiblichen Deditanten von nur sieben Prozent erklären soll (S. 240). Dagegen verstärkte die »Harmonie« zwischen Silvanus und Silvanae nicht nur die ordnende Komponente des Gottes Silvanus (S. 270), sondern

die Silvanae seien auch ein »Anknüpfungspunkt« für die »Popularität« von Silvanus und Silvanae bei den Frauen in Aquincum (S. 109); auch das Epitheton »domesticus« würde diese »schädliche Disposition« »neutralisieren« (S. 240).

Zu berücksichtigen ist außerdem, dass diese Art, eine weibliche Form zu schaffen, ein bekanntes Phänomen in den antiken Religionen ist. In der Gallia Narbonensis findet sich etwa das Götterpaar Silvanus und Silvana (CIL XII 1103 = ILN-4, 130 = ICalvet 53); das Pendant dazu ist die Widmung an Silvanus und Silvana im unterpannonischen Militärvicus bei Cirpi (S. 118). Das Konzept einer einzelnen Silvana wird vom Autor nur selten anerkannt; auch bei der Widmung »S(anc)t(a)e Silvan(a)e« bevorzugt der Autor eine Widmung an Silvanus im Vokativ oder plurale Silvanae (S. 139). Und auch im Falle der einzelnen Göttin Silvana Mammula aus Carnuntum, deren Beiname als »Brust«, »Amme« oder »Mutter« im weitesten Sinne interpretiert wird, sieht der Autor eine »sehr offensichtliche« Verbindung mit den gallischen Muttergottheiten (S. 145). In Dalmatien, wo Silvanus meist als Pan wiedergegeben wird, finden wir Nymphen anstelle der Silvanae (zum Beispiel die Abbildung von zwei als Pan dargestellten Silvani und zwei Gruppen von Nymphen aus Jajceä), was aber für den Autor die Umsetzung desselben Konzepts bedeutet. Die Silvanae sind offensichtlich ein Thema, das es gilt, in zukünftigen Forschungsprojekten noch weiter zu untersuchen und zu differenzieren.

Bei der Redaktionsarbeit wäre gelegentlich etwas mehr Feinschliff möglich gewesen, wie mehrere Tippfehler deutlich machen (beispielsweise »Verheren« statt »Verehrern« (S. 8), »verhert« statt »verehrt« (S. 49), »über Gott« anstelle von »über den Gott« (S. 95) oder »Elemente« statt »Elementen« [S. IX]). Auch sind Absätze, die sich über mehrere Seiten erstrecken (z. B. S. 74–76), nicht unbedingt lesefreundlich, und hilfreich wäre ebenso eine größere Wiedergabe der Abbildungen auf den dreizehn Tafeln gewesen. Bedauerlich ist zudem, dass die Texte der Inschriften fast nie zitiert werden, auch nicht im sogenannten »Corpus inscriptionum Dei Silvani« (S. 288–294), so dass es dem Leser überlassen bleibt, die Lesungen zu überprüfen. So spekuliert der Autor beispielsweise über die Identität des Deditanten in CIL III 10847 aus Siscia – Ingenuus oder Ingenua (S. 168) –, während die Inschrift mit *Tria nomina* kaum einen Zweifel zulässt: »M(arcus) I (ulius?) Ing(enuus)«. Eine weitergehende Auseinandersetzung mit der Thematik wird aber dadurch erschwert, dass meist nur eine epigraphische Publikation angegeben wird; die zusätzliche Angabe von *Corpus Inscriptionum Latinarum* und *Année Épigraphique* neben den lokalen Corpora wäre in vielen Fällen nützlich gewesen, ebenso wie ein Abkürzungsverzeichnis für die Nicht-Epigraphiker unter den Lesern. In den zahlreichen Zusammenfassungen der regionalen Befunde, die alle nach demselben Schema aufgebaut sind, wären Tabellen gelegentlich sinnvoll gewesen, unter anderem, um statistische Aussagen zu verdeutlichen.

Während der mit der Thematik näher Vertraute vielleicht die Einbeziehung weiterer Publikationen, wie der Arbeiten von Peter Scherrer (bes. *Silvanus unter Verdacht*. Auf den Spuren einer Fälscherwerkstatt in Carnuntum. In: R. Häußler / A. C. King, *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West*. *Journal Roman Arch. Suppl.* 67, Bd. II [Portsmouth 2007] 217–238, zu den Inschriften aus Carnuntum), Marjeta Šašel Kos oder Manfred Hainzmann zu den Kulturen in den Donauprovinzen oder des *Dictionnaire de la langue gauloise* von Xavier Delamarre zum Nachschlagen keltischer Epitheta wie »maglae« vermisst, bleibt trotz gewisser Einschränkungen festzuhalten, dass mit dieser Publikation eine detaillierte Studie zum epigraphischen und ikonographischen Befund für den Gott Silvanus und seine Cultores in den Donauprovinzen vorliegt. Ein damit verbundener neuer theoretischer Zugang zu dem komplexen Thema der »Provinzreligion« ist immer zu begrüßen, da er uns dazu anregt, vorhandene Konzepte zu überdenken. Durch die Einbeziehung einiger grundlegender Modellvorstellungen, die sehr gut die Argumentation des Autors untermauern würden, vor allem die »Bricolage« von Claude Lévi-Strauss und Jacques Derrida, Jane Websters »Creolization« oder Richard Hingleys »Globalisation«, ergäbe sich zweifellos eine weitere Vertiefung der Diskussion dieses facettenreichen Themas.

Auch für zukünftige Vergleiche mit dem Silvanuskult in den gallischen, iberischen und britischen Provinzen bietet die Untersuchung von Mihály Loránd Dészpa eine anregende Grundlage. Dadurch könnte man weitere Aspekte in der Evolution provinzieller Kulte herausarbeiten und somit den Fokus auf Rom und eine gewisse »Kolonialkultur«, die von Migranten in das in diesem Buch oft zitierte »neue Land« mitgebracht beziehungsweise von jenen kreiert wurde, etwas »abschwächen«: Silvanus »macht Peripherie sichtbar, ordnet diesen peripheralen Raum und transformiert ihn dadurch in einen imperialen Raum. Der Gott machte es möglich, die lokale Welt als konstitutiven Teil des Reiches zu sehen« (S. 287).

Lampeter

Ralph Häußler