

Dirk STEUERNAGEL, Kult und Alltag in römischen Hafenstädten. Soziale Prozesse in archäologischer Perspektive. (= Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, Band 11, herausgegeben von Pedro Barceló, Peter Riemer, Jörg Rüpke und John Scheid). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2004, 287 S., 26 Abb., 12 Tafeln.

Die Verflechtung von religiösem und profanem Leben in antiken Gesellschaften findet in den letzten Jahren vermehrt Interesse,¹ nachdem zahlreiche ältere altertumswissenschaftliche Publikationen zu einzelnen Göttern und deren schwer zu definierenden ‚Anhängerguppen‘ diese Fragen außer Acht gelassen hatten. Diese Fokusverschiebung ermöglicht eine ganzheitliche Betrachtung, bei der Religion, Kulte und religiöse Praktiken als soziale Phänomene verstanden werden, in denen räumliche und zeitliche Kontexte sowie verschiedene Ausdrucksformen von Religion in Literatur, bildender Kunst und Architektur miteinander verknüpft werden.

Diesem Ansatz folgt auch die Studie zu „Kult und Alltag in römischen Hafenstädten“ von Dirk Steuernagel, die aus seiner 2002 in Frankfurt am Main angenommenen Habilitationsschrift hervorgegangen ist. Steuernagel glückt eine vergleichende Sicht auf verschiedene Aspekte des religiösen Lebens in drei Hafenstädten – Ostia, Aquileia und Puteoli –, indem er sich von soziologischen Fragestellungen leiten läßt, ohne überholte Schemata sozialer Schichtzugehörigkeit oder vereinfachende Lesarten religiöser Symbole anzuwenden. Er vermittelt dem Leser so seine Gedanken zu drei Themenkomplexen: der sakralen Topographie der Städte, der Rolle der Vereine in Religion und Gesellschaft sowie der Stellung lokaler wie fremdländischer Götter und Kultpraktiken innerhalb der städtischen Gemeinschaften.

Sein Vorhaben, „in übergreifender Art und Weise den Einfluß von Religion auf das Leben in antiken Städten sichtbar zu machen“ (S. 13), worauf die Einschränkung auf „Hafenstädten des römischen Italien in der Kaiserzeit“ (S. 13) folgt, erklärt Steuernagel im Kapitel I zu „Fragestellung und Methode“ (S. 13-23). Religion will er in Anlehnung an Max Weber nicht definieren, sondern sich die gesellschaftlich wirksamen Aspekte des Phänomens Religion herausgreifen, die „soziale Kommunikation und Interaktion“ (S. 14) ermöglichen. Er

¹ Z. B. J. North – M. Beard – S. Price, *Religions of Rome* (1998); E. Bispham – C. Smith (Hrsg.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience* (2000); Egelhaaf-Gaiser (2000); Egelhaaf-Gaiser – Schäfer (2002) 9-40; J. Rüpke, *Religion und Gruppe. Ein religionssoziologischer Versuch zur römischen Antike*, in: *Religion im kulturellen Diskurs. Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag* (2004) 236-257; Rieger (2004).

kann sich für diese Sicht der römischen *religio* als Symbolsystem eines Kollektivs auf Religionswissenschaftler und -historiker wie Clifford Geertz, Mary Beard, John Scheid oder Jörg Rüpke berufen. Dank dieses gattungsübergreifenden und kontextbezogenen Ansatzes, der archäologische, epigraphische und literarische Quellen einbezieht (S. 21)² werden religiöse Phänomene erfaßt, indem Orte und Objekte untersucht werden, an und mit denen soziale Kommunikation stattfindet.

Zur Begründung seiner Wahl von Puteoli, Ostia und Aquileia führt Steuernagel die ähnlichen sozialen und ökonomischen Strukturen an, die sich durch die Hafenfunktion der drei als *coloniae maritimae* gegründeten Städte ergeben. Besonderes Augenmerk auf fremde Kulte zu legen, ist durch die von Cumont (zitiert S. 210) postulierte Sonderstellung von Hafenstädten bei der Einführung und Verbreitung dieser Kulte gerechtfertigt. Den Städten ist jeweils ein forschungsgeschichtlicher Überblick gewidmet, der Steuernagels richtige Bewertung der unterschiedlichen Erkenntnismöglichkeiten aufgrund der jeweils zur Verfügung stehenden archäologischen Funde und Befunde dokumentiert (S. 23-37). In Ostia kann man die urbanistische Situation von Kultbauten diachronisch betrachten, in Puteoli fehlt diese Möglichkeit größtenteils, jedoch ist hier die Phase der frühen Kaiserzeit sowie die Präsenz von Fremdkulten besser nachzuweisen. Im Unterschied zu Puteoli und Ostia läßt sich wiederum in Aquileia das Anwachsen und Sichtbarwerden der christlichen Gemeinde am besten beobachten. Die sakrale Topographie der drei Städte und darüber hinaus auch städtebauliche und soziale Entwicklungen von sullanischer Zeit bis in die Spätantike werden in Kapitel II (S. 38-154) behandelt, wobei der Fokus natürlich auf kultischen Einrichtungen – von Nekropolen über Kompitalkultstätten bis zu Heiligtümern – liegt. Die Gliederung nach den drei Städten hebt Steuernagel in den folgenden thematisch ausgerichteten Kapiteln auf und wendet sich dem Umgang römischer Siedler mit lokalen Traditionen (Kapitel III, S. 155-175), dem Phänomen des durch florierende Wirtschaft bedingten Anstehens des Vereinswesens (Kapitel IV, S. 176-209) sowie fremden Menschen und Göttern (Kapitel V, S. 210-257) zu, die wegen der Vielfalt von Menschen, Anschauungen und eben auch religiösen Ideen in einer Hafenstadt durch „Kontakte zwischen den genannten Städten und dem östlichen Mittelmeerraum“ (S. 17) anzutreffen sind

Das fast die Hälfte des Buches einnehmende Kapitel II zur sakralen Topographie lebt davon, daß teils disparat publizierte Funde (Puteoli S. 38-60) und Befunde (Aquileia S. 119-150) zusammengetragen werden und Stadtgeschichte

² Ein solcher Ansatz wird aus altphilologischer Sicht in Egelhaaf-Gaiser (2000), aus archäologischer Sicht in Rieger (2004) angewendet.

unter einem – für die Antike besonders wichtigen – kulturellen und sozialen Aspekt der Religion geschrieben wird. Ostia (S. 60-119) erhält aus Gründen der Quellenlage den meisten Raum.³ Phänomene und Probleme, auf die Steuernagel sich in den anschließenden Kapitel konzentrieren will, klingen in den Beschreibungen schon an, so die Aufnahme fremder Götter, die Frage von Abgeschieden- bzw. Abgeschlossenheit der Bauten und Exklusivität der Benutzergruppen, die „symbolische Okkupation des Umlandes und seiner sakralen Stätten“ (S. 125), Gesellschaftsstrukturen und ihr Niederschlag in Architektur und Urbanistik. Jüdische und christliche Glaubensgruppen kommen bei Steuernagel immer wieder zur Sprache, dennoch wird es offenbar noch dauern, bis man die monotheistischen Religionen als gleichwertig neben den zeitgleichen polytheistischen Religionen behandeln wird. Trotz Unterschiedlichkeit der Befunde zeichnen sich immerhin grobe Entwicklungslinien „der sakralen Topographie(n)“ (S. 150) in allen drei Städten ab. Steuernagel leitet im Ergebnisteil des Kapitel II (S. 150-154) ein weiteres Thema ein: die horizontalen Gesellschaftsstrukturen, d. h. die Vereine, die die Städte prägen. Daß man hier die neue Wohnform in *insulae* auch als Ausdruck einer neuen Gesellschaftsgliederung (und in deren Folge neuer kultischer Organisationen) strapazieren und das Erstarken der Vereine mit der Insulaarchitektur korrelieren darf, da sie im Unterschied zur *domus* nicht auf eine vertikale Schichtung unter den Bewohnern ausgelegt ist (S. 84, ausführlich noch einmal 187f. und 262), ist zurecht schon angezweifelt worden, zumal in den anderen beiden Städten mit ebenso aktiven *collegia* keine Ausprägung der Insulaarchitektur festzustellen ist.⁴ Dennoch ist der Gedanke als ein neuer Ansatz zur Erklärung dieser auffälligen Architekturform zu begrüßen.

Im Kapitel III „Stadtgötter und lokale kultische Traditionen“ (S. 155-175) diskutiert Steuernagel dann das Verhältnis zwischen Kulturen, die durch die römischen Kolonisten in die drei Städte gelangen und solchen, die sie vorfinden. Unter dem Abschnitt „1) indigene Kulte“ (S. 155) stellt er fest, daß in keinem der drei Orte vorausgehende „präexistente Kultstätten“ (S. 155) in das später ummauerte Stadtgebiet einbezogen werden, sie bleiben *extra muros*. „Aus lokalen Traditionen“ hergeleitete Kulte (S. 164) spielen in den drei Städten eine sehr unterschiedliche Rolle und werden unterschiedlich instrumentalisiert. Tenor ist, daß die Gottheiten, die nach der römischen Kolonisierung verehrt werden, nicht mit der tatsächlichen Herkunft der Bevölkerung(sgruppen) in

³ Steuernagel profitiert von der in den letzten Jahren forcierten Forschung zu urbanistischen Fragen und Einzelmonumenten in Puteoli und Ostia, s. sein Abkürzungsverzeichnis zur verwendeten Literatur S. 9-11.

⁴ D. Rohde, Sehepunkte 5, 2005 Nr. 3 (<http://www.sehepunkte.historicum.net/2005/03/6807.html>). Sie bringt auch zur Sprache, daß durchaus pragmatische, nämlich urbanistisch-ökonomische Gründe die Einrichtung von *scholae* in *insulae* bestimmt haben können.

Einklang stehen müssen. Ein Beispiel dafür sind in Aquileia Gottheiten wie Aesontius oder die Iunones (bei der sakralen Topographie Aquileias unerwähnt geblieben), die zwar keltischen Ursprungs sind, jedoch im venetisch-italischen Aquileia schon in einer angepaßten Form aufgenommen worden (S. 159). Eher wird mit Hilfe von Götterkulten eine nicht den historischen Tatsachen entsprechende Vergangenheit konstruiert, – wie im Falle von Puteoli, dessen Bevölkerung hauptsächlich campanischer Herkunft ist, aber besonders unteritalisch-griechische Gottheiten verehrt (S. 157). Die kontrovers diskutierte Frage, ob Vulcanus in Ostia vor oder erst mit der Gründung der *colonia* an die Tibermündung kam, ob er als latinischer oder römischer Gott anzusehen ist, entscheidet Steuernagel zugunsten der frühen, latinischen Verortung (S. 161-163). Dies macht er allerdings nur am Nichtvorhandensein eines Tempels im Innern des *castrum* fest, was einem Zirkelschluß gleichkommt.⁵ Im Abschnitt „Römische Kulte“ (S. 166-173) sucht Steuernagel danach, wie sich der Status der Städte als römische *coloniae* und das Verhältnis zur Zentralgewalt in den Kulturen niederschlagen. In Puteoli manifestiert sich die römische Macht stärker als in den anderen beiden Städten im Kaiserkult (was auch an der guten Befundlage für das 1. Jh. n. Chr. liegen mag). So stellt allein die ‚ikonographische Unschärfe‘ (S. 173) des *Genius Coloniae*, dessen Gesicht an die der iulisch-claudischen Kaiser angeglichen ist, eine für die frühe Prinzipatszeit typische, sublimale Verbindung zur Verehrung der Kaiser dar. Der Umkehrschluß, daß die Puteolaner sich in erster Linie als römische Bürger – unberührt von fremden Einflüssen – verstanden haben, da sie den Kult des *Genius Coloniae* stark fördern, strapaziert und verallgemeinert die Aussagekraft religiöser Symbole allerdings zu sehr. Die oft nur illustrativ behandelten Reliefs mit Darstellungen aus der Vergangenheit Roms aus Ostia (S. 168f.) können Steuernagel in der Kategorie des „Rückberufens auf Rom“ zum Sprechen bringen. Wenn auch seine Deutung für die Darstellung des Aeneas/Anchises-Mythos auf einer Lampe zu weit gehen mag, so trifft sie im Falle der Darstellungen der Wölfin mit Romulus und Remus oder der Gänse am Kapitol zu. Ein Hinweis darauf, wie häufig oder selten entsprechende Darstellungen andernorts vorkommen, hätte seiner Aussage noch mehr Gewicht verliehen. In der Konstruktion einer mythischen Abkunft von den Trojanern trotz Berufung auf keltische Götter (S. 169) kommt in Aquileia die Eigenart von Religion, verschiedene Traditionen widerspruchlos verbinden zu können, zum Ausdruck. Steuernagels Ergebnis ist, daß religiöse Praktiken und das römische Pantheon an den jeweiligen Orten eine eigene Ausprägung haben und die Götter unterschiedliche Wertigkeit besitzen. Er bringt damit einen in der Religions-

⁵ Bei dieser Argumentation muß Steuernagel die These der Rez. (s. Rieger [2004] 219ff.) zur Curia als möglichem Kultort für Vulcanus entkräften. Doch schließt die „Belegung“ mit Vulcanus nicht die Verehrung der Kaiser aus.

wissenschaft schon verbreiteten Gedanken von „Lokalreligionen“ erneut in seine Disziplin ein: Es gibt nicht die eine gesetzmäßige Religion, sondern ‚angepaßte Religion‘.⁶

In seine Domäne – die *collegia* – begibt sich Steuernagel im Kapitel „Kultvereine und Vereinskulte“ (S. 176-209). In zwei Aufsätzen hat er seine Kompetenz auf diesem in den Altertumswissenschaften im Moment beliebten Thema schon bewiesen.⁷ Das Kapitel wird hauptsächlich aus Ostienser Quellen gespeist, nur im zweiten Abschnitt kann er Beispiele aus Puteoli und Aquileia anbringen. Nicht die „erklärten Zwecke und Ziele“ der Vereine sind hier das definierende Kriterium, sondern „bestimmte soziale Organisations- und Interaktionsmuster“, durch die sie in einer Stadtgemeinschaft in Erscheinung treten (S. 177), womit auf den „Alltag“, wie er im Titel vorkommt, angespielt ist. Als Ausgangspunkt und frühesten von einem Verein getragenen Kult in Ostia den der Bona Dea, Regio V anzuführen, scheint gewagt (S. 179). Weiter unten wird es sogar zu einem „Vereinsheiligtum“ (S. 205). Steuernagel sieht in der Abgeschlossenheit der Heiligtumsanlage das Argument für die vereinsbasierte Organisation des Kultes, was m. E. nur auf seine Exklusivität hinweist, die nach Steuernagel eines von mehreren Definitionskriterien für Vereine ist (S. 186). Kulte mit eingeschränkter Teilnehmergruppe müssen nicht gleich vereinsgetragene Kulte sein (S. 205)!

Vor dem Hintergrund der Arbeit von Bollmann (1998) untersucht Steuernagel die verschiedenen Erscheinungsformen von *scholae* (180ff.), doch hätte man sich eine dezidiertere Klärung der bislang geäußerten Argumente und seiner originären Gedanken gewünscht: So weist er neben dem Grundrißrepertoire der Vereinshäuser, das bei öffentlichen Bauten Anleihen nimmt, überzeugend die Ähnlichkeiten zu Wohnbauten nach (S. 181f.). Gemäß seiner Definition von vereinstauglichen Räumlichkeiten – sie müssen Kult, Versammlung und Bankett dienen (S. 183), schärft er den Blick des Lesers für Vereinslokale, doch kann sich dieser leider die angesprochenen ‚Adressen‘ weder durch Pläne noch Ansichten vor Augen führen. Die Auseinandersetzung mit den Begriffen von ‚öffentlich‘ und ‚privat‘ im Zusammenhang mit Vereinseinrichtungen (S. 190f.) führt er vor dem Hintergrund der Überlegungen von U. Egelhaaf-

⁶ S. auch Rieger (2004) 14f.

⁷ Zwei Artikel von D. Steuernagel (Corporate Identity. Über Vereins-, Stadt- und Staatskulte im kaiserzeitlichen Puteoli, RM 106, 1999, 149-187; Kult und Community. Sacella in den Insulae von Ostia, RM 108, 2001, 41-56) ergänzen die in der Monographie geäußerten Überlegungen. Jüngere Publikation zu Vereinen z. B. J. S. Kloppenborg – S. G. Wilson (Hrsg.), Voluntary Associations in the Graeco-Roman World (1996); Bollmann (1998) (Rez. von V. Kockel, Gnomon 75, 2003, 572-575); M. Trümper, BCH 126, 2002, 265-330; Egelhaaf-Gaiser – Schäfer (2004).

Gaiser und R. J. Lawrence. Seine Übertragung des „collective space“ von Lawrence in „kollektive“ bzw. „korporative Räume“ (S. 191) ist eine gelungene und der Themenstellung angepaßte Lösung dieser immer virulenten Frage. Für den Aspekt der Vereine in der Öffentlichkeit dienen Steuernagel die Sottoscala-Räume im Amphitheater von Puteoli und der Piazzale delle Corporazioni in Ostia als Beispiele (S. 197ff.), wie er schon in seinem 1999 erschienen Aufsatz ausgeführt hat.⁸ Doch bleibt seine Erklärung der kleinen Räume an der Rückwand der Portikus des Piazzale als Kultlokale fragwürdig. Denn abgesehen von der geringen Dimensionierung und großen Offenheit der Räume betont Steuernagel die durch das Theater gegebene kultische Komponente zu sehr, die den dort stattfindenden Treffen in diesen Räumen eigen gewesen sein soll – sie haben eher den Charakter einer Repräsentanz. Steuernagel sieht entsprechend den Tempel im Zentrum des Platzes als Teil der Gesamtanlage auch für die Vereine und betont seinen Charakter als Kollegientempel. Er mag von ihnen genutzt worden sein, doch wohl erst ab antoninischer Zeit, als der Piazzale delle Corporazioni die starke Ausrichtung auf die Vereine erhält.⁹ Im Bereich des von Vereinen besorgten Totenkultes führt Steuernagel in erster Linie den Fund von der Via Celle in Puteoli sowie die Inschrift des Puteolaner *corporis Heliopolitanorum* (S. 191f. 195f.) an. Die Frage, wieso es keine derartigen Belege aus Ostia gibt, das sonst so stark von Vereinen geprägt ist, stellt er sich nicht (S. 192f.), sondern erwähnt nur am Ende des Abschnitts (S. 196f.) eine Inschrift, die für Ostia ähnliche Praktiken belegt. Die Mitgliedschaft – auch in solchen Bestattungsvereinen – „dokumentiert sich demnach... in erster Linie durch Partizipation am Kult“ (S. 196). Steuernagels Verdienst tritt in der Zusammenfassung (S. 202-209) hervor, die zudem noch viele ergänzende Details wie z. B. das Verhältnis der *collegia* zum Kaiserkult (S. 204) anspricht: die Komplexität des sozialen Netzes der Vereine und Variabilität der Architektur, die sie für ihre Zwecke nutzen. Durch „Analyse baulicher Entwicklungen konnte die Genese korporativer Strukturen, d. h. der konkrete Ablauf gesellschaftlicher Prozesse plausibel gemacht werden“ (S. 203). Die typologieferne, von sozialgeschichtlichen Überlegungen getragene Herangehensweise läßt viele, bislang kaum gesehene Facetten des Phänomens *collegia* in der römischen Gesellschaft aufscheinen.

Die Ausführungen zu Vereinen münden im Kapitel V (S. 210-257) bei Kulturen, die auf der Basis von Vereinen organisiert waren. Diese seien meist Kulte von fremden, um in Steuernagel Terminologie zu bleiben, nicht indigenen und

⁸ S. o. Anm. 7.

⁹ Als Argument für die Nutzung des Tempels durch *collegia* hätte Steuernagel noch anführen können, daß es sich fast ausnahmslos um nicht-ostiensische Vereine handelt, die am Piazzale vertreten sind und sie sich über diesen einen gemeinsam genutzten Tempel bürokratischen und finanziellen Aufwand für eine eigenes Vereinslokal sparten.

nicht römischen Göttern. Obwohl er im ersten Abschnitt klar macht, daß die Pflege derartiger Kulte nicht auf Vereine beschränkt war, drängt sich durch die „gesonderte Behandlung“ (S. 210) dieser Eindruck auf. Die Gedanken in diesem Kapitel schwanken zwischen guten Ansätzen und teils banalen Äußerungen. So verfolgt man gern, wie Steuernagel mit der Vorstellung von missionsartiger „Propaganda“ aufräumt, die bei der Verbreitung dieser Kulte eine Rolle gespielt haben sollen. Doch ist seine Arbeitshypothese, daß der Kult des Serapis Menschen anzieht, die „mit Hafen und Handel“ (S. 212) zu tun hatten, so wenig neu wie zutreffend. Auch scheint die Überlegung (S. 212), ob Ägypter oder Nicht-Ägypter den Kern für Heiligtümer der ägyptischen Gottheiten gelegt haben, vor dem Hintergrund, überflüssig, wie arriviert der Kult spätestens seit der frühen Kaiserzeit im römischen Reich ist. Es bedurfte keines Ägyptens zur Gründung eines Heiligtums, allerdings konnten je nach lokaler Situation Verbindungen zu Kultzentren alexandrinischer Götter bestehen (vgl. Serapeum von Portus).¹⁰ Mit Bezug auf Apuleius' Metamorphosen (S. 219ff.) begründet Steuernagel die vereinsartige Organisation der Pfleger dieses Kultes, wobei kollegiale Strukturen nur in Ostia und da nur über die Architektur nachweisbar sind. Den Schluß, daß es sich möglicherweise um ein Vereinshaus mit Serapis als Vereinsgott handeln könnte – erst hier charakterisiert er es als nicht „von den Kultstätten anderer Ostienser Vereine“ verschieden (S. 213)¹¹ – sieht er nicht aufscheinen. In manchen Aussagen scheinen überholte (ägyptische Heiligtümer stellten einen Fremdkörper in der Stadt dar, S. 219; viele Freigelassene seien im Kult engagiert, S. 226f.) oder bekannte Meinungen (ägyptische Götter stünden in ihrer Popularität ursprünglich römischen Göttern nicht nach, S. 226f.) durch,¹² und stehen im Gegensatz zu Steuernagels progressiven Erklärungsmustern für die Zusammensetzung und das Zusammenleben über Religion definierter Gruppen. Daß der Charakter des Serapiskultes eher den Ausschlag für großen Zulauf gab als dessen viel bemühte kaiserliche Unterstützung, gehört zu den wichtigen Ergebnissen, deren Rezeption hoffentlich nicht lange auf sich warten läßt.

Mit Magna Mater steht im folgenden Abschnitt eine Gottheit im Mittelpunkt, die im Unterschied zu Serapis Staatsgott ist. Aus Mangel an Quellen gründen sich Steuernagels Überlegungen zu diesen Gottheiten nur auf das Ostienser Heiligtum und seine Ausstattung. Auf der Suche nach fremden Einflüssen in

¹⁰ Siehe R. Meiggs, *Roman Ostia* ²(1997) 387, der in Ansätzen äußert, daß in Portus möglicherweise das „Fremde“ absorbiert wurde und nicht nach Ostia gelangte.

¹¹ So schon U. Egelhaaf-Gaiser, *Religionsästhetik und Raumordnung am Beispiel der Vereinsgebäude in Ostia*, in: Egelhaaf-Gaiser – Schäfer (2004) 123-172. bes. 143f.

¹² So lehnte schon K. Lembke, *Das Iseum Campense* (1994) 129 die bis dahin gängige Forschungsmeinung ab, daß die Vorlieben der Kaiser förderlich für den Isiskult gewirkt hätten.

Architektur und Ausstattung untersucht er einzelne Bauteile. Teils sind die Ergebnisse nicht neu, wenn er z. B. den Vergleich des Ostienser Heiligtums mit Mamurth Kaleh bei Pergamon ablehnt und das Taurobolium als symbolisches Opfer versteht, teils wartet er mit guten Beobachtungen auf, wie z. B. dem Vergleich einiger Skulpturen aus dem Attideum mit Bildwerken aus dem Kyzikener Heiligtum.¹³ Die Vermischung von römischen und fremden Elementen zeichnet Steuernagel gut nach, doch er kommt zu dem Schluß, daß „der konkrete Anteil vom ‚Fremden‘ kaum einschätzbar“ ist – ähnlich der folkloristischen Umdeutung ägyptischer Element im Serapiskult (S. 219). Bezüglich der sozialen Stellung der Ausübenden ist Steuernagels Aussage (S. 241), daß der Kult von den Leuten im Handel und Gewerbe und den entsprechenden Berufsvereinen ausgeübt wurde, im Grunde wenig überraschend, wenn man sie für das 2. und 3. Jh. n. Chr. trifft, da in Ostia fast jeder mit diesen Tätigkeiten seinen Lebensunterhalt verdiente bzw. in Vereinen sich engagierte.

Die Verehrung anderer fremder Götter (Artemis Ephesia, Dolichenus, Iupiter Heliopolitanus, Venus Caelestis, Astarte und Dusares), so stellt Steuernagel gut heraus, die wie der jüdische und zunächst auch der christliche Glauben archäologisch beinahe unsichtbar bleiben, beschränkt sich im Unterschied zu den ägyptischen und kleinasiatischen Göttern auf „ethnische Enklaven“ (S. 247f.). Den Begriff des Vereines nimmt Steuernagel im Zusammenhang mit ethnischen Enklaven oder monotheistischen Gruppen nicht wieder auf. Denn die Zugehörigkeitskriterien zu einem Verein müßte er auf die Verehrung eines Gottes erweitern. Das ist aus seiner Sicht stimmig, doch wäre ein interessanter Aspekt gewesen, wie die jeweils anderen Bevölkerungsgruppen die „ethnischen Enklaven“ um den Kult eines Gottes gesehen haben – vielleicht doch als eine Art *collegium*?

In der Zusammenfassung der Ergebnisse (S. 251-257) lehnt Steuernagel die Politisierung von Kulturen ab, sondern erklärt, daß Fremde keinen großen Einfluß auf die Einführung und Etablierung von Gottheiten haben. Entsprechend wurden Fremde und ihre Kulte nicht als Opposition zu Bestehendem empfunden.¹⁴ Generell akzeptierte fremde Kulte – Magna Mater und Attis

¹³ Zu derartigen Rückgriffen auf Bildwerke in anderen Heiligtümern s. auch den Beitrag der Rez. für den Forscherverbund „Orientalischen Religionen in der griechisch-antiken Welt“ (koordiniert von C. Bonnet, J. Rüpke und P. Scarpi), gehalten auf einer gleichnamigen Konferenz 2006 (Publikation in Vorbereitung).

¹⁴ So auch der Tenor des Anm. 13 genannten Forscherverbundes, der mehr die Vernetzung und die Transportmechanismen von fremden Religionen in den Blick rückt als die Konfrontationen; s. z. B. C. Bonnet – J. Rüpke – P. Scarpi (Hrsg.), *Religions Orientales – Culti Misterici: Neue Perspektiven – Nouvelles Perspectives – Perspettive Nuove* (2006).

sowie Isis und Serapis – treten in den Hafenstädten in gleicher Weise in Erscheinung wie an anderen Orten. Durch jahrhundertelange Kenntnis sind die Kulte kompatibel (S. 252) und in römische kultische wie soziale Praktiken eingebunden.¹⁵ In Puteoli, das oft als besonders kosmopolitisch dargestellt wird, läßt sich hingegen zeigen, daß wirklich fremde Kulte eine „Randerscheinung“, „soziokulturell“ wie „topographisch“, bleiben.¹⁶ Die Kulte von Isis, Serapis, Mater Magna und Mithras als Sonderformen korporativer Organisationen anzusehen, scheint mir für das Phänomen fremdländischer Kulte in der römischen Gesellschaft zu sehr auf das Vereinswesen fokussiert.¹⁷

Einige Bemerkungen zur Begrifflichkeit und zum methodischen Vorgehen seien noch angefügt. In der Arbeit gibt es Themen, die immer wieder an den verschiedenen Stellen aufgegriffen werden, so z. B. die Lage von Heiligtümern in der Stadt. In diesem Zusammenhang fällt häufig der Begriff der Randlage („Peripherie“ S. 78; S. 205; „peripherer Lage“ S. 81 „Lage am Rande der Stadt“ S. 94; „Randlage“ S. 151 „außerhalb der Stadtmauern“ 179;), der m. E. als Erklärungsmuster instrumentalisiert wird und in assoziativer Weise die Verbindung zwischen fremden und vereinsorganisierten Kulturen schafft, die nur partiell tatsächlich gegeben ist. So geht mit der richtig festgestellten Konzentration offizieller, d. h. aus öffentlichen Mitteln finanzierter Kulte im Stadtzentrum (S. 151) nicht automatisch die von Steuernagel postulierte Randlage der fremdländischen Kulte einher. Dazu weiß man in Puteoli und Aquileia zuwenig über die Urbanistik und damit die Verteilung von Sakralbauten. Städtebauliche und finanzielle Zwänge können die Wahl des Bauplatzes beeinflussen. Über Abgeschlossenheit und Randlage werden dann auch Kultstätten wie das der Bona-Dea-Heiligtum, Regio IV, die Synagoge oder das Magna-Mater-Heiligtum zusammengefaßt (S. 79ff.), doch scheint mir diese Charakterisierung angesichts ihrer urbanistischen Situation wenig passend, auch wenn die genannten Kultstätten vom Betrachter sicher anders wahrgenommen wurden, als ein frei auf dem Forum stehender Tempel. Denn bei aller Abgeschlossenheit liegen zumindest zwei der drei genannten an Ausfallstraßen in Stadtnähe. Auch mit der Aussage, Neugründungen von Heiligtümern (S. 91ff.) fänden im 2. und 3. Jh. n. Chr. nur in Randlagen statt (Foro di Porta Marina, Serapeum, Magna-Mater-Heiligtum, wobei es sich bei letzterem um eine Erweiterung handelt), wird zwischen den Zeilen der Mei-

¹⁵ Die Parallelen zu Ergebnissen von Egelhaaf-Gaiser (2000) hätte man gerne anhand von Verweisen nachvollzogen.

¹⁶ S. auch seinen Beitrag für die Anm. 13 genannte Konferenz (Publikation in Vorbereitung).

¹⁷ Obwohl Steuernagels Kriterien für Fremdkult auch bei Mithras gegeben sind (Orientalen spielen im Kult keine tragende Rolle, da er eine römische ‚Erfindung‘ ist), behandelt er ihn im Kapitel V nur in der Einleitung S. 211 und der Zusammenfassung S. 253ff. Daneben ist ihm ein Teil des Kapitels IV zu Vereinskulturen gewidmet (S. 188ff.).

nung das Wort geredet, fremde und mysterienartige Kulte siedelten sich an den Stadträndern an. Diese Lage ist jedoch auch der urbanistischen Entwicklung geschuldet, da an zentrumsnahen Stellen kaum mehr Platz für Heiligtümer zur Verfügung stand (vgl. Anm. 4 zu *scholae*).

Das Phänomen des Kaiserkultes bringt Steuernagel zwar immer wieder zur Sprache (z. B. als Bindeglied zwischen Zentralgewalt und *colonia*, S. 170f. oder als „Bestandteil der religiösen Praxis in den Vereinen“, S. 235ff.), aber er widmet dieser genialen Erfindung eines eben nicht einheitlich organisierten Kultes, der in verschiedenen graduellen Abstufungen praktiziert werden konnte und dadurch große Anpassungsfähigkeit besaß, keine ausführliche Betrachtung. Zwar ist es in seinem Gesamtkonzept nur konsequent, daß der Kaiserkult nicht als einzelner Aspekt herausgearbeitet, sondern – entsprechend der Realität in der Antike – in andere Götterkulte und „verschiedene Ebenen ... des religiösen Lebens“ (S. 175) eingebettet wird, doch verwundert diese knappe Abhandlung eines religiösen Phänomens, das sich so leicht in die verschiedensten sozialen Felder integrieren konnte.

Steuernagels Ansatz, die „materielle Präsenz religiöser Phänomene“ (S. 20) zu erfassen, hätte hinsichtlich der Problematik der Wertigkeit von Objekten und Bildern diskutiert werden müssen. Denn in welchem Maße „Kleinkunst‘ und Gegenstände des täglichen Gebrauchs“ (S. 21) eine religiöse Überzeugung ihres Besitzers spiegeln, ist schwer nachzuweisen.¹⁸ So scheint der Begriff der puren „Präsenz“ von Steuernagel zunächst gut gewählt, da die Bedeutung von Bildträgern wie Gemmen, Lampen oder Statuetten und der religiöse Inhalt von Elementen des allgemeinen Bildrepertoires bei ihm unbestimmt bleibt. Trotz der fehlenden Objektivierbarkeit seiner Analysen (vgl. S. 22) folgt man seinen Überlegungen meist bereitwillig, da seine Kenntnis der religiösen und sozialen Verhältnisse in den drei Orten in allen Äußerungen überzeugt. Doch bleibt viel Ermessensspielraum, wie z. B. bei seiner Aussage, daß die Bandbreite der Bildmedien in den ägyptischen Kulturen im Unterschied zu anderen Kulturen erstaunlich weit sei und die Zeugnisse entsprechend behandelt (S. 222), die des Magna-Mater-Kultes (S. 240) aber als nicht auswertbar bezeichnet werden.

Die Auswertung der Quellen, deren Unterschiedlichkeit in den drei Städten Steuernagel immer betont (s. o. S. 1124), strapaziert das Material manchen Stellen stark, so daß die Aussagen sehr hypothetisch bleiben. Ein Beispiel für

¹⁸ S. Egelhaaf-Gaiser (2000) 111ff. bes. 114, die das Problem klar benennt und eine gute Zusammenfassung aus religionswissenschaftlicher Sicht gibt, wie man Objekte in einem Heiligtum deuten kann.

die dünne Materialbasis in Aquileia gibt Steuernagel mit dem Beispiel einer Attisstatuette im hellenistisch-östlichen Typ (123f.) aus Monastero, deren Stifter vielleicht ein Phrygier war. Sie ist der einzige Beleg für die Ansiedlung östlicher Kulte im Stadtrandgebiet, das den Charakter eines Emporion gehabt haben soll. Gerne glaubt man Steuernagel, daß sich beginnend in republikanischer Zeit an den Flußufern ein Quartier ausländischer Händler und damit auch Götter entwickelt hat. Doch es sind wenige Belege, die er tatsächlich anführen kann. Bedenkt man auch, in welchem geringem Maße das Umland von Ostia untersucht ist, sollte man mit der Aussage, daß in Aquileia sub- und extraurbane Heiligtümer eine wichtige Rolle gespielt haben (S. 135), dessen innerstädtische Bereich wiederum nicht gut erforscht werden kann, vorsichtig sein. Auch die Verehrung der Isis in Aquileia laut Steuernagel schon im 2. Jh. n. Chr. basiert auf sehr konstruierten Beweisen. Denn weder kann die Inschrift S. 132 für Sol eindeutig auf Serapis bezogen werden, noch kann der S. 133 beschriebene Stein sicher in die republikanische Zeit datiert werden (S. 134) – zu viele Unbekannte stehen in dieser Rechnung. Überstrapaziert wird das Material auch im Falle der Vulcanuspriesterschaft in Ostia: Daß sie eine aktive Rolle in der Ablehnung von fremden Kulturen und der stilisierten Rückberufung auf Rom gespielt hätten, kann man den Quellen nicht entnehmen (S. 259).

Manchmal rechnet Steuernagel mit der Unachtsamkeit seiner Leser: S. 162 wird der Nachweis der extraurbanen Lage des Vulcanusheiligtums als noch nicht erbracht angesprochen, S. 164 jedoch die Existenz eines extraurbanen Heiligtums als Tatsache geäußert. Obwohl Steuernagel die augusteische Datierung des Mater-Magna-Heiligtums in Ostia (Rieger 2004) nicht akzeptiert, erwähnt er das Heiligtum im Abschnitt zur frühen Kaiserzeit, da ihm der mögliche zeitliche Ansatz für sein Gesamtbild doch passend scheint. Ein weiteres Beispiel für nicht ausgesprochene, aber unterschwellig akzeptierte Meinungen findet sich im Kapitel zur sakralen Topographie Aquileias. Hier übernimmt Steuernagel zwischen den Zeilen die Identifizierung des Bezirks im Nordosten der Stadt als den der Isis-Fortuna. Klare Entscheidungen, deutlich ausgesprochen und argumentativ nachvollziehbar, wären hier wünschenswert. Stellenweise erstaunt auch die Wortwahl des Autors: Er thematisiert selbst das „Reden in Anführungszeichen“ (S. 163), denn schon in den Überschriften sind Adjektive wie „indigen“ und „römisch“ (S. 5) in Anführungszeichen gesetzt. Er begründet dies mit der Vorsicht, die bei der Beschreibung kultureller Phänomene geboten ist, doch hätte man mit einer klärenden Definition die Vokabeln einfach verwenden können. Termini wie „Transmissionsriemen“ (S. 227) als Bezeichnung für die Unterstützung von Vereinen bei der Verbreitung der ägyptischen Kulte oder „die Zone mit venetisch-illyrischem Substrat“ (S. 164) als Beschreibung für das religiöse Umfeld, in dem Aquileia liegt, sind sicher

nicht jedem Leser eingängig. „Bekehrung“ (S. 263) ist m. E. ein Begriff, den man im Zusammenhang mit den orientalischen Kulturen und deren Einbindung in die römischen Kultpraktiken nicht verwenden sollte.

Steuernagels Buch, das in einer guten Zusammenfassung (S. 258-265) endet, in der die Entwicklungen der drei Städte gegenübergestellt und die Ursachen für eine gleichartige oder eigene Religionsgeschichte benannt werden, zielt nicht so sehr auf Vollständigkeit als auf die konsequente Durchführung des komparativen Ansatzes. Aus dem Fragmentarischen der Zeugnisse gelingt es Steuernagel, ein Gesamtbild zusammenzusetzen, da er verschiedenste Quellen vereint und nicht nach Denkmälertypologien oder gar Kultarten getrennt vorgeht. Steuernagels Vorstellung von „Kult und Alltag“, einer von den Menschen getragenen Religiosität, kann man gut nachvollziehen, ebenso Steuernagels Beurteilung (S. 219), daß „die Verhältnisse von Ort zu Ort ... unterschiedlich waren“¹⁹. Durch den synoptischen Aufbau ergibt sich an einigen Stellen zwar das Problem von Doppelungen oder aber zu allgemeiner Rückverweise.²⁰ Manchmal enthalten die Ergebnisteile der Kapitel noch viele neue Details (S. 202-209. 253ff.). Doch ist Steuernagel die Darstellung dieser komplexen Sicht geglückt, auch wenn man hier und da sich mit Hilfe der Indizes Klarheit verschaffen muß. Diese sind leicht zu benutzen, da die Unterteilung in Inschriften, Zitate antiker Literatur, Orte und Bauten, Fundobjekte, Namen und Begriffe die Suche erleichtert, auch wenn einige Einträge vor allem zu den mythologischen Figuren fehlen. Auch wenn der Autor zwei gut bebilderte Aufsätze zum Thema publiziert hat, wäre ein etwas umfassenderer Tafelteil wünschenswert gewesen. So leidet die Anschaulichkeit seiner Gedanken, denn Steuernagel verweist auf viele eher abgelegene publizierte Stücke. Die Stadtpläne von Puteoli, Ostia und Aquileia sind graphisch mangelhaft und dienen nur teilweise der Orientierung und Veranschaulichung – so fehlen alle modernen Ortsangaben, die Steuernagel im Text zur Lokalisierung archäologischer Fundstellen oft verwendet.

Die Kritikpunkte im Detail wiegen gering gegenüber dem beispielhaften Ansatz der komparatistischen Studie und der verständlichen Darstellung von bislang vernachlässigten Aspekten des religiösen Lebens der römischen Antike, die Steuernagel in diesem Buch vor dem Leser auffächert.

¹⁹ S. auch Rieger (2004) bes. 261-264 (lokale Ausprägung von Kulturen am Beispiel Ostias).

²⁰ Vor allem die Behandlung der „korporativen Kultstätten“ (S. 98-109) birgt zusammen mit dem Abschnitt IV 1 (S. 179-191) „Scholae und Tempel“ Redundanzen. Verweise wie z. B. S. 162 oder S. 180 auf Kapitel II 2 c, das fast 30 Seiten lang ist, lassen lange nach den entsprechenden Befunden suchen.

Literaturverzeichnis:

B. Bollmann (1998), Römische Vereinshäuser. Untersuchungen zu den Scholae der römischen Berufs-, Kult- und Augustalen-Kollegien in Italien.

U. Egelhaaf-Gaiser (2000), Kulträume im römischen Alltag.

U. Egelhaaf-Gaiser – A. Schäfer, Hrsg. (2002), Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung.

A.-K. Rieger (2004), Heiligtümer in Ostia.

Dr. Anna-Katharina Rieger

Seminar für Orientalische Archäologie und Kunstgeschichte

Martin-Luther-Universität, Halle – Wittenberg

Brandbergweg 23 c

D-06120 Halle (Saale)

E-Mail: anna-katharina.rieger@orientarch.uni-halle.de