

Wolfgang SPICKERMANN (Hrsg. in Verbindung mit Hubert CANCIK und Jörg RÜPKE): Religion in den germanischen Provinzen Roms. Mohr-Siebeck, Tübingen 2001), XX + 447 S. mit Abbildungen.

Das zu besprechende Buch wird im Vorwort (S. V) als „Sammelband“ definiert, der das „Ergebnis einer gleichnamigen Tagung“ bildet, die vom 28. bis zum 31. Oktober 1998 in Bad Homburg v.d.H. abgehalten wurde. Der Band soll bewußt in der Tradition eines früheren Bad Homburger Kolloquiums stehen, und die dort „erarbeiteten inhaltlichen und methodischen Ergebnisse sollen nun auf die germanischen Provinzen übertragen werden“¹ (S. V). Diese Übertragungsarbeit wird von 14 Autorinnen und Autoren auf 402 Seiten in drei Themenblöcken geleistet.² Im ersten, „Grundlagen“ genannten Block äußern sich Wolfgang Spickermann (Die germanischen Provinzen als Feld religionshistorischer Untersuchungen, 45 Seiten), Hubert Cancik (Religionsgeschichtsschreibung bei Tacitus. Zur Darstellung der germanischen und jüdischen Religion in Tacitus' *Germania* und *Historiae*, 21 Seiten) und Jörg Rüpke (Religiöse Kommunikation im provinziellen Raum, 18 Seiten). Der zweite Block trägt die Überschrift „Regionale und überregionale Kulte“ und vereint Artikel von Peter Herz (Das römische Heer und der Kaiserkult in Germanien, 26 Seiten), Greg Woolf (Representation as Cult: The Case of the Jupiter Columns, 18 Seiten), Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier (Le formulaire des dédicaces religieuses de Germanie supérieure, 37 Seiten), Christa Frateantonio (Kulte des Xantener Raumes. Cugernervicus, *Vetera* I und *Vetera* II, *Colonia Ulpia Traiana*, 19 Seiten) und Rainer Wiegels (Zur Götterverehrung in römischer Zeit im unteren Neckarraum. Das Beispiel des Iupiterkultes, 29 Seiten). Der letzte, „Transport- und Ausbreitungswege von Religion“ betitelte Block enthält Beiträge von Ulrike Egelhaaf-Gaiser (Träger und Transportwege von Religion am Beispiel des Totenkultes in den *Germaniae*, 33 Seiten), Alfred Schäfer (Götter aus dem Rheingebiet in Dakien und Pannonien, 26 Seiten), Nicole Belayche (Les cultes syriens dans les Germanies [et les Gaules voisines], 32 Seiten), Mareile Haase (*Signum in modum liburnae figuratum* [Tacitus, *Germania* 9,1]. Überlegungen zum Beginn des Isis-Kultes in Germanien, 22 Seiten), Ingeborg Huld-Zetsche (Der Mithraskult im römischen Germanien, 21 Seiten) und Walburg Boppert (Zur Ausbreitung des Christentums in Obergermanien unter besonderer Berücksichtigung der Situation in der Provinzhauptstadt *Mogontiacum*, 42 Seiten). Jedem Artikel ist eine eigene, zumeist mehrseitige

¹ H. Cancik – J. Rüpke (Hrsg.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion* (Tübingen 1997).

² Auf S. VI des Vorworts wird eine systematische Gliederung in fünf Abschnitten aufgezählt.

„Bibliographie“³ angehängt, wodurch Überschneidungen unvermeidbar werden.⁴ Die Zitierweise ist zwar sehr einheitlich, aber ungewöhnlich, und man merkt erst beim Lesen, daß die „Bibliographien“ gleichzeitig auch als Abkürzungsverzeichnisse dienen sollen, was nirgendwo erklärt wird.⁵ Abbildungen, soweit vorhanden, finden sich einschließlich ihrer Nachweise am jeweiligen Artikelende. Fotografien auf Kunstdrucktafeln sind lediglich im Aufsatz von A. Schäfer enthalten.⁶ Den Anfang des Sammelbandes bilden Vorwort, Inhalts- und Siglenverzeichnis. Am Ende sind ein Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, ein Stellen- und ein Ortsregister sowie ein Begriffs-, Namens- und Sachregister aufgeführt. Alle drei Register erlauben gezielte Zugriffe und machen den Sammelband auf diese Weise zu einem benutzbaren wissenschaftlichen Arbeitsinstrument.⁷

Das von W. Spickermann verfaßte „Vorwort“ ist gleichzeitig auch als Einleitung zu verstehen, denn bereits hier werden Ausgangssituationen erörtert, Definitionen vorgenommen und Thesen aufgestellt: Die ‚Militär‘provinzen Ober- und Niedergermanien besaßen eine sehr heterogene Bevölkerung, die kaum auf eine einheitliche religiöse Tradition zurückgreifen konnte. So entstand eine eigene Religion, die in ländlichem und städtischem Umfeld eine spezifische lokale Ausprägung erfuhr. Daher ist die ‚Provinzialreligion‘ der germanischen Provinzen nicht als einheitliches Gebilde, sondern nur regional zu betrachten.⁸ Auf der Außenseite des hinteren Einbanddeckels findet sich eine siebenzeilige Quintessenz des ganzen Sammelwerkes, die hier wörtlich wiedergegeben werden soll: „Welche religiösen Gegebenheiten herrschten an der Peripherie des Römischen Reiches? Dieser Band enthält das Ergebnis einer internationalen Zusammenarbeit von Religions- und Sprachwissenschaftlern, Archäologen und Althistorikern. Es zeigt sich, daß die heterogene Bevölkerungsstruktur in den germanischen Provinzen zu lokal spezifisch ausgeprägten ‚Provinzialreligionen‘ führte.“ Wenn im Vorwort geäußerte

³ Zwei bis drei Seiten sind die Regel; am kürzesten ist H. Cancik mit sechs Zitaten, am längsten mit jeweils fünf Seiten sind W. Spickermann und N. Belayche.

⁴ Das o. in Anm. 1 genannte Buch wird zum Beispiel in acht Bibliographien zitiert.

⁵ Der Vorname jedes erstgenannten Autors wird dem Namen nachgestellt, anschließend folgt das Erscheinungsjahr (Beispiel: Cellini, G. A. 1997.). Bei weiteren Autoren wird der abgekürzte Vorname jedoch vorangesetzt (Beispiel: Birley, E./B. Dobson/M. Jarrett (Éds.) 1974). Nachnamen und Erscheinungsjahr bilden zusammen das Siglum (Beispiel: Cellini 1997). Besser wäre es gewesen, die jeweiligen Abschnitte „Abkürzungsverzeichnis und Bibliographie“ zu überschreiben und in zwei ungleichmäßigen Spalten Abkürzung und – in der üblichen Weise – Zitat aufzuführen.

⁶ Dort hintereinander als Abb. 2, 3, 8 und 9 zwischen Abb. 4 und 5 eingebunden.

⁷ Die Anzahl der Druckfehler liegt im Bereich des Üblichen; gelegentlich stören falsche Trennungen, wie z.B. Fer-nimporte.

⁸ Im wesentlichen wörtlich nach S. V zitiert.

Voraussetzungen gleichzeitig das Ergebnis des Sammelbandes bilden, so fragt man sich, welche grundsätzlichen Neuigkeiten die dazwischenliegenden Texte noch zu bieten haben. Vermutlich wäre es sinnvoller gewesen, wesentliche Teile des Vorwortes herauszuziehen und am Schluß des Buches als Ergebnis darzustellen oder in einer Zusammenfassung unterzubringen. Passend für Vorwort/Einleitung sind dagegen die Definitionen von ‚Provinzialreligion‘ und ‚Reichsreligion‘. Während unter dem ersten Begriff „die Gesamtheit aller Kulte eines geographischen Raumes außerhalb der Reichshauptstadt Rom, aber innerhalb des politisch-kulturellen Großraums des Imperium Romanum verstanden“ wird (S. VI), setzt dagegen der zweite Begriff „einen einheitlichen Kommunikationsraum Imperium Romanum voraus“ (S. VII).⁹ Als Quellenmaterial für die beiden germanischen Provinzen könnten „etwa 3500 Inschriften und 400 ausgegrabene, erschlossene oder inschriftlich bezeugte Heiligtümer, mehrere Tausend Reliefs und Bildwerke, unzählige Statuetten und Ex-votos, Kultgeschirr und Kultkeramik“ (S. VIII) zur Verfügung stehen, doch soll „eine Sammlung und Auswertung der religionsgeschichtlich relevanten Quellen aus den germanischen Provinzen im herkömmlichen Sinne ... angesichts der Fülle und Heterogenität des Materials wenig sinnvoll“ sein (S. VII). „Der Zugriff auf das Material sollte daher regional und vergleichend erfolgen“, wobei auch eine vierphasige zeitliche Differenzierung vorgenommen werden muß (S. VII). An keiner Stelle des Vorwortes wird reflektiert, ob und inwieweit die erhaltenen antiken Quellen – und nur sie sind authentisch – ein Verständnis der Religionen in den beiden germanischen Provinzen überhaupt zulassen bzw. welche Unsicherheitsfaktoren bei der Rekonstruktion einer ‚Provinzialreligion‘ bestehen bleiben. Dieser Frage hätte man zumindest in Ansätzen nachgehen sollen.¹⁰

Der erste, aus der Feder W. Spickermanns stammende Beitrag, der sich allgemein mit der germanisch-römischen Provinzialreligion, die als „Ensemble aller Kulte auf dem Territorium der germanischen Provinzen“ verstanden wird (S. 3), beschäftigt, hat den Charakter einer Einführung. In einer Einleitung wird festgestellt, daß die germanisch-römische Provinzialreligion „ein neues religiöses System einer regionalen Religion der römischen Kaiserzeit“ ist und daß „eine religionshistorische Untersuchung immer auch die politische Organisation und die kulturelle und gesellschaftliche Herkunft der Trä-

⁹ Die Definition der Begriffe „Reichsreligion“ und „Provinzialreligion“ war ein zentraler Punkt der ersten Bad Homburger Tagung im Jahr 1996; s. dazu vor allem die Beiträge von Jörg Rüpke, Günter Kehrer und Andreas Bendlin in: H. Cancik – J. Rüpke (Hrsg.), Römische Reichsreligion und Provinzialreligion (Tübingen 1997) 3-23; 25-33; 35-68.

¹⁰ Rainer Wiegels fragt zu Recht, welchen Sinn eine „Unterscheidung militärisch – zivil“ macht, wenn Soldaten auch als private Dedikanten auftreten können (S. 212f. mit Anm. 76).

ger der Kulte im Auge haben“ muß (S. 3f.). Es wird aber auch gefragt, ob der römische Begriff ‚Provincia‘ „in Bezug auf die germanischen Verhältnisse überhaupt Grundlage einer religionsgeschichtlichen Untersuchung sein kann“ (S. 4). Auf einen Abriß „zur historischen Entwicklung der germanischen Provinzen“¹¹ folgt eine Ausführung über „die räumliche Ausdehnung der germanischen Provinzen“.¹² Der vierte, etwas längere Abschnitt bespricht „die Bevölkerung der germanischen Provinzen“ und betont vor allem die Rolle des Heeres sowohl als Faktor „einer Neuformierung der Bevölkerungsstruktur“ (S. 14) wie auch als „Motor der Romanisation“ (S. 15). Wichtig ist die Feststellung, daß ein uneinheitliches Bevölkerungsgemisch in den beiden Germanien „keine ethnische Identität entwickeln“ konnte und eine „eigentümliche gallo-römische Gesellschaft“ bildete, „die nicht in vor-römischen (Stammes-)Identitäten verwurzelt war“ (S. 18), weshalb man weniger von einer ‚einheimischen‘ als vielmehr von einer ‚bodenständigen‘ Volksreligion sprechen sollte (S. 20). Den größten Platz nimmt der Abschnitt über „Gebietskörperschaften und Formen der kultischen Organisation in Germanien“ ein. Spickermann stellt fest, daß die meisten Stammesverbände in den germanischen Provinzen als *civitates* verfaßt waren, denen wahrscheinlich bald nach ihrer Gründung das latinische Recht verliehen wurde (S. 21). Ihre Hauptorte waren *vici* mit Stadtcharakter, in denen „der *ordo* und die Magistrate der Gemeinde residierten und wo sich auch das kultische Zentrum befand“ (S. 22). In Gemeinschaft mit *coloniae* und *municipia* mitsamt ihrem Umland wurde im Zuge der Romanisation immer stärker die Stadt „zum Bezugspunkt für das Leben der Provinzialen“ (S. 24). „Zentren des religiösen Lebens der Provinzen“ waren „die Hauptorte der *civitates* und die *vici*“, denn „hier kam die Landbevölkerung zu Markt- und Gerichtstagen, aber vor allem zu Festen zusammen, in den Siedlungen und in ihrem Umkreis befanden sich die Heiligtümer und vor allem die Priesterschaften“ (S. 28). Spickermann schließt seine Ausführungen mit einem Abschnitt „Phasen einer Religionsgeschichte der germanischen Provinzen“ ab und unterscheidet vier zeitliche Phasen.

- A) Phase der Eroberung bis zum Ende des Bataveraufstands um 70 n. Chr.: Besonders typisch war in dieser Zeit „ein Nebeneinander einheimischer religiöser Traditionen und der Religion der römischen Eroberer“ (S. 36).
- B) Phase der Konsolidierung bis ca. 150 n. Chr.: Sie war geprägt durch den Einzug lateinischer Sprache und Schrift; „stadtrömische, indigene und

¹¹ Spickermann setzt als verständlichen zeitlichen Rahmen die gut 400 Jahre zwischen den Umsiedlungsmaßnahmen 8 v. Chr. und dem Abzug der letzten römischen Truppen 406 n. Chr. fest.

¹² Die Feststellung, daß die beiden Provinzen „in ihrer territorialen Ausdehnung wie in ihrer ethnischen Zusammensetzung sehr unterschiedlich“ waren (S. 12), läßt die Frage nach Vergleichbarkeiten offen.

auch über Italiker vermittelte orientalische Kulte bedienten sich der römischen Opferpraxis“ (S. 37f.).

- C) Phase der ‚intensiven Romanisation‘ bis ca. 230/260 n. Chr.: In dieser Phase durchdrangen sich „die heterogenen Traditionen und religiösen Vorstellungen ... gegenseitig und brachten eigene ‚bodenständige‘ Kulte regionaler Prägung hervor“ (S. 38).
- D) Phase der Auflösung und Wandlung ab 230/260 n. Chr.: Während „im Hinterland große Kultzentren ... weiter existierten“ und die polytheistischen Kulte noch lange weiterlebten, läßt sich das Christentum „in den Städten vereinzelt seit etwa Anfang, in größerem Maße erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr. nachweisen“ (S. 40).

Insgesamt ist Spickermanns Beitrag auf nützliche Weise einführend und höchst informativ, gerade weil der Autor über eine breite Materialbasis verfügt; zusammen mit der umfangreichen Bibliographie hätte der Artikel auch in einem Handbuch erscheinen können.

Die Religionsgeschichtsschreibung bei Tacitus, insbesondere die Darstellung der germanischen und jüdischen Religion, untersucht H. Cancik in seinem Beitrag. Das wissenschaftliche Vorurteil, nach Tacitus spiele Religion im privaten und öffentlichen Leben der Germanen eine zentrale Rolle, wird zurückgewiesen. Der Schriftsteller, so Cancik, sucht bei den Germanen „jene einfache, natürliche Stufe von Religion“, die einstmals auch den Römern eigen war (S. 54). In seiner Darstellung der germanischen Religion verwendet Tacitus nur römische Begriffe mit einem hohen Anteil an „technischem Vokabular“ (S. 57). Die sprachliche Gleichsetzung römischer und germanischer Kategorien kann und soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die fremde Religion mit ihren Menschenopfern barbarisch und feindlich erscheint. Dennoch ist sie von einer archaischen Urtümlichkeit, die mit der Religion der Juden nichts gemeinsam haben kann, denn diese entstand aus Gegenteiligkeit und „ihr Prinzip ist Negativität“ (S. 63). „Der Religion eines idealisierten Naturvolkes im Norden wird die Religion eines kranken Kulturvolkes aus dem Süden entgegengestellt. Feinde sind beide, aber es gibt Differenzierungen im Feindbild“ (S. 63). Diese konträre Einstellung des Tacitus, die Abgrenzung gegen die urtümlichen Germanen, hat leider verhindert, daß sich der römische Historiker auch nur ansatzweise mit den Religionen in den germanischen Provinzen, in denen das Germanische zwangsläufig modifiziert werden mußte, beschäftigt hat.

Einen Versuch, „auf wenigen, eher allgemeinen historischen und religionsgeschichtlichen Grundannahmen ein Modell zu entwickeln, das für eine erneute Durchmusterung auch isolierter Quellen mögliche Kontexte bietet und

so neue Hypothesen generieren kann“, unternimmt J. Rüpke. Das Modell entstammt dem Bereich der Kommunikationstheorie, wobei menschliche Kommunikation als „Vermittlung von gemeintem Sinn“ begriffen wird (S. 72). Da die Götter „in Bezug auf ihre kognitiven Fähigkeiten menschenähnlich konzipierte Sozialpartner“ waren, könnte „ein Modell auf dieser Grundlage auch für religiöse Kommunikation anwendbar“ sein (S. 72). Grundsätzlich fehlt einer menschlich-göttlichen Kommunikation die face-to-face-Situation natürlicher Gruppen in ihrer Primärkommunikation, weshalb die Kontaktaufnahme eines menschlichen Adressanten mit einem göttlichen Adressaten nur über Stufen einer sekundären Kommunikation erfolgen kann. Das einfache Modell wird komplizierter, wenn man „die Veränderungen der Kommunikation in Gesellschaften“ untersuchen möchte, „die starken Einflüssen von einer anderen Kultur ausgesetzt sind“ (S. 78). „Intensiverer Kontakt mit einer fremden Kultur hat zur Folge, daß sich der Horizont lokalen Handelns weitet“ (S. 79). Dabei führen die intensivierten Kontakte „zu einer Zunahme des gesellschaftlichen Wissensvorrats, zu einer Ausweitung des Symbolsystems im religiösen Bereich“ (S. 80). Dies kann eine erhöhte Unsicherheit nach sich ziehen und religiöse Kommunikation als Wahlentscheidung mit gesteigertem Begründungsbedarf manifestieren. Im Extremfall kann es „zu einer Desintegration der lokalen Kultur“ kommen (S. 81), wobei die Reaktionen auf desintegrierende Verhaltensweisen ihrerseits „formierende Kraft“ gewinnen können (S. 82). Daran schließt Rüpke die Frage an, „ob man erst in dieser zweiten Phase von ‚Provinzialreligion‘ sprechen sollte“ (S. 82). Gerade für Germanien wird man sich „die religiöse Entwicklung als sehr ungleichmäßig, ja sprunghaft vorstellen“ müssen, obgleich „nicht jedes Übergangsphänomen schon ein provinZIALES Spezifikum darstellen muß“ (S. 83). Das durch zwei Graphiken visualisierte Modell Rüpkes ist höchst anregend und fördert eigene Überlegungen. Dennoch wären Fallbeispiele nützlich gewesen, um die „Abstraktionsebene“ zu verlassen, denn auch das beste religiöse Modell abstrahiert immer nur die menschliche – kollektive wie individuelle – Handlungsweise.

Da die Aufsätze des Themenblocks „Regionale und überregionale Kulte“ im Gegensatz zu den drei vorausgegangenen Beiträgen stärker praxisorientiert sind, kann ihre Besprechung in gestraffter Form erfolgen. Den Anfang macht ein Artikel von Peter Herz, in dem die religiösen Handlungen des römischen Heeres in Ober- und Untergermanien im Hinblick auf den Kaiserkult untersucht werden, wobei das Phänomen ‚Kaiserkult und Heer‘ natürlich reichsweit zu beobachten ist und kein Spezifikum der germanischen Provinzen darstellt. Herz analysiert Inschriften aus dem Bereich des Militärs, die er in einen „Einheitstyp (I)“ und einen „Kommandeurstyp (II)“ unterteilt, und kommt zu dem Schluß, daß viele Dedikationen von Soldaten und Offizieren wohl stärker mit dem Kaiserkult verbunden waren, als es der erste Augen-

schein vermuten läßt. Eine Zusammenstellung und Interpretation aller Quellen zum Zeremoniell für die verstorbenen Drusus maior und Germanicus im obergermanischen *Mogontiacum* zeigt, daß „die Konzeption der *Domus Augusta/divina* relativ frühen Datums ist“ (S. 112) und erschließt eine eigene religiöse Tradition für das obergermanische Heer. Für andere Heeresverbände vermutet Herz ebenfalls spezifische Kultrationen. Der gemeinsame Bezug zum Kaiserhaus dürfte dabei das zentrale Bindeglied gewesen sein.

Die Jupitergigantensäulen, eine der archäologisch am besten dokumentierten Denkmälergruppen Germaniens, deren Anzahl nur noch von den Votivaltären übertroffen wird, interpretiert Greg Woolf als repräsentative Kultmale. Woolf stellt fest, daß die meisten Weihungen von Jupitergigantensäulen „personal acts of cult“ waren (S. 121) und daß die Weihenden keine „enduring community“ bildeten (S. 122). „Each Jupiter column might be read as an assertion that Jupiter Optimus Maximus was forever triumphant over chaos, high above the other gods and men, yet only a column (or a vow) away“ (S. 126). Auch wenn keine der erhaltenen Säulen mit einer anderen völlig identisch ist, so weisen doch alle Exemplare „a family resemblance“ auf (S. 127). Im Gegensatz dazu zeigen Votivaltäre eine deutlich größere „relative uniformity“ (S. 128). Überraschend ist es, daß „Jupiter columns have so often been separate from those other cults, and written about primarily in terms of Romanization“ (S. 131).

Die religiösen Weihungen in Obergermanien untersucht Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier anhand von 1325 Inschriften, von denen 950 (= 71,7%) datierbar sind. 85 Inschriften können dem 1. Jh. n. Chr., 95 der ersten Hälfte des 2. Jhs., 512 der zweiten Hälfte des 2. Jhs. (oder später), 249 der ersten Hälfte des 3. Jhs. n. Chr. und nur 9 einer noch späteren Zeitstufe zugewiesen werden. Besonders charakteristisch sind ab der hadrianischen Zeit Weihungen, die mit *In h(onorem) d(omus) d(ivinae)* beginnen; demgegenüber sind Weihinschriften für das kaiserliche Numen, die kaiserlichen Numina oder gar den Genius des Herrschers nicht sehr zahlreich. Die Formel *pro salute imp(eratoris)* findet sich vor allem bei Weihungen hoher Militärs. Im Vergleich zu Weihungen für Jupiter (351) und Juno (124) sind diejenigen für Minerva recht selten (30), eine Aussage, die entsprechend auch für die kapitolinische Trias gelten muß. Die übrigen Gottheiten bespricht Raepsaet-Charlier nach der Häufigkeit ihres Vorkommens auf Weihinschriften: Mercur (188), Mars (86), Mithras (72), Apollo (66), Fortuna (56), Hercules (46), Diana (40), Victoria (22), Nymphen (17), Matres (10), Suleviae (9 oder 10), Kybele (9), Silvanus und Sucellus (13), Epona (8), Neptun (8), Dii Cas(s)us (7), Bellona (8), Herecura (9), Liber (5), Laren (4) und Vosegus (4). Die zehn letztgenannten sowie noch seltener vorkommende Gottheiten werden am Ende des Aufsatzes in Tabellenform erfaßt

(S. 168-171). Gesondert werden Schutzgottheiten wie der *Genius loci* (69), die „*divinités protectrices des carrefours*“ (27) sowie andere Genien (90) behandelt. Nach diesen statistischen Auswertungen bespricht Raepsaet-Charlier die verschiedenen Formulare der Weihungen.¹³ Das Votum ist mit 631 Beispielen (= 47,6%) am häufigsten vertreten; andere Weiheformeln wie z. B. *pro salute, ex iussu* oder *de sua pecunia* sind dementsprechend seltener. Eine kurze Auswertung beendet den Aufsatz. Bezüglich der „*places relatives de l'armée et des institutions municipales dans la vie religieuse*“ stellt Raepsaet-Charlier fest: „*elles ne superposent pas et elles ne s'influencent que peu*“ (S. 165).

Einem geographisch eng begrenzten Gebiet, nämlich dem Xantener Raum und seinen Kulturen, widmet sich Christa Frateantonio. Im Gegensatz zu den meisten Regionen des römischen Reiches existierten auf dem Gebiet Xantens „keine autochthonen Bevölkerungsgruppen“ (S. 174). Daher lassen sich „kaum vorrömische Substrate ermitteln, die von den ‚romanisierten‘ Formen späterer Kultpraktiken unterschieden werden könnten“ (S. 175). Trotz spärlichster Zeugnisse aus der frühesten Besiedlungsphase Xantens, der Cugernersiedlung, die wahrscheinlich *Cibernodurum* hieß, muß „irgendeine Form eines gemeinsamen Kultes der *Cugerni*“ angenommen werden (S. 177f.). Die Funde aus den Militärlagern *Vetera I* und *Vetera II* sind ebenfalls nicht sehr zahlreich. *Vetera I* wurde während des Bataveraufstandes 70 n. Chr. zerstört; *Vetera II* sank im Mittelalter in den Rhein ab, so daß eine Zuweisung von Votivinschriften oft nur vermutet werden kann. Erst die um 100 n. Chr. über der Cugernersiedlung errichtete *Colonia Ulpia Traiana* mit großem Territorium bietet zwar reichere, aber leider nur partielle Zeugnisse. „Würde man sich allein an die überlieferten Dokumente halten, so müßte man zu der sicher sehr unwahrscheinlichen Annahme kommen, daß es weder städtische Priesterämter gegeben habe noch der Kaiserkult eine bedeutende Rolle gespielt hat“ (S. 188f.).

Am Beispiel der Fallstudie des Jupiterkultes beschäftigt sich Rainer Wiegels mit der Götterverehrung in römischer Zeit im unteren Neckarraum. In einem ersten Kapitel schildert der Verfasser intensiv die Probleme, die sich bei der Abfassung einer *Geographia sacra* ergeben. Danach werden, ausgehend von der Geschichte *Lopodunums*, des römischen Ladenburg, zunächst die Jupiterdenkmäler des *vicus* von *Lopodunum*, die „der Anzahl nach den ersten Platz“ einnehmen (S. 204), und anschließend die Zeugnisse des Jupiterkults im weiteren Neckarraum besprochen. „Zusammengefaßt belegt die vorstehende

¹³ Die Überschrift „*Les dieux*“ auf S. 153 ist anscheinend falsch plaziert und hätte auf S. 138 oder 142 eingeführt werden müssen. Zu S. 153 gehört die auf S. 162 zu findende Überschrift „*Les formules*“.

Erörterung die große Bedeutung des Iupiterkultes im unteren Neckarraum im allgemeinen und die Beliebtheit von Iupiter(giganten)säulen sowie der Paarbildung mit Iuno im besonderen“ (S. 216). Fast alle Weihinschriften und -denkmäler sind „mit einiger Wahrscheinlichkeit Ausdruck provinzieller Religiosität einer bodenständigen, mehr oder minder stark romanisierten Bevölkerung“ (S. 217).

Der Themenblock „Transport- und Ausbreitungswege von Religion“ beginnt mit einem Aufsatz von Ulrike Egelhaaf-Gaiser, in dem der Totenkult in Ober- und Untergermanien als Paradigma für den Transport von Religion untersucht wird. Dabei ist „eine möglichst konkrete Rekonstruktion der Routen und Wegstationen, über die bestimmte Kultformen vom Mittelmeerraum nach Germanien gelangten“, erstrebt (S. 225). Zunächst bespricht Egelhaaf-Gaiser das sogenannte *Testamentum Lingonis*, ein Rechtsdokument wohl des 2. Jhs. n. Chr., das in einer Abschrift aus dem 10. Jh. überliefert ist. Die dort enthaltenen genauen Anweisungen erlauben einerseits den Versuch einer Trennung von indigenen und römischen Grabtraditionen, führen andererseits aber auch die Schwierigkeiten einer solchen Trennung vor Augen. Als zweites Beispiel wird die Grabkammer von Weiden bei Köln zitiert, die „mit ihrer konsequenten Übernahme römischer Kultur, Kunst und Religion ein Einzelfall“ bleibt (S. 239). Mit dem dritten Beispiel der Totenmahlreliefs, die infolge der Verlegung militärischer Einheiten wohl aus dem nordöstlichen Mittelmeerraum nach Germanien gelangten, kann Egelhaaf-Gaiser zeigen, wie die heroische Sphäre des östlichen Totenmahls in den nordwestlichen Provinzen Zug um Zug desakralisiert und „pragmatisch-zweckorientiert und diesseitsverhaftet“ umgedeutet wird (S. 249). Inwieweit allerdings mit der Übernahme von Medien eine Umwandlung lokaler religiöser Traditionen einhergeht, muß offenbleiben, denn „Kunst ist aber nicht gleich Kult“ (S. 251).

Der Frage, auf welchem Weg Gottheiten keltischen Ursprungs nach Dakien und Pannonien gelangten, geht Alfred Schäfer nach. „Ein Faktor für die Verbreitung von Göttern aus der Rheinzone nach Dakien ist die Migration“ (S. 261). Die Verehrer der jeweiligen Gottheiten konnten Gelübde an von der Kultzentrale weit entfernten Orten einlösen oder Weihgeschenke versenden; beide Möglichkeiten sind für Dakien bezeugt. Migrierende Personengruppen waren in erster Linie wohl Soldaten und Kolonisten, die aber „offenbar nicht zu Glaubensgemeinschaften zusammengeschlossen“ waren (S. 274). Schäfers Fazit lautet: „Die Weihungen für rheinische Gottheiten in Dakien bezeugen die Verehrung regional geprägter, aber transferierbarer Götter in einem überregionalen römischen Religionssystem“ (S. 274).

Die Einführung und Existenz syrischer Kulte in den germanischen Provinzen untersucht Nicole Belayche am Beispiel des Jupiter Dolichenus. Sie stellt fest: „Tous les cultes ‚syriens‘, c’est-à-dire originaires du Proche-Orient soumis à Rome, ne sont pas attestés en Germanie“ (S. 286). Die in Germanien und im benachbarten Gallien bezeugten Kulte für Jupiter Dolichenus und Jupiter Heliopolitanus wurden von Soldaten, die vor allem am obergermanischen Limes stationiert waren, etappenweise eingeführt: „Donc l’influence orientale est passée par des relais“ (S. 292). Mit 36 Inschriften, die fast ausnahmslos zwischen 150 und 250 n. Chr. datieren, und circa 20 anepigraphischen Darstellungen nimmt Jupiter Dolichenus unter den orientalischen Gottheiten in Germanien die zweite Stelle (nach Mithras) ein; die Inschriften werden von Belayche zusätzlich tabellarisch erfaßt (S. 315f.). Im Gegensatz zur Bedeutung des Militärs für die Ausbreitung des Jupiter-Dolichenus-Kultes sind Zivilisten syrischer Herkunft – Kaufleute oder Kultspezialisten – kaum belegt. Jupiter Dolichenus wird in Inschriften in der Regel alleine genannt; seine Darstellungen sind konventionell: „Jupiter Dolichenus en Germanie est décidément très romain“ (S. 304). Er ist der Gott des Sieges, „un *conservator* détenteur de victoire“ (S. 304), und spielt außerdem „le rôle de *patronus* divin auprès des unités militaires“ (S. 306), auch wenn er „n’a pas été un dieu officiel de l’armée“ (S. 307).

Überlegungen zum Beginn des Isis-Kultes in Germanien stellt Mareile Haase in ihrem Beitrag an. Ausgangspunkt ist eine Passage bei Tacitus (*Germania* 9, 1), in der ein Isis-Kult bei einem Teil der Sueben erwähnt wird. Da Tacitus seine *Germania* wohl noch im 1. Jh. n. Chr. schrieb, aber vor der Mitte des 2. Jhs. keine sicheren Belege für einen Kult der Isis in Germanien bekannt sind, wurde die Passage bei Tacitus bislang als *interpretatio romana* verstanden; Tacitus soll eine einheimische Gottheit lediglich Isis genannt haben. Haase stellt zahlreiche epigraphische und archäologische Belege zusammen, die dafür sprechen, „daß die Tacitus-Stelle ernstgenommen werden darf als Beleg für den Isis-Kult in Germanien“ (S. 329). Sie verweist ferner auf die Neckarsueben (*Suebi Nicrenses*) mit ihrer unter Trajan gegründeten *Civitas Ulpia Sueborum Nicrensium*, dem heutigen Ladenburg. Dieser Teil der Sueben war in das römische Reichsgebiet integriert, und er hätte den Kult der Isis „mindestens ein halbes Jahrhundert früher“ übernehmen können (S. 334), als dies bisher für möglich gehalten worden war. Eine Tabelle mit Weihinschriften an Isis aus den germanischen Provinzen schließt den Aufsatz ab.

Mit dem Mithraskult im römischen Germanien beschäftigt sich Ingeborg Huld-Zetsche. Nach einer Aufzählung von neuen Funden und Denkmälern zwischen 1974 und 1998, darunter einem Mithräum mit zwei Holzbauphasen, referiert die Autorin die neuesten Erkenntnisse zu den Inhalten des

Mithraskults. Dabei werden alle Figuren der Tauroktonie als Sternbilder interpretiert. Da sich die Erde nicht nur einmal täglich um sich selbst und einmal jährlich um die Sonne dreht, sondern die geneigte Erdachse in einem Zeitraum von etwa 25920 Jahren zusätzlich um den Pol der Ekliptik taumelt, verschieben sich alle 2160 Jahre die Äquinoktien von einem Sternbild in ein anderes. Im Stierzeitalter, das ungefähr 4000 bis 2000 v. Chr. dauerte, liegen die Tagnachtgleichen in den Sternbildern Skorpion und Stier; über dem Sternbild des Stieres liegt dasjenige des Perseus. Mit der Tötung des Stieres durch Mithras, der sich wohl aus Perseus, der Stadtgottheit des kilikischen Tarsos, entwickelte, wird das Ende des Stierzeitalters angezeigt und ein neues Zeitalter begonnen. Alle Mithrasdarstellungen sind daher als bildliche Umsetzung exakter kosmologischer Beobachtung und astraler Aitiologie zu verstehen. Abschließend werden die Besonderheiten des Mithraskults in den germanischen Provinzen angesprochen, die große Zahl von Tempeln und Einzelfunden, ikonographische Eigenarten der Kultbilder sowie die Drehbarkeit vieler Kultbilder.

Den letzten Beitrag widmet Walburg Boppert den Anfängen des Christentums in Mainz und Umland, wobei die vorgetragenen Überlegungen „häufig eher Anregungen als Ergebnisse bieten“ sollen (S. 363). Auf einen einleitenden Abschnitt zu den historischen und religiösen Voraussetzungen im römischen Mainz und seiner Umgebung folgen eine Betrachtung des frühen Christentums „in der heidnischen Umwelt“ (S. 372) und eine Bestandsaufnahme des Christentums am Mittelrhein, die mangels aussagefähiger Quellen zu dem Ergebnis gelangt, daß es im Mainzer Raum „keine definitiven Hinweise weder für ein vorconstantinisches Christentum noch für christliche Märtyrer gibt“ (S. 383). So bleibt es auch ungewiß, „ob mögliche christliche Gemeinden in vorconstantinischer Zeit hier, besonders in Mainz, bereits von einem Bischof geleitet wurden“ (S. 386f.). Erst für die nachconstantinische Zeit sind Mainzer Bischofslisten belegt, doch liegen sie „in zehn verschiedenen Fassungen vor“ (S. 387). Nachdem die Stadt 456 n. Chr. fränkisch wurde, beendete „Sidonius, der erste Bischof der Merowingerzeit, im dritten Viertel des 6. Jahrhunderts die längere Vakanz“ (S. 387). „Als einziger römerzeitlich entstandener Sakralbau, der zugleich der letzte der römischen Wiederaufbauphase ist, ist in Mainz die bereits genannte Basilika St. Alban in der südlichen Nekropole gesichert“ (S. 391). Die in Mainz und Umgebung gefundenen frühchristlichen Grabinschriften – circa 40 Exemplare sind mehr oder weniger vollständig erhalten – stammen etwa zur Hälfte aus dem 4. bis 6. Jh. n. Chr. „Von der Christianisierung der Alamannen, die wohl spät erfolgte, ist aus Schriftquellen kaum etwas bekannt“ (S. 398). Schließlich muß die Frage, „ob die arianischen Burgunden sich schon während ihres Aufenthalts am Mittel-

rhein dem katholischen Glauben zuwandten oder sich erst in der Sapaudia dazu bekehrten“ (S. 398), unentschieden bleiben.

Zusammenfassend darf man festhalten, daß der besprochene Sammelband kein Handbuch der Religion in den germanischen Provinzen Roms sein kann. Die einzelnen Beiträge sind viel zu heterogen, um einen geschlossenen Überblick vermitteln zu können, zumal Ober- und Untergermanien zum Teil sehr unterschiedliche Regionen aufwiesen. Es zeigt sich, daß gezielte Fragestellungen, die beispielsweise von U. Egelhaaf-Gaiser oder M. Haase formuliert wurden, oftmals zu klareren Ergebnissen führen als die Untersuchung von Räumen, wie sie C. Frateantonio oder W. Boppert vornahmen. Selbst die konzentrierte Sammlung und Auswertung epigraphischer Belege, hier seien die Beiträge von M.-T. Raepsaet-Charlier und N. Belayche genannt, zeitigen eher ernüchternde Resultate. Dennoch tragen alle Aufsätze dazu bei, ein zusammenhängendes, wenn auch unscharfes Bild spezifischer Religionsausübungen zu entwerfen; gleichzeitig machen vor allem die jeweiligen Bibliographien in erschreckender Weise klar, wie schwierig es ist, den Überblick über die anwachsende Literaturflut zu bewahren, zumal für die Religion römischer Provinzen ein zentrales Publikationsorgan fehlt. In fast allen Beiträgen wird als Indikator für praktizierte Religion das Quellenmaterial herangezogen, das möglichst für sich selbst sprechen soll; theoretische Erklärungen werden weitgehend vermieden. Lediglich P. Herz gelingt es, unter Berücksichtigung aller schriftlichen Zeugnisse und dank bester topographischer Kenntnisse das visionäre Bild eines eigenständigen Kultzentrums für das obergermanische Heer in *Mogontiacum* zu entwerfen. Darum scheint es gerade für weitere Arbeiten wichtig, auf einen Satz von R. Wiegels zu verweisen: „Kritisches Überdenken von unhinterfragt übernommenen Annahmen ist zweifellos immer wünschenswert, die Bereitschaft zur Revision von Vorstellungen, die auf nicht tragfähigem Grund basieren, geboten, dennoch ist es wenig hilfreich, begründete Schlußfolgerungen ohne entsprechende Evidenz für eine bessere Interpretation in Frage zu stellen oder grundsätzlich abzulehnen“ (S. 202 Anm. 29).

Dr. Konrad Hitzl
Institut für Klassische Archäologie der Universität Tübingen
Schloß Hohentübingen
Burgsteige 11
D-72070 Tübingen
e-mail: konrad.hitzl@uni-tuebingen.de