Mihály Loránd Dészpa

Peripherie-Denken

Transformation und Adaption des Gottes Silvanus in den Donauprovinzen (1.–4. Jahrhundert n. Chr.)

Alte Geschichte

Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge – 35

Franz Steiner Verlag

Mihály Loránd Dészpa
Peripherie-Denken

POTSDAMER
ALTERTUMSWISSENSCHAFTLICHE
BEITRÄGE (PAwB)

Herausgegeben von
Pedro Barceló (Potsdam), Peter Riemer
(Saarbrücken), Jörg Rüpke (Erfurt)
und John Scheid (Paris)

———

Band 35

Mihály Loránd Dészpa

Peripherie-Denken

Transformation und Adaption des Gottes Silvanus in den Donauprovinzen (1.–4. Jahrhundert n. Chr.)

Franz Steiner Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-515-09945-5

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.
© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2012
Druck: Offsetdruck Bokor, Bad Tölz
Printed in Germany

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT IX

EINLEITUNG 1

Mise-en-scène 1
Prolegomenon zu Silvanus 6
Die Form 11

1. DER GOTT SILVANUS IN DACIA 14

1.1 Forschungsstand 14
1.2 Porolissum 15
1.3 Das Gebiet zwischen Porolissum und Napoca 17
1.4 Napoca 18
1.4.1 Das Territorium 20
1.5 Potaissa 21
1.6 Der Bergwerksbezirk 23
1.6.1 Ampelum 24
1.6.2 Alburnus Maior 26
1.7 Apulum 32
1.8 Ulpia Trajana Sarmizegetusa 44
1.8.1 Das Territorium 51
1.9 Micia 53
1.10 Tibiscum 59
1.11 Varia 60
1.12 Der Gott Silvanus in Dacia. Zusammenfassung 61
1.12.1 Die Anhänger 61
1.12.2 Das Verbreitungsareal des Kultes 65
1.12.3 Die sprachlichen Darstellungsformen des Silvanus 67
1.12.4 Die visuellen Darstellungsformen des Silvanus 68

2. DER GOTT SILVANUS IN MOESIA INFERIOR 71

2.1 Forschungsstand 71
2.2 Vicus Ulmetum 71
2.3 Veliko Tŭrnovo 73
2.4 Loveč 74
2.5 Novae 77
2.6 Montana 78

2.7 Varia 80
2.8 Der Gott Silvanus in Moesia inferior. Zusammenfassung 80
2.8.1 Die Anhänger 80
2.8.2 Das Verbreitungsareal des Kultes 83
2.8.3 Die sprachlichen Darstellungsformen des Silvanus 84
2.8.4 Die visuellen Darstellungsformen des Silvanus 85

3. DER GOTT SILVANUS IN MOESIA SUPERIOR 87

3.1 Colonia Flavia Felix Domitiana (Scupi) 87
3.2 Ulpianum 87
3.3 Municipium (Kalište) 88
3.4 Aureus Mons (Seona) 89
3.5 Singidunum 90
3.6 Der Gott Silvanus in der Provinz Moesia superior. Zusammenfassung 91
3.6.1 Die Anhänger 91
3.6.2 Das Verbreitungsareal des Kultes 93
3.6.3 Die sprachlichen Darstellungsformen des Silvanus 94

4. DER GOTT SILVANUS IN PANNONIA INFERIOR 95

4.1 Forschungsstand 95
4.2 Aquincum 96
4.2.1 Das Territorium 108
4.3 Brigetio 112
4.3.2 Das Territorium 115
4.4 Die Limesstrecke von Brigetio bis Intercisa 116
4.5 Gorsium 122
4.6 Sopianae 123
4.7 Mursa 124
4.8 Sirmium 125
4.9 Bassiana 126
4.10 Varia 127
4.11 Der Gott Silvanus in Pannonia inferior. Zusammenfassung 127
4.11.1 Die Anhänger 127
4.11.2 Das Verbreitungsareal des Kultes 132
4.11.3 Die sprachlichen Darstellungsformen des Silvanus 134
4.11.4 Die visuellen Darstellungsformen des Silvanus. 134

5. DER GOTT SILVANUS IN PANNONIA SUPERIOR 136

5.1 Die Limesstrecke zwischen Brigetio und Carnuntum 136
5.2 Das Gebiet um den See Balaton 139
5.3 Carnuntum 140
5.3.1 Das Territorium 150

5.4 Scarbantia ... 154
5.5 Savaria ... 157
5.6 Poetovio ... 162
5.7 Neviodunum ... 164
5.8 Andautonia ... 164
5.9 Siscia ... 165
5.9.1 Das Territorium ... 168
5.10 Municipium Iasorum ... 171
5.11 Vindobona ... 172
5.12 Die civitas Boiorum ... 174
5.13 Die Limesstrecke von Vindobona bis an die Grenze zu Noricum ... 174
5.14 Der Gott Silvanus in Pannonia superior. Zusammenfassung ... 175
5.14.1 Die Anhänger ... 175
5.14.2 Das Verbreitungsareal des Kultes ... 179
5.14.3 Die sprachlichen Darstellungsformen des Silvanus ... 180
5.14.4 Die visuellen Darstellungsformen des Silvanus ... 181

6. DER GOTT SILVANUS IN DALMATIA ... 183

6.1 Forschungsstand ... 183
6.2 Flanona ... 184
6.3 Alvona ... 184
6.4 Aenona ... 185
6.5 Iader ... 186
6.6 Scardona ... 186
6.7 Salona ... 187
6.7.1 Das Territorium ... 192
6.8 Asseria ... 195
6.9 Varvaria ... 196
6.10 Burnum ... 197
6.11 Rider ... 198
6.12 Promona ... 199
6.13 Vrlika (Cetina-Tal) ... 200
6.14 Magnum ... 201
6.15 Aequum ... 202
6.16 Tilurium ... 202
6.17 Novae ... 203
6.18 Narona (Ljubuški) ... 204
6.19 Das Gebiet bei Bihać ... 204
6.20 Japra (Territorium metalla) ... 205
6.21 Jajce ... 206
6.22 Glamoćkopolje (Salvium) ... 206
6.23 Livanskopolje (Pelva) ... 211
6.24 Duvnanjskopolje ... 211
6.25 Das Bosna-Tal ... 212

6.26 Das Drina-Tal 213
6.27 Varia 214
6.28 Der Gott Silvanus in Dalmatia. Zusammenfassung 214
6.28.1 Die Anhänger 214
6.28.2 Das Verbreitungsareal des Kults 219
6.28.3 Die sprachlichen Darstellungsformen des Silvanus 223
6.28.4 Die visuellen Darstellungsformen des Silvanus 226

7. DER GOTT SILVANUS IN NORICUM 228

7.1 Forschungsstand 228
7.2 Virunum 228
7.2.1 Das Territorium 229
7.3 Augustiana 230

8. DER GOTT SILVANUS IN RAETIA 231

8.1 Forschungsstand 231
8.2 Regina Castra 231
8.3 Guntia 232
8.4. Augusta Vindelicum 232
8.5 Sils 233

9. DER GOTT SILVANUS IN DEN DONAUPROVINZEN 235

9.1. Die Anhänger und das Verbreitungsareal 235
9.1.1. Die Anhänger 235
9.1.2. Das Verbreitungsareal des Kultes 243
9.2. Referenz und Dispositionen 251
9.2.1. Die Referenz in den visuellen Darstellungen 252
9.2.2. Die Referenz in den sprachlichen Darstellungen 262
9.2.3. Die Referenz in den sakralbaulichen Darstellungen 271
9.3. Referentielle Semantik 274
9.3.1. Kommunikative Räume 274
9.3.2. Referenz und Funktion 276
9.3.3. Referenz und kausale Kommunikationskette 280

ANHANG: CORPUS INSCRIPTIONUM DEI SILVANI 288

BIBLIOGRAPHIE 295

INDICES 307

VORWORT

Im Jahre 2002 wurde auf einer *International Spring School* das Ergebnis einer meiner ersten Versuche, den Kult des Gottes Silvanus in der Provinz Dacia analytisch zu erfassen, als nicht mehr zeitgemäß bewertet. Dies schickte mich auf eine lange Reise auf der Suche nach einer neuen analytischen Herangehensweise an Religionen im Allgemeinen und an die Belege des Silvanus-Kultes im Speziellen. Nach manchen, wenn auch sicherlich lohnenden, Irrfahrten durch zahlreiche „-ismen" des 20. Jahrhunderts, entschied ich mich, meine eigene Methodologie zu entwickeln, eine *bricolage* aus Elemente der Sprachphilosophie und der Diskursanalyse, die meine mittlerweile stark veränderten Interessen am Thema Religion und die Konstitution des Sozialen in einem imperialen Kontext heuristisch fruchtbar machen sollte.

Dieses Buch ist das Resultat dieser Suche und gleichzeitig die leicht veränderte Fassung meiner Dissertation, die im Sommer 2006 von der Geisteswissenschaftlichen Sektion der Universität Konstanz angenommen wurde. Einmal die Arbeit abgeschlossen, bleibt mir die angenehme Pflicht des Dankes. Meinem Doktorvater, Professor Wolfgang Schuller, für seine Gesprächsbereitschaft, seine Geduld gegenüber meinen Experimenten und seine stetige Hilfe beim Abbau von Kontingenz nach meiner Ankunft in Deutschland; Professor John Scheid für die Übernahme des zweiten Gutachtens sowie seine konstruktive Kritik.

Ganz besonders zu Dank verpflichtet bin ich Kai Trampedach, der alle Phasen meiner akademischen *persona* und der Arbeit mit unermüdlicher, jedoch immer wohlwollender Kritik begleitete und durch seine wertvollen Ratschläge meine Odyssee erheblich verkürzte. Das Buch wäre ohne die zahlreichen Gesprächen mit Andreas Bendlin, Götz Distelrath und Ulrich Gotter sicherlich um manche Idee ärmer. Für ihre Unterstützung und die Bereitschaft, sich auf meinen Gedanken einzulassen und damit auseinanderzusetzen, möchte ich ihnen auch auf diesem Weg meinen Dank aussprechen.

Die Liste der Danksagungen ist bei jemandem, der nicht in seiner Muttersprache schreibt, erheblich umfangreicher. Für die mühsame Arbeit, dieses Buch lesbar zu machen, danke ich Sybille Buske, Götz Distelrath, Barbara Giesen, Christian Seebacher und Ricarda Wagner.

Professor Jörg Rüpke hat mir durch seine kritische Reaktion auf meinen ursprünglichen Versuch den intellektuellen Gewinn vorgeführt, der durch das Bestreiten neuer Wege entstehen kann. Dafür bin ich ihm sehr verpflichtet.

Den Herausgebern, den Professoren Pedro Barceló, Peter Riemer, Jörg Rüpke und John Scheid, danke ich für die Aufnahme der Schrift in die Reihe Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, besonders Herrn Professor Jörg Rüpke für die zahlreichen Hinweise bei der Erstellung des Druckmanuskriptes.

Der Graduiertenförderung des Landes Baden-Württemberg danke ich für das mir bewilligte Stipendium.

Meine Lebensgefährtin, Maren Schentuleit, hat die Mühe auf sich genommen, in einer für sie schwierigen Zeit das Manuskript kurz vor der Veröffentlichung noch einmal Korrektur zu lesen. Dafür und für den indirekten Druck, das Manuskript endlich publikationsfertig zu machen, gilt ihr mein tief empfundener Dank und meine Bewunderung.

Das Buch ist meiner Mutter, Dészpa Ilona gewidmet, die unter einem verbrecherischen politischen Regime unglaubliche Mühen auf sich nehmen musste, um mir den Umständen zum Trotz eine gute Ausbildung zu ermöglichen.

Heidelberg, im März 2012

EINLEITUNG

MISE-EN-SCÈNE

Die Bezeichnung Donauprovinzen für die römischen Provinzen Raetia, Noricum, Pannonia superior, Pannonia inferior, Dalmatia, die drei Daciae, Moesia superior und Moesia inferior ist ein künstliches Produkt der modernen Forschung. Eine Einheit in der Kaiserzeit bildeten diese Provinzen aber dennoch als Teile des illyrischen Zollbezirks *(portorium publicum Illyrici)* mit dem Hauptsitz in Poetovio[1].

Die Geographie der Donauländer ist im Süden von den Ostalpen, den Julischen Alpen, den albanischen Hochgebirgen und den mittelbulgarischen Haemus-Gebirgen und im Norden von den slowakischen und rumänischen Karpaten maßgeblich geprägt. Zwischen diesen Gebirgssystemen liegen die pannonische und die walachische Ebene. Die Ader der Donauprovinzen war vor allem ab dem 2. Jahrhundert n. Chr. die Donau, die alle Provinzen, mit Ausnahme der Provinz Dalmatia, berührte und in die alle Flüsse dieser Region münden, bevor sie in der Dobrudscha (Moesia inferior) das Schwarze Meer erreicht.

In Dacia sind vor allem drei Flüsse von Bedeutung. Der Olt (Alutus), der aus den Ostkarpaten kommend die walachische Ebene in zwei Hälften teilt, bevor er in die Donau östlich von Oescus (Moesia inferior) mündet. Der Mureş (Marisus) fließt ebenfalls, allerdings in westlicher Richtung, aus den Ostkarpaten und mündet in die Tisza. Auf seinem Weg durchläuft er Siebenbürgen und den Banat. Die Tisza entspringt in den ukrainischen Waldkarpaten und fließt parallel zur Donau Richtung Süden durch Ostungarn und die Vojvodina, wo sie, östlich von Novi Sad, die Donau erreicht.

Das Gebiet zwischen den Julischen Alpen und der pannonischen Ebene wird von den Flüssen Drau und Save dominiert, die von den Alpen nach Osten fließen und schließlich in die Donau bei Osijek und Singidunum münden. Die Save wiederum wird von den Flüssen Bosniens gespeist, die zwischen den Bergen situiert sind. Wichtig für Dalmatien waren außerdem die Flüsse Neretwa in der Herzegowina und der Drin, der vom Kosovo nach Albanien fließt.

All diese große Flüsse (Donau, Save, Drau, Mureş, Olt und Tisza) verknüpften einerseits wichtige Siedlungen der Donauprovinzen miteinander und wurden intensiv von Händlern sowie von der römischen Armee benutzt. Andererseits trennten Donau, Tisza und Olt das Imperium Romanum vom *barbaricum*. Ein Tor

1 Über die Zugehörigkeit Rätiens zum illyrischen Zollbezirk besteht in der Forschung keine Einigkeit. Nach Laet, 1949, 156–158 verlief die Grenze zwischen dem gallischen und illyrischen Zollbezirk mitten durch Rätien. Dagegen argumentiert Vittinghoff, 1953, 358 für die Zugehörigkeit zum gallischen bzw. ab dem 3. Jahrhundert zum illyrischen Zolldistrikt.

zur Welt öffnete sich den Provinzen Dalmatia und Moesia inferior außerdem durch die Häfen am Adriatischen bzw. am Schwarzen Meer.

In den Donauländern überschneiden sich die zwei wichtigen klimatischen Zonen Europas – die mediterrane und die nordeuropäische. Folglich weisen diese Länder auch ein breites klimatisches Spektrum auf: Die Binnengebiete haben kalte Winter und heiße Sommer, die Küstenregionen stehen unter dem Einfluss des Mittelmeerklimas mit heißen und trockenen Sommern und milden, feuchten Wintern.

Große Teile der Donauländer waren zu römischer Zeit dicht bewaldet; vornehmlich mit Eichen und Buchen sowie in den Karpaten mit Tannen. Die Fruchtbarkeit der Böden betreffend, darf man sich von den antiken Beschreibungen nicht täuschen lassen. Alle Provinzen des Donauraumes besaßen, in unterschiedlicher Ausdehnung, fruchtbare Ackerländer. Bodenschätze waren in mehreren Provinzen vorhanden: in Noricum Eisen, in Dalmatia/Pannonia Blei und Silber, in Dalmatia Gold und Eisen, in Dacia Gold und Salz und in Moesia Kupfer, Blei und Silber[2].

Sowohl klimatisch als auch geographisch haben wir es mit einem heterogenen Raum zu tun, der einerseits von hohen Gebirgen und dichten Wäldern zergliedert und andererseits durch mächtige Flüsse verbunden ist. Besiedelt war dieses Gebiet in der vorrömischen Zeit von einem bunten Völkermosaik, hauptsächlich bestehend aus keltischen, illyrischen, thrakischen und geto-dakischen Stämmen[3]. Diese

2 Siehe zur Geographie auch Wilkes, 2001, 247–251; Burns, 2003, 194–197.

3 In Moesia siedelten die thrakischen Stämme der Moesoi, Dardani, Triballoi (siehe dazu Papazoglu, 1978). Die walachische Ebene und die Dobrudscha waren von einem thrakischen Volkstamm besiedelt, dessen Angehörige unter dem Namen Geten bekannt sind. In Siebenbürgen wohnten die Verwandten der Geten, die Daker. Die Geten waren maßgeblich von den griechischen Kolonien an der Schwarzmeerküste beeinflusst, während die dakische Lebensart hauptsächlich durch Skythen und Kelten geprägt war. Selbst in Siebenbürgen sind aber griechische Einflüsse feststellbar. Der nordwestliche Küstenabschnitt von Dalmatia war von den Stämmen der Liburnoi besiedelt, die Verbindungen zu den indogermanischen, venetischen Völkern besaßen. Östlich der Liburnoi lebten die ebenfalls indoeuropäischen Stämme der Iapodes. Das Innere der Provinz und das Hinterland der zentralen Küstenregion war von der illyrischen Stämmen der Delmatae, Daesitates, Pirustae etc. bewohnt (siehe Wilkes, 1969, 153–177). In Pannonien siedelten im Norden verschiedene keltische Stämmen: Boii, Eravisci, Latobici. Im südlichen Teil von Pannonien lebten die Pannonioi. Ein illyrischer Stammesverband unter starkem keltischem Einfluss siedelte in Nord-Dalmatia und nördlich der Save: Breuci, Andizetoi, Ditiones und die keltische Bevölkerung der Skordisker (siehe dazu Mócsy, 1974, 1–31; 53–79). Aus Noricum sind die römischen Sammelnamen Taurisci und Norici bekannt, hinter denen die keltisierten venetischen und die keltischen Stämme zu vermuten sind. Namentlich bekannt sind vor allem acht norische Stämme: Norici, Ambilini, Ambidravi, Uperaci, Saevates, Laianci, Ambisontes, Elveti (siehe dazu Alföldy, 1974, 14–51). Das rätische Gebiet war laut Strabon (IV,6,8) von zahlreichen Einzelstämmen der Vindeliker bewohnt: Licatii, Clautinantii, Vennones, Estiones, Brigantii, Cotuantii und Rucantii, deren Sprache vermutlich nicht indoeuropäischer Herkunft war (siehe dazu Overbeck, 1976, 661–683).

eisenzeitlichen Gesellschaften besaßen weder eine urbane Tradition[4] noch eine Schriftkultur und unterschieden sich dadurch beträchtlich von der klassischen Welt.

Ein Teil der Gesellschaften, die Geten an der Schwarzmeerküste und die Dalmaten an der westlichen Küste Dalmatiens, kam relativ früh, im 7. Jahrhundert v. Chr., durch die griechischen Kolonisten in Berührung mit der klassischen Welt.

Der Kontakt mit Rom begann zu unterschiedlichen Zeiten und vollzog sich mit unterschiedlicher Intensität. Auch die Eingliederung der einzelnen Gebiete des Donauraumes in das Imperium Romanum geschah sukzessive[5]. Dacia war das letzte eroberte Territorium innerhalb der Donauprovinzen und überhaupt des europäischen Raumes (106 n. Chr.). In einigen Teilen der anderen Donauprovinzen wurden die ersten Zeichen eines kulturellen Wandels auch erst um die Zeit der Gründung der trajanischen Provinz sichtbar, obwohl sie ein Jahrhundert früher territorial in das Römische Reich integriert worden waren. Dabei ist die Diskrepanz innerhalb der Provinzen dadurch zu erklären, dass die römischen Kaiser,

4 Die mitteleuropäischen oppida sind mit den Städten der klassischen Welt nicht vergleichbar. Siehe dazu Woolf, 1993, 223–234.

5 Die moesischen Gebiete wurden nach dem Sieg des M. Licinius Crassus im Jahre 29/28 v. Chr. von Makedonien aus verwaltet. Seit dem Ende des Jahres 44 n. Chr. unterstellte man Moesien von Makedonien getrennt einem Staathalter konsularischen Ranges. Unter Kaiser Domitian wurde Moesia in zwei konsularische Provinzen geteilt: Moesia inferior und Moesia superior (siehe dazu Mócsy, 1974). In direkten Kontakt mit der einheimischen Bevölkerung in Dalmatien kamen die Römer um das Jahr 200 v. Chr. Die Kämpfe mit den Indigenen begannen im Jahre 158 und zogen sich über eine Zeitspanne von 160 Jahren hin. In der Zeit Kaisers Augustus wurde in Dalmatia eine Provinz gegründet, die auch Teile der späteren Provinz Pannonia umfasste. Die Interpretation der Teilung der Provinz nach dem pannonisch-dalmatischen Aufstand ist auf Grund der zweifelhaften Quelle sehr problematisch (siehe Wilkes, 1969, 80–81; Zaninović, 1977, 767–768). Nach den Eroberungskriegen des Agrippa (13 v. Chr.) und des Tiberius (12–9 v. Chr.) wurde Pannonien als ein Teil der großen Provinz Illyricum (zusammen mit Dalmatia) organisiert. Die von einem Statthalter verwaltete Provinz Pannonia wurde wahrscheinlich zur Zeit Kaisers Vespasian konstituiert und von Kaiser Trajan (103/106 n. Chr.) zweigeteilt: Die Provinz Pannonia superior, mit drei Legionen, unterstand einem konsularischen Legaten, während Pannonia inferior, mit einer Legion, einen praetorischen Legaten besaß. Unter Kaiser Caracalla (214 n. Chr.) wurde Brigetio Pannonia inferior zugeteilt, so dass die Provinz jetzt zwei Legionen hatte. Ihre Statthalter waren von nun an ebenfalls Konsulare (siehe dazu Barkóczi, 1980, 103; und Šašel, 1989, 57–60). Das regnum Norici wurde 15 v. Chr. vom Römischen Reich annektiert. Als Provinz wurde Noricum aber wahrscheinlich erst unter Kaiser Claudius eingerichtet. Als Statthalter erhielt sie einen procurator Augusti. Während der Markomannenkriege wurde die legio II Italica nach Noricum versetzt. Diese Legion brachte auch eine Veränderung in der Verwaltung mit sich: Der neue Statthalter war von nun an ein praetorischer *legatus Augusti* (siehe dazu Alföldy, 1974, 52–61; 78–81; Alföldy, 1989, 38). Raetia wurde auch im Jahre 15 v. Chr. erobert. In der Zeit der militärischen Verwaltung bestand eine administrative Einheit unter dem Namen *Raetia et Vindelicia et Vallis Poenina*. Über den Zeitpunkt der Gründung der zivilrechtlich verwalteten Provinz Raetia ist die Forschung uneins: nach Dietz (1995, 18–99) unter Tiberius; nach Overbeck (1976, 684–685) erst unter Claudius. Raetia war zuerst eine prokuratorische Provinz. Nach der Verlegung der *legio III Italica* unter Marcus Aurelius wurde sie allerdings einem praetorischen legatus Augusti unterstellt.

nachdem die Donau als römische Grenze etabliert worden war, über lange Zeit hinweg den Grenzregionen am mittleren und unteren Teil des Flusses wenig Interesse entgegengebrachten. In Pannonia wurden Städte nur im Westen entlang der Bernsteinstraße zwischen Emona und Carnuntum und im Süden seitwärts der Drau und Save gegründet; in Moesia waren die griechischen Kolonien an der Schwarzmeerküste lange Zeit die einzigen urbanen Siedlungen; in Dalmatien wurden schon früh entlang der westlichen Küste mehrere urbane Siedlungen errichtet, die aber gerade im 2. Jahrhundert n. Chr., mit Ausnahme von Salona, eine wirtschaftliche Flaute erlebten; in Noricum und Raetia war die römische Aktivität zur Gründung urbaner Siedlungen begrenzt[6].

All diese Städte waren kleine Inseln der Romanität inmitten indigener Siedlungen. Die einheimische Bevölkerung wurde nach der Eroberung nach dem Muster der *civitates peregrinae* umstrukturiert, die sich unter der Verwaltung der Armee oder einheimischer *principes* befanden. Die ersten Schritte zur urbanen Erschließung des Territoriums an der Donau unternahm Kaiser Domitian, der im Zuge seiner Kriege Truppen an die Donau verlegte und dort vermutlich die Kolonie Scupi gründete. Die große Stunde des Donaugebietes schlug unter Kaiser Trajan, unter dessen Herrschaft die provinziale Landschaft vollkommen verändert wurde. Der *princeps optimus* stationierte die Legionen an der Donau und gründete mehrere Kolonien: Poetovio (Pannonia superior), Ratiaria (Moesia superior), Oescus (Moesia inferior) und Sarmizegetusa (Dacia). Sein Nachfolger Hadrian erhob indigene *civitates* wie Carnuntum und Aquincum sowie heterogene *civitates* wie etwa Napoca zu *municipia*. Einen weiteren Schub erhielt die Urbanisierung in der Zeit Kaisers Septimius Severus und seines Sohnes Caracalla, als viele der *civitates peregrinae* in den Rang eines *municipium* erhoben und einige der alten *municipia* in *coloniae* umgewandelt wurden.

Die Welt der indigenen Bevölkerung wurde in unterschiedlicher Geschwindigkeit durch die Präsenz von Ortsfremden verändert. Diese neue provinziale gesellschaftliche Realität bestand, neben einer dünner Schicht imperialer Eliten, aus den zahlreichen Soldaten des Donau-Limes (Legionäre und Auxiliarsoldaten bzw. römische Bürger und Peregrine[7]), angesiedelten Veteranen, Händlern jeglicher Ausrichtung und Migranten. Letztere kamen, wie Eutropius über Dacia berichtet, *ex toto orbe Romano*[8]. Die Aussage gilt nicht nur für diese trajanische

6 Die Zahl der Städte betrug in Noricum neun und in Rätien vier, während aus der Provinz Dalmatien 55 bis 60 Städte bekannt sind.

7 Die Donauprovinzen wurden wie keine anderen Provinzen des Imperium Romanum von der Präsenz der Armee geprägt. Fast die Hälfte der Legionen (zwölf von 30) und mehr als ein Drittel der auxilia (ungefähr 80.000 Soldaten) wurden entlang der Donau stationiert. Siehe dazu Wilkes, 2000, 577–580. Die Legionen kamen ursprünglich aus Italien und aus den Kolonien. Beginnend mit dem 2. Jahrhundert wurde weitgehend lokal rekrutiert, so dass die Legionäre immer mehr Teil der provinzialen Gesellschaft wurden. Auxiliarsoldaten aus allen Gebieten des Imperium Romanum wurden in den Donauprovinzen stationiert. Ein Teil dieser Truppe wurde ab dem 2. Jahrhundert ebenfalls lokal rekrutiert. Die Spezialeinheiten dagegen bezogen ihre Soldaten weiter aus ihren Herkunftsgebieten.

8 Eutr. 8,6.

Provinz, sondern auch für die anderen Donauprovinzen. Die Migranten wurden von wirtschaftlich leistungsfähigen Gebieten angezogen, so dass sie sich vornehmlich in bestimmten Regionen der Donauprovinzen niederließen. Migration vollzog sich sowohl zwischen den Donauprovinzen – vor allem wanderten viele Peregrine aus Dalmatia nach Dacia ein – als auch innerhalb derselben Provinz. So lässt sich z. B. im 2. Jahrhundert n. Chr. eine Migrationsbewegung von Süden Pannonia superiors in den Norden derselben Provinz feststellen; in Dalmatien zogen einige der Bewohner der nordwestlichen Küstenstädte nach Salona.

Aus dieser ethnischen und kulturellen Mixtur entstand für einige Regionen der Donauprovinzen schon in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts, für andere erst in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, eine insgesamt lateinischsprachige provinziale Kultur. Zu dieser römischen provinzialen Kultur haben die indigenen Völker wenig Eigenes beigetragen. Die lateinische Sprache dominierte überall am Donau-Limes. In den griechischen Kolonien der Schwarzmeerküste und im Süden des Balkanraums blieb dagegen die griechische Sprache vorherrschend. Die linguistische und kulturelle Grenze zwischen der lateinischen und der griechischen Welt im europäischen Teil des Imperium Romanum befand sich im Süden der moesischen Provinzen. Die griechische Kultur in Moesia wurde durch die späten Gründungen griechischer Städte durch Kaiser Trajan – Nicopolis ad Istrum, Marcianopolis (Moesia inferior) und Augusta Trajana (Thracia) – noch verstärkt.

Die große Mehrheit der Migranten am Ende des 1. und am Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. ließ sich in Gebieten nieder, in denen sich noch keine lokal-provinziale religiöse Tradition hatte ausbilden können. Die neuen Provinzialen konnten nicht auf gemeinsame lokale Traditionen bzw. Sinnmuster zurückgreifen, sondern mussten diese erst erfinden. Der Gott Silvanus in den Donauprovinzen, so meine These, ist eines der wichtigsten Ergebnisse der Erzeugung lokaler und regionaler Sinnsysteme durch die Migranten in ihrer neuen Heimat. Er hat eine Funktion in der Formatierung der geographischen und sozio-politischen Umwelt und wird wiederum von dieser strukturiert.

Zusammenfassend kann konstatiert werden, dass trotz einer durch die imperialen Strukturen gewährten sichtbaren Einheit die Provinzen des Donauraumes eine Vielfalt lokaler Diversifikationen aufweisen. Angesichts dieses ethnischen, kulturellen und wirtschaftlichen Konglomerats sind in einem ersten Schritt die Gebiete der Donauprovinzen, in denen der Kult des Silvanus ausgeübt wurde, sowie die Träger des Kultes in den Blick zu nehmen. Dabei sind folgenden Fragen zu erörtern: Von welchen Gesellschaftsschichten wurde Silvanus verehrt? Welches Verbreitungsareal des Kultes kann umrissen werden? Wie ist das Verhältnis zwischen Stadt und Land in der Ausübung des Kultes zu beschreiben?

Bei dem Vorhaben, das Verbreitungsareal und die Verehrungsdichte zu bestimmen, ist man auf statistische Vergleichsrechnungen angewiesen. Das ist nicht unproblematisch, da man mit unterschiedlichen Zahlen der monumentalen Weihinschriften bzw. -reliefs innerhalb der einzelnen Siedlungen, mit Zerstörungen und Verschleppungen des Materials und mit ungleichmäßiger archäologischen Er-

forschung konfrontiert ist. Trotz dieser Probleme können anhand von Statistiken der verbalen und nonverbalen Hinterlassenschaften des Kultes m. E. insgesamt Tendenzen über die Verbreitung und Popularität des Gottes skizizert werden[1]. Eingebettet in die lokale kulturell-religiöse und wirtschaftliche Entwicklung der Siedlungen (so weit diese bekannt ist), ist es sogar möglich, die Aussagekraft des von der Statistik der Hinterlassenschaften angedeuteten Trends zu erhöhen.

Für die Durchführung der Analyse der Anhängerschaft des Silvanus-Kultes greife ich auf die onomastisch-statistische Methode zurück, die es trotz gewisser Probleme[2] ermöglicht, das gesamte Material in einem Bild zu erfassen, welches mit der gebotenen Zurückhaltung das Wissen über diese Anhängerschaft erweitert.

PROLEGOMENON ZU SILVANUS

Bis vor wenigen Jahren hat sich die wissenschaftliche Forschung nur wenig mit dem Gott Silvanus beschäftigt. Das ist besonders überraschend, da es sich bei Silvanus – geht man von der großen Anzahl der geweihten Monumente in Rom, Italien und den europäischen und afrikanischen Provinzen aus – um einen der populärsten Götter des Imperium Romanum handelt. Diese Stellung findet interessanterweise in der wissenschaftlichen Literatur kaum Niederschlag. So wurde Silvanus in den klassischen Werken über römische Religion nur ein marginaler Platz zugewiesen[3]. Der Grund für diese Nichtbeachtung des Gottes liegt, wie ich zeigen werde, in seiner nicht gerechtfertigten Verbannung in den Bereich der privaten Religiosität durch die moderne Forschung. Ihre ganze Aufmerksamkeit galt den mächtigen Göttern der *sacra publica* Roms und anderer Städte des Reiches.

Der erste Artikel, der (abgesehen von Lexikon-Beiträgen) ausschließlich dem Kult des Silvanus im Imperium Romanum gewidmet war, erschien Anfang des 20. Jahrhunderts und wurde von dem renommierten deutschen Historiker A. von Domaszewski verfasst[4]. Seine Forschungsergebnisse sind für einen wesentlichen Teil der Provinzialhistoriographie noch immer bestimmend. Erst nahezu 60 Jahre später erschien ein zweiter Artikel[5]. Der schwedische Autor sieht ein Nachleben

1 Eine Stellungnahme zum Wert des statistischen Verfahrens im Rahmen der Analyse provinzialer Kulte findet sich jetzt bei Spickermann, 2003, 14–15.

2 Allgemein zur Namenstatistik siehe Mócsy, 1985. Für Dakien z. B. siehe Piso, 1993a, 315–339. Statistiken zur Konzentration von spezifischen cognomina oder nomina in gewissen Gebieten der Donauprovinzen und der europäischen Provinzen vermögen m. E. die Migrationsströmungen annäherungsweise zu verdeutlichen.

3 Siehe dazu Toutain, 1907, 260–273; Fowler 1911=1971, 76; 81; 132. Allerdings ist Fowlers Zurückhaltung verständlich, da seine Untersuchung der römischen Religion sich von den frühesten Zeiten bis zur Herrschaftszeit des Kaisers Augustus erstreckt, über Silvanus in der republikanischen Zeit aber aufgrund der Quellenarmut nur wenig bekannt ist. Wissowa, 1912, 53; 213–216; Latte, 1960, 83; 94; 333; 338.

4 Domaszewski, 1902, 1–25. Der Artikel wird im Rahmen des den Provinzen gewidmeten Kapitels besprochen.

5 Jensen, 1962, 11–42.

des Gottes Silvanus in christlichen Heiligen und hebt dementsprechend diejenigen Aspekte des Kultes hervor, die diese Kontinuität seiner Meinung nach bewiesen. Derselben Versuchung verfiel einige Jahre später auch der amerikanische Altertumsforscher R. Palmer, der glaubt, eine christliche Übernahme belegen zu können und daher einen bestimmten Aspekt des Silvanus-Kultes überbewertet[6]. Nach der Arbeit von Palmer folgte für einige Zeit kein weiterer Versuch, ein Gesamtbild des Gottes zu entwerfen. Stattdessen wurden vorrangig die einzelnen und verstreuten Hinterlassenschaften des Kultes aus Rom und Italien besprochen[7]. Einen deutlichen Gewinn für die Forschung stellt die Monographie des amerikanischen Forschers P. Dorcey dar[8]. Er hat zum ersten Mal die epigraphischen und archäologischen Monumente und auch jene Passagen der literarischen Quellen, in denen der Gott Silvanus Erwähnung findet, nicht nur akribisch gesammelt, sondern auch den Schritt auf die interpretative Ebene gewagt. Zu kurz kommen dabei sowohl die Untersuchung des Kultes in den Provinzen des Reiches als auch jene der bildlichen Darstellungen, was aber keinesfalls den Wert von Dorceys Arbeit mindert: Er stellt als erster dar, wie wichtig der Kult des Silvanus in Rom, Italien und in den westlichen Teilen des Imperium Romanum war.

Weiterhin haben die Publikationen von Nagy und Schraudolph-Gautier wichtige Mängel in der Erforschung der Silvanus-Ikonographie behoben[9]: Nagy teilt die bildlichen Darstellungen des Gottes nach Motiven ein und erörtert seine Ikonographie in Rom, Italien und in den Provinzen. Die offenkundigen Unterschiede in der provinzialen Ikonographie erklärt er damit, dass jede Region die Bildform ihren lokalen Eigentümlichkeiten angenähert habe. Schraudolph-Gautier plädiert in ihrem Artikel für eine späte ikonographische Fixierung des Gottes Silvanus in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. Sie glaubt, in der Abbildung des Gottes auf dem Trajansbogen von Benevent, in einer trajanischen Münzemission und in den hadrianischen Reliefs des Konstantinsbogens die Archetypen der Silvanus-Ikonographie identifiziert zu haben.

Die bisher vorliegenden Untersuchungen des Kultes in verschiedenen Provinzen des Reiches ergeben ein anderes Bild[10]. Eine weite Verbreitung genießt bis heute die Idee eines Synkretismus des italischen Gottes Silvanus mit einem oder mehreren indigenen Göttern. Die Verschmelzung von zwei (in Pannonia und Dacia) oder mehr Göttern (in Dalmatia) war und ist die gängige Erklärung für die Unterschiede in der verbalen und visuellen Sprache der Donauprovinzen bezüglich Silvanus' gegenüber Rom bzw. Italien. Für Dakien hat diese Theorie einen politischen Hintergrund, da der Synkretismus eines dakischen mit einem römischen Gott gut zu der offiziellen Version der Ethnogenese des rumänischen Volkes (es sei durch die Verschmelzung der Daker mit den eingewanderten Römern

6 Palmer, 1978, 222–247.
7 Panciera, 1995, 347–361; Schraudolph-Gautier, 1988, 21–23; 38–41.
8 Dorcey, 1992.
9 Nagy, 1994, 763–773; Schraudolph-Gautier, 1995, 435–446.
10 Detailliert wird auf die Ergebnisse dieser Provinzialforschung bei der Untersuchung des Kultes in den jeweiligen Provinzen eingegangen.

entstanden) passen würde. Auch die Annahme einer homogenen illyrischen Kultur, innerhalb der eine illyrische Variante des Silvanus einer der wichtigsten Götter aller illyrischen Stämme gewesen sein soll, sagt mehr über den modernen Nationalismus als über die eisenzeitlichen Gesellschaften Dalmatiens aus. Andererseits plädieren freilich einige der neueren Untersuchungen zu Silvanus für einen eminent italischen Gott Silvanus in den Donauprovinzen, ohne aber die dort zu konstatierenden Unterschiede zum italisch-römischen Archetypus zu erklären.

Die Spuren einer Verschmelzung (oder einer *interpretatio* in beide Richtungen) indigener und italischer religiöser Ideen fehlen für den Kult des Silvanus in den Donauprovinzen – abgesehen von einem bestimmten Gebiet in Dalmatia – völlig. Wie sind dann die Unterschiede zum ‚Heimatland' des Gottes in der visuellen und verbalen Sprache zu erklären? Was sagen sie über den Gott Silvanus in den Donauprovinzen aus? Was repräsentiert „Silvanus" für seine Anhänger in den Donauprovinzen? Welche Funktion hatte er in der Konstitution des Sozialen? Muss man in diesem ethnisch, kulturell und wirtschaftlich uneinheitlichen Gebiet mit einer Atomisierung der Referenzbildung rechnen bzw. wie homogen war die Art und Weise der Bezugnahme auf den Gott Silvanus in den Donauprovinzen? Um diesen zweiten Fragenkomplex beantworten zu können, muss der analytische Blick auf den Inhalt der Repräsentation „Silvanus" fokussiert werden.

Dabei ist zuerst einmal zu konstatieren, dass der Name „Silvanus" keine leere Hülse ist, die je nach lokalem Kontext mit Bedeutung gefüllt wird, sondern dass er sich als Teil eines religiösen Kontextes auf den Gott Silvanus bezieht. Diese eigentlich triviale Beobachtung hilft, das Untersuchungsfeld besser einzugrenzen: der Gott Silvanus wird nicht als rigider Designator des Namens „Silvanus" betrachtet, der unabhängig von Zeit und Raum überall dasselbe designierte, noch wird er als die Summe ihm zugeschriebener Funktionen oder als leeres Symbol verstanden und analysiert. Stattdessen wird ein Mittelweg zwischen den essentialistischen und atomistischen Ansichten eingeschlagen. Im Fokus der Untersuchung steht folglich die Cluster-Referenz des Gottes, d. h. der Cluster an Bindegliedern, die den Namen „Silvanus" mit dem Gott Silvanus auf eine bestimmte Art und Weise verbinden. Mit anderen Worten: Analysiert werden die kausalen Beziehungen zwischen das linguistische Zeichen „Silvanus" und einem Objekt aus der Welt, in diesem Fall dem Gott Silvanus, die von den Verherern des Gottes hergestellt werden. Die Referenz des Namens „Silvanus" war durch die kausalen Beziehungen zum Gott Silvanus gegeben, die aus der Art und Weise, wie auf Silvanus in den Monumenten bzw. literarischen Texten Bezug genommen wurde, analytisch erfassbar ist[11]. Anders gesagt: Die Referenz wird in der Assoziation des Ausdrucks mit einfachen Kennzeichen (Epitheta wie Domesticus, Silvestris etc.,

11 Siehe dazu Kripke, 1980; Devitt, 1996; Devitt, 1998, 158; Devitt u. Sterelny 1999. Die kausale Theorie der Eigennamen wird allerdings mit Abstrichen und Einschränkungen übernommen bzw. angewendet. Insofern rede ich nicht im Sinne von Kripke über einen rigiden Designator, sondern über eine Cluster-Referenz, die im Zuge der Erweiterung der Kausalkette mit einer beschränkten Zahl an miteinander verwebten Dispositionen erweitert wird.

Kultplätzen oder epiphanen Chiffren auf den Abbildungen) sowie bestimmten Beschreibungen (Phrasen, die mit dem Namen „Silvanus“ verknüpft werden, so z. B. *tutor finium*) sichtbar[12]. Diese Kennzeichen und bestimmten Beschreibungen erweitern wiederum die Referenz des Namens, so dass man neben der rigiden Referenz[13] (d. h. der Ausdruck „Silvanus“ referiert auf den Gott Silvanus) auch von einer Cluster-Referenz sprechen kann. Den eigenen theoretischen Standort für diesen Teil der Arbeit bezeichne ich als historisch-kausale Theorie der Referenz: *historisch*, weil die Referenz eines Wortes bzw. Objektes durch einen Benennungsakt fixiert und das Wort bzw. Objekt zusammen mit der Referenz von Person zu Person weiterkommuniziert wird; *kausal*, weil der Nutzer des Namens bzw. Objektes durch eine kausale Verbindung mit der Referenz diese immer wieder fixiert bzw. stabilisiert. Die Hauptidee der kausalen Theorien besteht darin, dass ein Wort darüber referiert, was mit ihm kausal in einer bestimmten Weise verbunden ist[14].

Der Cluster-Referenz sind teils unterschiedliche Dispositionen inhärent, die dem Gott zugeschrieben werden[15]. Diese dem Silvanus zugeschriebenen Dispositionen stehen in charakteristischer Verbindungen zu Dispositionen, die auch der Umwelt und dem Sozialen beigemessen werden: So besteht z. B. eine charakteristische Verbindung zwischen der dem Gott zugeschriebenen Disposition Wildnis und jener der Umwelt beigemessenen Disposition. Durch dieses Netz der charakteristischen Verbindungen bzw. Assoziationen erhält die Cluster-Referenz eine reflexive Dimension bzw. eine referentielle Semantik[16]. Dadurch reflektiert und repräsentiert sie letztendlich auch die Welt oder Teile der Welt der Dedikanten.

12 Russell, 1986, 48–53: Laut Russell wird die Bedeutung eines Namens durch eine bestimmte Beschreibung definiert, die kompetente Redner mit dem Namen assoziieren. Zur Kritik an Russells Theorie siehe Kripke, 1980; Devitt und Sterelny, 1999; Soames, 2002.

13 Anders als bei Kripke oder Putnam ist die rigide Referenz in meinem Verständnis a) sozial konstruiert, b) beobachtungsabhängig und c) nur in einem religiösen Kontext gültig. Die kausale Beziehung zwischen dem linguistischen Zeichen „Silvanus“ und dem Gott Silvanus wird von kontextualen Faktoren wie Instititonen und Diskurse bedingt.

14 In der Theorie der Cluster-Referenz, die auf Wittgenstein und Searl zurückgeht, ist den referierenden Ausdrücken ein Bündel an Merkmalen inhärent, die allerdings nicht alle zutreffen müssen, um die Referenz zu fixieren.

15 Zur Disposition siehe Ryle, 1969, 163: Eine dispositionale Aussage ist eine „Aussage des Inhalts, daß ein Ding, ein Tier oder eine Person eine gewisse Fähigkeit, Tendenz oder Neigung hat oder einer gewissen Anfälligkeit ausgesetzt ist“. Siehe dazu auch Goodman, 1978, 59–70; Quine, 1989, 23–33. In unserem Fall ist die Disposition eine Aussage über den Gott Silvanus bzw. über den Umfang seiner Macht, die ihm durch die Dedikanten zugeschrieben wird. Diese Dispositionen werden durch ihren wiederholten Gebrauch und ihre Monumentalisierung objektiviert.

16 Unter referentieller Semantik verstehe ich die Gesamtheit der Beziehungen/Referenzen zwischen dem Wort „Silvanus“, seinem Referenzobjekt und der Welt des Benutzers. Unter Zuhilfenahme dieses Begriffes soll ein Mittelweg zwischen Semantik und Pragmatik beschritten werden. M. E. kann nur die Untersuchung der Repräsentation „Silvanus“ in der Dialektik der beiden Begriffe einerseits vor der Gefahr essentialistischer Aussagen – durch die exklusive Analyse der Semantik – und andererseits vor der Darstellung des Banalen – durch die alleinige Beschreibung der Praxis – bewahren.

Die Referenz wird je nach Medium unterschiedlich fixiert. Bei den epigraphischen Quellen wird die Bedeutung durch das Wort „Silvanus“, durch das Monument (Altar oder Relief) oder den zu einer Weihinschrift gehörenden Text festgelegt. In einem nicht-epigraphisch archäologischen Kontext wird die Referenz mittels des Monuments (Relief) und der darauf abgebildeten Entität mit ihren *insignia* fixiert. Der Anlass für die Entstehung der Monumente und der Festlegung der Bedeutung ist in beiden Kontexten derselbe, nämlich ein Problem, das ein Votum auslöst. Bei den literarischen Quellen wird man hingegen mit einer völlig anderen Situation konfrontiert: Die Referenz ist, unabhängig von der literarischen Gattung, durch die Art und Weise identifizierbar, wie das Wort „Silvanus“ in den Satz bzw. den Paragraph der jeweiligen Quelle eingebettet wurde. Der Antrieb der kausalen Verbindung ist in diesem Fall nicht das zu einem Votum führende Problem oder der entsprechende Wunsch, sondern die literarische Absicht des Autors. Der Gott Silvanus steht hier auch nicht im Mittelpunkt der Handlung. Er übernimmt nur eine bestimmte Funktion innerhalb des literarischen Textes. Das heißt aber nicht, dass die literarischen Quellen für unsere Untersuchung unbrauchbar wären. Denn erstens ist die rigide Referenz in allen Kontexten dieselbe. Zweitens wird die Referenz des Gottes Silvanus unabhängig von Genre oder Kontext immer einige Dispositionen gemeinsam mit anderen Cluster-Referenzen des Gottes haben. Man kann somit m. E. von Berührungspunkten zwischen den Referenzen in den unterschiedlichen Quellengattungen sprechen. Für die Analyse der Semantik von Silvanus im archäologischen und literarischen Kontext werden allerdings jeweils besondere „intellectual tools“ benötigt. Dennoch erfolgt die Analyse innerhalb desselben breiten polytheistischen (kulturellen) Kontexts des Imperium Romanum[17]: Die rigide Referenz ist im religiösen Kontext von der ersten Schöpfung des Wortes „Silvanus“ und der Verknüpfung mit seinem Referenzobjekt bis zum Ausklang der polytheistischen Welt immer dieselbe. Eine Variation entstand teilweise aufgrund der Ergänzung durch neue Dispositionen als Teile der Cluster-Referenz. Deswegen wird sich im weiteren Verlauf ein wesentlicher Teil der Untersuchung mit der Art und Weise beschäftigen, wie Cluster-Referenzen entstehen.

Ein entscheidender Faktor für die Ströme und Weiterentwicklungen religiöser Referenzen – und auf diese Weise für die Entstehung neuer Dispositionen – innerhalb des Reiches war zweifellos die Migration. Nun reicht aber diese Beobachtung nicht aus, um den Erfolg eines Kultes zu erklären: Nicht alle Götter, die in die Donauprovinzen Einzug hielten, wurden gleichermaßen intensiv verehrt. Im Mittelpunkt des Interesses soll deshalb die Frage nach der Popularität des Gottes und damit verbunden nach seiner Funktion in der Konstitution des Sozialen in den Donauprovinzen stehen. Mit anderen Worten: Das Hauptanliegen dieser Arbeit liegt in der Beantwortung der Frage, zu welchen Zeitpunkten, an welchen Orten und aus welchen Gründen der Gott Silvanus populär wurde und auf welche Art und Weise er das Soziale und die Welt (mit)gestaltete. In der Beantwortung dieser Frage liegt der große Gewinn der Untersuchung der Cluster-Referenz. Sie wird

17 Siehe dazu Morris, 2002, 56–57.

nach dem Akt der Benennung des Gottes wie durch eine Kette von Glied zu Glied weitergegeben. Diese Kausal- bzw. Kommunikationskette ist – wie noch zu zeigen sein wird – inhärenter Teil der Cluster-Referenz und gleichzeitig externer Antriebsfaktor in der Weitergabe der Referenz. Mit anderen Worten: Die kausale Kette der Referenzen entsteht durch Kommunikationsereignisse. In diesem Sinne entschleiert die analytische Erfassung der Morphologie der Referenz und damit auch der Kausalkette die angebliche Kontingenz der Verbreitung bzw. der Ströme religiöser ‚Konzepte' innerhalb des Reiches. Dies geschieht, indem sie in mancher Hinsicht die Tür zur Intention religiöser Handlungen öffnet.

Um nicht nur einen Überblick über die Streuung des Kultes zu gewinnen, sondern seine Rolle im neuen provinzialrömischen Religionssystem zu erfassen, wird die Analyse in geographischer Folge von Osten nach Westen unternommen. Dabei wird sich erweisen, dass die geographische Nähe zu Italien keinesfalls ein Kriterium für die Popularität des Gottes war.

Im Folgenden ist jeder Provinz ein Kapitel gewidmet, um den Gott Silvanus in seiner Einbettung in das kulturelle und wirtschaftliche Wesen der lokalen Siedlungen zu beschreiben. Am Ende jedes Kapitels soll eine Zusammenfassung den Kult nicht nur aus dem lokalen, sondern auch aus dem gesamtprovinzialen Blickwinkel beleuchten. Im letzten Kapitel wird ein Vergleich zwischen den einzelnen Provinzen des Donauraumes unternommen, um, wie angekündigt, auf dieser Basis abschließend den analytischen Fokus auf die Funktion von „Silvanus" in der religiösen Gestaltung des Sozialen in den Donauprovinzen zu richten.

DIE FORM

Eine monographische Untersuchung des Gottes Silvanus mag überraschen, da wissenschaftliche Arbeiten zu nur *einer* Gottheit in den letzten Jahren mit Skepsis zur Kenntnis genommen wurden. Diese Bedenken haben ihre Wurzel in der Verschiebung von Betrachtungsweisen religiöser Phänomene. Im Mittelpunkt des Interesses steht nun der Kommunikations- bzw. Performanzaspekt religiöser Rituale[18]. Religion in der Antike wird auf Grund der vorhandenen Kommunikationsbedingungen in erster Linie als ein lokales Phänomen aufgefasst[19]. Im kommunikativen Kontext werden die Gottheiten als Symbole gesehen, die eine funktionale Rolle in der Kommunikation innerhalb einer Siedlung, einer sozialen Gruppe oder unter sozialen Gruppen einnehmen.

Bei der Analyse der Kultpraxis im religiösen und sozialen Bereich wird allerdings das Objekt der Praxis nur marginal wahrgenommen[20]. Der Fokus liegt dabei allein auf den Inhalten der Kultpraxis. Spräche man (dennoch) über das Objekt, bei dem es sich um das eigentliche Zentrum der religiösen Praxis handelt, stagniert die Deutung in essentialistischen Zuschreibungen anhand bestimmter

18 Siehe dazu Rüpke, 1997, 13–23.
19 Siehe dazu Bendlin, 1997, 54–68.
20 Siehe z. B. Schäfer und Diaconescu, 1997, 195–218.

Beschreibungen, wie z. B. „Silvanus, der Gott der Jagd, der Landwirtschaft und der Grenzen“[21]. Im kommunikativen Kontext werden einerseits die Götter aus der Perspektive der administrativen Einheiten wahrgenommen[22]. Der Fokus liegt dabei auf den Managern dieser Einheiten, auf der Kommunikation unter den Eliten, ihrer Konstitution und folglich auf der Frage, wie gut diese Manager die religiöse Welt einer Stadt (*pagus*, *vicus*, etc.) kontrollieren und auf diese Weise in der Lage sind, ihre Macht auzuüben. Widmet man sich den Inhalten, geht es weniger um jene (der Objekte/Götter) anhand derer die Kommunikation stattfindet, sondern um die sozio-politischen Aspekte. Das Religiöse, sofern es angesprochen wird, wird in der bisherigen Forschung nur auf der Ebene religiöser Phänomene durch Etikettierungen wie *interpretatio Romana*, *interpretatio*, Synkretismus oder Romanisierung/Romanisation beschrieben[23]. Im Verhältnis der Bereiche des Religiösen, Politischen und Sozialen wird der erste unterprivilegiert. Mit anderen Worten: Das Erzeugen eines (lokalen) Panoramas über die Polis-Religion geht auf Kosten des Religiösen.

Andererseits sind einer Monographie zu einer *einzigen* Gottheit in der Herstellung eines Panopticon lokaler und (über)regionaler kommunikativer Netzwerke auch einige Schwächen inhärent. Diese sind vor allem das Resultat zweier Einschränkungen durch die bisherigen Forschungen: die geringe Zahl anderer Göttermonographien, die zum Vergleich herangezogen werden können und die unterschidliche Akzentsetzung, die die Erstellung eines Panoramas erschweren.

Trotz all dieser Probleme und Einschränkungen handelt es sich bei dieser Arbeit um eine Monographie, die sich einer einzigen Gottheit in einem begrenzten Gebiet, nämlich dem Gott Silvanus in den Donauprovinzen, widmet. Zudem wird (sogar), so unerhört und anstößig dies auch wirken mag, einer der Schwerpunkte der Analyse auf den Inhalten des untersuchten Objektes liegen. Der Grund dafür ist, dass dieses wissenschaftliche Genre und diese Art der Herangehensweise sich m. E. bei der Frage nach dem konstitutiven Potenzial der Religion in der Gestaltung sozialer Beziehungen als heuristisch wertvoller erweist.

Eine Monographie mit diesem Untersuchungsgegenstand kann Auskunft über die Akteure der Kommunikation sowie über die Rolle des entsprechenden Gottes im lokalen und regionalen Kommunikationsnetzwerk geben. Dabei wird es möglich, über einen größeren Raum hinweg die transregionalen Migrationsflows zu skizzieren, um auch auf diese Weise ein Bild von der Mechanik der Verbreitung der Referenz der Gottheit zu entwerfen. Ferner ist der Inhalt der Kommunikation nur auf diese Weise ermittelbar[24]. Relevant dafür ist die inhaltliche Kartographie

21 Siehe dazu Schäfer, 2007, 60.

22 Siehe z. B. North, 1992, 174–193; Scheid, 1991 42–57; van Andringa, 1994, 170–194. Für eine komplexere Variante siehe Woolf, 1997, 71–84.

23 Siehe z. B. Spickermann, 1997, 145–167. Siehe dazu auch Spickermann, 2003, 1–11.

24 Es gibt nicht selten Tendenzen in der Erforschung antiker Religionen, Götter als inhaltslose Symbole zu betrachten, die je nach lokalem kommunikativem Bedarf mit Inhalt gefüllt werden. Bewertet werden somit die Gottheiten nur in ihrer syntaktischen Funktion innerhalb kommunikativer Netzwerke, während sich ihre semantische Dimension geringer Achtung erfreut.

des untersuchten Objektes, in diesem Fall des „Silvanus“, denn erst nach der Beschreibung der Assoziationen[25] bzw. Cluster-Referenzen, die dem Inhalt konstitutiv sind, kann man angemessene Beobachtungen zu der Funktion des Gottes in der religiösen Gestaltung sozialer Beziehungen machen. Schließlich können nur durch eine monographische Untersuchung, die einen größeren geographischen Raum einbezieht, Aussagen über die (Mechanik der) Entstehung und Diffusion der Cluster-Referenzen getroffen werden. Nur auf diese Weise kann man die Transfermodi und die Transformationen der Referenz der Gottheit in Raum und Zeit analytisch erfassen. Erst in diesem Rahmen werden Aussagen über das Verhältnis zwischen Materialität und Bildung dieser Referenz überhaupt möglich.

So wird in der vorligenden Monographie über Silvanus in den Donauprovinzen der analytische Fokus auf der Dialektik zwischen Semantik, als der Bedeutung eines Objektes, und Pragmatik, als der Beziehung des Objektes zu den Objektbenutzern, liegen. Auf dieser Weise wird versucht, den Gott Silvanus im Spannungsfeld zwischen dem Globalen und Lokalen bzw. der Homogenität und Diversität zu beschreiben. Meine Herangehensweise fußt auf der Prämisse, dass man erst das Objekt, in diesem Fall den Gott Silvanus, untersuchen muss, bevor Aussagen über die Rolle des Objektes in der Konstitution sozialer Realitäten gemacht werden können. Fokussiert man allein auf den zweiten Aspekt, sind nur allgemeine Aussagen über soziale Praktiken zu gewinnen, die der Forschung seit langer Zeit bekannt sind. Anders gesagt: Ohne den ersten Schritt führt der zweite unweigerlich ins Banale.

25 Bei den Assoziationen handelt es sich um Einzelteile aus dem Politischen, Sozialen und Religiösen, die auf eine bestimme Art und Weise in der Bildung der Referenz zusammengebracht werden.

1. DER GOTT SILVANUS IN DACIA

1.1 FORSCHUNGSSTAND

Die Forschungsarbeit zu Silvanus in den Donauprovinzen wurde lange Zeit von der herausragenden Persönlichkeit des Historikers A. von Domaszewski beherrscht. Aufgrund der zahlreichen Weihungen glaubte der deutsche Forscher, dass die religiösen Anschauungen der illyrischen Urbevölkerung und der griechischen Kolonisten in Illyrien in großem Umfang in den römischen Kult aufgenommen worden seien, von wo aus dieser weiter nach Pannonien expandierte[1].

In Verbindung mit Dakien wurde Silvanus zum ersten Mal von L. Webber Jones im Jahre 1929 untersucht. Das Werk des amerikanischen Forschers geht jedoch nicht über eine Sammlung und einen statistischen Überblick der Inschriften hinaus[2]. Auch die rumänische Forschungliteratur der sechziger Jahre weist dieselbe Zurückhaltung auf, was eine ausführliche Analyse angeht[3]. Die erste seriöse Untersuchung über die Verbreitung und die Anhänger des Kultes in Dakien stammt von S. Tóth. Die These des ungarischen Forschers, dass sich der Kult von Dalmatien und Pannonien aus nach Dakien verbreitet habe, muss aber in einigen Punkten korrigiert werden[4]. Die Studie von A. Rusu erfasst zum ersten Mal alle ikonographischen Darstellungen des Gottes Silvanus[5]. Sie übernimmt Domaszewskis These von einem Synkretismus mit dem Unterschied, dass Rusu eine Verschmelzung des lateinischen Gottes Silvanus mit einer – bis jetzt unbekannten – dakischen Gottheit sehen möchte. Einen vorsichtigeren Weg beschreiten der rumänische Historiker A. Bodor und sein Kollege aus Klausenburg, M. Bărbulescu, indem sie die Frage des Synkretismus nur andeuten[6].

Die neuesten Beiträge über Silvanus stammen von dem amerikanischen Forscher P. Dorcey[7]. Dorcey widerlegt in seinem Artikel „The Cult of Silvanus in Dacia“ die Theorie, dass es in Dakien zu einer Verschmelzung von Silvanus mit einer einheimischen Gottheit gekommen sei. Was die Ausbreitung des Kultes angeht, so zeigt Dorcey dessen italische Ursprünge und spielt mit dem Gedanken eines pannonischen Einflusses, indem er auf enge wirtschaftliche Beziehungen zwischen der trajanischen Provinz und Pannonia inferior hinweist[8]. Warum der Kult sich gerade in Dakien und auch in den anderen Donauprovinzen so stark

1 Domaszewski, 1902, 19.
2 Jones, 1929=1972, 257–258.
3 Tudor, 1960, 439.
4 Tóth, 1967, 80–81.
5 Rusu, 1973, 395–408. Siehe auch Macrea, 1969, passim.
6 Bodor, 1989, 1112–1115; Bărbulescu, 1984, 132.
7 Dorcey, 1988, 131–140; Dorcey, 1992, 76–79.
8 Dorcey, 1988, 138.

verbreitet hat, scheint den amerikanischen Forscher nicht zu interessieren. Außerdem wird nicht deutlich, ob seine Theorie von einem „stress of urban life“ als Ursache der Verehrung nur für die Stadt Rom, oder auch für die Provinzen des Römischen Reiches gültig sein soll[9].

In der Forschung über Silvanus sind also zwei Richtungen zu erkennen: Die eine versucht, die Popularität des Gottes durch einen synkretistischen Prozess zwischen Silvanus und einer einheimischen Gottheit zu erklären. Die andere bestreitet diesen Prozess, ohne dabei die weit verbreitete Verehrung des Silvanus und die Transformationen in der Bildung der Referenz plausibel erklären zu können.

1.2 POROLISSUM

Porolissum war ein Lager am nordwestlichen Limes der Provinz, dessen Truppen die Überwachung eines großen Teils der nordwestlichen Grenze oblag. Neben dem Lager, das verschiedene Einheiten beherbergte, bildete sich seit dessen Gründung eine zivile Siedlung. Sie hat sich wegen ihrer gefährlichen Lage an der Grenze nur langsam entwickelt. Erst in der Zeit von Septimius Severus wurde die Stadt zum *municipium* erhoben. Zu diesem relativen Wohlstand kam es durch den Handel mit dem *barbaricum* und den wichtigen Handelsweg (Salzweg), der von Porolissum durch das Land der Sarmaten nach Aquincum führte[10]. Wie wichtig diese Handelsroute war, zeigt auch die Zollstation, die in der Nähe des Lagers, am Rande des Porolissum-Aquincum Weges, gelegen war[11].

Auf dem Gebiet von Porolissum wurden bis jetzt fünf Silvanus geweihte Altäre gefunden. Die einzige Weihung durch einen Angehörigen der Armee stammt von *Mucianus*, einem *optio* der in Porolissum stationierten palmyrenischen Einheit[12]. Der *numerus Palmyrenorum* wurde zu einem nicht näher bestimmbaren Zeitpunkt in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts in Porolissum einquartiert[13]. Der Name des Dedikanten, *Mucianus*, deutet auf eine thrako-getische Herkunft. Vielleicht handelt es sich um einen Angehörigen der einheimischen Bevölkerung, der in dem ursprünglich orientalischen *numerus* gedient hat[14]. Das *cognomen* war vor allem in Dacia, Moesia inferior und Moesia superior verbreitet; sporadisch kam es auch in den pannonischen Provinzen und in Norditalien vor[15]. Die Präsenz eines Thrakers oder Dakers in einer orientalischen Einheit ist keine Überraschung; mit der Zeit haben diese ethnisch homogenen Truppen ihre Rekruten auch aus den Reihen der ursprünglichen indigenen Bevölkerung bezogen. Ähnliche Fälle sind

9 Dorcey, 1992, 135–144.
10 Macrea, 1969, 130. Dazu siehe noch Gudea u. Schuller, 1998.
11 Gudea, 1989, 214.
12 AE 1960, 219.
13 Gudea u. Schuller, 1998, 4.
14 Russu, 1977, 360.
15 OPEL 3 (2000) 89.

auch aus Micia[16] und aus der Provinz Germania inferior bekannt[17]. Die wichtigste militärische Aufgabe der *numeri* bestand in der Feindaufklärung im Vorland der imperialen Grenzen[18]. Die *optiones* haben selbständig kleinere Einheiten geführt oder waren in der Verwaltung tätig[19]. Die Weihung des *Mucianus* galt *Silvanus Domesticus*.

Der einzige inschriftlich belegte Angehörige der lokalen Eliten – *decurio municipi*[20] – ist *Valerius Themo*, ein Veteran aus Syrien/Palmyra[21]. Das italische *nomen gentile* hat Themo entweder nach der Freilassung aus der Armee bei seiner Einbürgerung angenommen, oder er war schon Träger des römischen *nomen,* bevor er zum Militär ging. Die Annahme einer nicht peregrinen Herkunft ist jedoch wahrscheinlicher. Das *cognomen* des *Valerius Themo* ist in zwei weiteren Fällen in Dacia attestiert, einmal in derselben Form, *Themo*[22], und einmal als *Themes*[23]. Der orientalische Angehörige der lokalen Honoratioren stiftete seinen Altar dem *Silvanus Domesticus*.

Einen keltischen Namen scheint *Tavius* getragen zu haben[24]. Auch dieser vermutlich peregrine Dedikant hatte den *Silvanus Domesticus* bevorzugt. Demselben Gott weihte auch *Fl(avius) Mar...* einen Opferstein[25].

Der einzige Altar, auf dem der Gott ohne Beinamen vorkommt, stammte von einer gewissen *Myro*.[26] Vermutlich war er/sie ein/e Sklave/Sklavin des *Claudius Rufinus*, für dessen Wohlergehen er/sie den Altar stiftete. Das *cognomen* ist griechischer Herkunft[27] und wurde häufiger in Norditalien, Gallia Narbonensis und Hispania verwendet[28]. In der Provinz Dacia ist der Name auch in der Form *Myron* belegt[29]. Bemerkenswert ist die fehlerhafte Schreibung des Gottesnamens: *Silvno*.

Die Vielzahl unterschiedlicher Arten der Abkürzung des Namens des Gottes zeigt, dass sich weder bei den Steinmetzen noch bei den Stiftern eine einheitliche Form etablieren konnte. Das spricht eher für punktuelle Verehrungen des Gottes in Porolissum. Ein Konsens scheint sich dagegen hinsichtlich der Benennung des Gottes als *Silvanus Domesticus* gebildet zu haben. Die Impulse dazu kamen aber wahrscheinlich nicht aus der Stadt selber, sondern von außerhalb. Eine Studie über das religiöse Leben in Porolissum bleibt leider noch immer ein Desiderat der Forschung. Deswegen ist es schwierig zu sagen, welche Rolle der Gott Silvanus

16 CIL III, 6267.
17 Alföldy, 1968, 95.
18 Alföldy, 1968, 95.
19 Breeze u. Dobson, 1993, 71.
20 AE 1971, 387.
21 Russu, 1977, 361.
22 CIL III, 1346.
23 ILS 4341.
24 CIL III, 6248; für die keltische Herkunft des Namens Tavius siehe Russu, 1977, 360.
25 AE 1979, 487.
26 CIL III, 7637. Der Name kann sowohl eine weibliche, als auch eine männliche Person bezeichnen.
27 Solin, 1982, 1151.
28 OPEL 3 (2000) 93.
29 AE 1944, 20.

für die Soldaten und Bewohner von Porolissum gespielt hat. Laut der Tabelle über die religiösen Funde, die der rumänische Archäologe N. Gudea 1989 veröffentlicht hat, war Silvanus eine nicht unbedeutende Gottheit der kleinen Stadt am Rande des Reiches. Dem Silvanus wurde die größte Zahl der in Porolissum gefundenen Altäre gestiftet. Allerdings wurde keine bildliche Darstellung und auch kein dem Silvanus geweihter Tempel entdeckt[30]. Zusammenfassend kann man sagen, dass die Verehrung des Silvanus in der Stadt eine rein private Angelegenheit darstellte, da eine Bedeutung des Gottes im öffentlichen Bereich nicht erkennbar ist. Das überlieferte Material deutet meines Erachtens daraufhin, dass es in Porolissum nicht zu einer eigenständigen Konstruktion des Gottes gekommen ist, sondern dass die Dedikanten ihr Wissen über den Gott von außerhalb mitbrachten. Die ethnische Heterogenität der Silvanus-Anhänger spiegelt – wenn man von dem Fehlen eines italischen Namens absieht – die Zusammensetzung der Bevölkerung aus Porolissum wider[31]. Über die Motivationen der Stifter, die zu den Weihungen geführt haben, erfahren wir aus den Inschriften nichts Näheres.

1.3 DAS GEBIET ZWISCHEN POROLISSUM UND NAPOCA

Östlich von Porolissum wurden drei Silvanus-Altäre entdeckt. Der erste Altar[32] stammt aus Negrilesti/Négerfalva, ein Wachposten[33] (*burgus speculatorius*) am äußeren Rand der nördlichen Grenze der Provinz Dacia. Der Opferstein wurde von *Publius Aelius Atilianus* für Diana und Silvanus geweiht. Der Stifter war ein ehemaliger Soldat im Dienste des Statthalters (*ex singulari consularis*), der wahrscheinlich nach seiner Zeit bei dem Konsularen zum *decurio* seiner alten Einheit befördert worden ist. Das *cognomen* ist häufig auf Monumenten aus Norditalien und Hispania verwendet worden[34]. Aus der Provinz Dacia ist der Name noch aus einer Inschrift bekannt[35].

Die zweite Weihung, diesmal an *Silvanus Domesticus*[36], stammt aus Iliusa/Alsó-Ilosva, wo die *ala I Tungrorum Frontoniana* einquartiert war[37]. Der Dedikant, *Aelius Cutius Secundanus*, stiftete den Altar für das Wohlergehen seiner Person und seiner Familie. Der Name *Cutius* ist in dieser Form seltener belegt;

30 Gudea, 1989, 413–414. Was die anderen Götter aus Porolissum angeht, so haben wir drei Reliefs mit dem Donaureiter, zwei Darstellungen des Liber Pater und je ein Reliefs des Iuppiter Dolichenus, der Minerva und des Aesculapius. Tempel sind bis jetzt nur für Iuppiter Dolichenus, Mithras, Liber Pater und Bel bekannt.

31 Gudea, 1989, 182–187.

32 AE 1913, 54. Siehe auch Finály, 1911, 433–435.

33 Daicoviciu, 1966, 169.

34 OPEL 1 (1994) 199.

35 IDR 2, 67.

36 CIL III, 7628.

37 Macrea, 1969, 232.

bekannt ist diese Form noch aus norditalischen, hispanischen und obermösischen Inschriften[38].

Die dritte Erwähnung[39] des Silvanus am nördlichen Limes stammt aus Gherla/Szamos-Ujvár, wo das Hauptquartier der *ala II Pannoniorum* lag[40]. Der Stifter des Altars erwähnt seinen Namen nicht.

1.4 NAPOCA

Das städtische Leben in Napoca beginnt gleich nach der römischen Eroberung. Es gibt keine Anzeichen, die für eine militärische Präsenz sprechen würden. Napoca war ursprünglich kein Militärvicus, sondern von Anfang an eine zivile Siedlung[41]. Sie wurde erst von Hadrian zum *municipium* erhoben, wahrscheinlich als der Kaiser im Jahre 124 n. Chr. Dakien besuchte. Der Kern, aus dem sich die Stadt gebildet hat, waren Kolonisten, die sich gleich nach der Eroberung Dakiens in diesem Gebiet niedergelassen hatten. Unter den Kolonisten, die nach Napoca kamen, befand sich auch eine zahlenmäßig bedeutsame Gruppe von Orientalen. Dank der raschen Entwicklung wurde die Stadt in der Zeit des Marcus Aurelius zur *colonia* erhoben. Ihre Prosperität verdankte sie ihrer strategisch günstigen Lage an der Kreuzung mehrerer Straßen und dem fruchtbaren Ackerland[42]. Weil die antike Siedlung unter der mittelalterlichen und modernen Stadt liegt, sind unsere Kenntnisse über die Stadt sehr gering. Dennoch verfügen wir, verglichen mit antiken Siedlungen aus Dacia, die in größerem Maße von der Forschung erschlossen wurden, über eine reiche Sammlung an Inschriften.

Auf dem Gebiet der Stadt Napoca wurden sechs Inschriften und ein Relief gefunden. *Valerius Valerianus*[43] war seinem *nomen gentile* nach von italisch-provinzialer Herkunft. Der Name des Stifters war überall im Reich verbreitet[44]. Die Weihung galt dem *Silvanus Domesticus*.

Fortunatus Theupropi[45], vermutlich ein Sklave von *Theupropus*, weiht dem *Silvanus Silvestris* einen Altar[46]. *Aurelius Titus*[47], höchstwahrscheinlich einer der unter den Antoninen oder Caracalla eingebürgerten Provinzialen,[48] und *Iulianus*[49], weihen dem *Silvanus Domesticus* je einen Altar.

38 OPEL 2 (1999) 90.
39 CIL III, 6247.
40 Macrea, 1969, 232.
41 Ardevan, 1998, 64–65.
42 Macrea, 1969, 123. Siehe auch Daicoviciu, 1977, 919–949.
43 AE 1976, 575.
44 Branga, 1986, 81; Barkóczi, 1964, 327.
45 AE 1933, 20.
46 Solin, 1996, 95–96. Fortunatus war ein weit verbreiteter Name für *servi*.
47 AE 1934, 15.
48 Das cognomen Titus war in Dalmatien und in den westlichen Provinzen sehr verbreitet. Barkóczi, 1964, 326.
49 AE 1956, 258.

Ein ungewöhnlicher Altar, geweiht von *P(ublius) Arri[us?]* an *Iovi Optimo Maximo, Silvano* und *ceterisque deis deabusque conservatoribus*, wurde durch einen Zufallsfund 1975 in der Doja Straße entdeckt.[50] Der Opferstein (148 cm H. und 80 cm B.) ist auf der Vorderseite und den Nebenseiten bearbeitet worden, während die Rückseite unbearbeitet blieb. Auf dem Giebel sind zwei Spiralen, die einen Kreis umgeben. An den Rändern des Giebels auf der Vorderseite sind zwei Eckakrotere angedeutet, über denen sich zwei Adler mit ausgebreiteten Schwingen befanden, von denen allerdings nur noch einer erhalten ist. Die Adler dürften in diesem Kontext Chiffre Jupiters bzw. Symbol für die imperiale Siegesmacht Rom sein[51]. Im Grunde bekommt die ganze Komposition durch die Adler eine imperiale Bedeutung. Man kann die Position vertreten, dass Silvanus auf diesem Altar als Beschützer und Erhalter der Provinz und damit des Reiches verstanden wurde. Was verbindet Silvanus mit der imperialen Ideologie? Woher stammt das Bedürfnis des Dedikanten, Silvanus als Beschützer und Erhalter zu verehren und ihn sogar aus der unbestimmten Masse der Götter und Göttinnen mit einer beschützenden Funktion heraus zu individualisieren? Die Zusammensetzung der zwei Götter ist als eine Anordnung unterschiedlicher Mächte zu lesen: Eine globale Macht, Jupiter, wird zusammen mit einer lokalen Macht, Silvanus, als eine Art *genius loci*, verehrt[52]. Dazu kommen die übrigen Götter mit derselben Funktion, aber da die imperiale und die lokale Ebene durch die Nominalisierung der beiden Götter abgedeckt war, mussten sie nicht mehr benannt werden.

Einer Notausgrabung vor der Kirche des Franziskanerordens verdanken wir die Entdeckung des sechsten Silvanus-Altars aus Napoca[53]. Auf dem Altar aus Kalkstein (45 cm H. und 24 cm B.) wurden alle Seiten außer der Rückseite sorgfältig ausgearbeitet. Der Giebel ist auf den bearbeiteten Seiten mit Akanthusblättern und in der Mitte mit Rosetten verziert. An den Ecken des Altars befinden sich Akrotere. Der obere Teil des Altars hat eine runde Aushöhlung (16 x 17 cm), die für *libationes* vorgesehen war. Der Altar wurde dem *Silvanus Domesticus* geweiht. Der Dedikant hielt es nicht für nötig, seinen Namen auf den Altar schreiben zu lassen. Vermutlich wurde der Altar an der Mauer eines Privathauses oder eines Privatschreins aufgestellt.

In Napoca wurde eine Darstellung des Gottes Silvanus gefunden (Abb. D 1)[54]. Auf dem Kalkrelief (32 x 26,5 x 6,5 cm) mit Eckakroterien, ist der bärtige und

50 AE 1976, 576; HD 012417: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / et Silvano / ceterisque / deis deab(us)q(ue) / conservator(ibus) / P(ublius) Arri[us? ——]/anus S(?)[——] / [v(otum)? s(olvit)? l(ibens)?] m(erito)(?)*

51 Toynbee, 1983, 228–231.

52 Diese Behauptung über den lokalen Charakters des Gottes wird von zahlreichen Silvanus-Monumenten aus Dacia untermauert. Für den Zusammenhang zwischen Silvanus und der Disposition einheimisch siehe das abschließende Kapitel. Eine Rolle bei dieser Assoziation spielte vermutlich auch die Tatsache, dass Silvanus unter den Kaisern Trajan, Hadrian und Antoninus Pius als eine Repräsentation innerhalb eines imperialen Diskurses diente. Siehe dazu das abschließende Kapitel.

53 AE 1967, 387; Mitrofan, 1964, 203–204.

54 Rusu, 1973, 397, 401.

langhaarige Silvanus in orientalischer Tracht mit einer phrygische Mütze, einem über die Knie geschürzten Ärmelgewand, einem auf der rechten Schulter mit einer Fibel schließenden Mantel abgebildet. Die unregelmäßige Oberfläche an den Beinen scheint die für diese Tracht üblichen Hosen anzudeuten. In der linken Hand hält der Gott eine *falx*, während er in der rechten Hand einen langen, dünnen Stock hat, der am oberen Ende eine lanzenähnliche Spitze aufweist. Die Lokalisierung des Gottes in der Wildnis wird mit Hilfe der Bäume, die im Hintergrund dargestellt sind, erreicht. Der Name des Stifters stand nicht auf dem Relief.

1.4.1 Das Territorium

Aus dem Territorium der Stadt Napoca stammen zwei Silvanus-Altäre. Der erste aus einer *villa rustica* wurde von *Securus*[55], einem Sklaven[56], für das Wohl des *Aeli(us) Iulianus*, wahrscheinlich seines Herrn, dem *Deus Silvanus* geweiht. Der zweite Altar gehörte dem *Silvanus Domesticus* und wurde von *Val(erius) Du[bit]atus* gestiftet[57]. Sowohl das *nomen gentile* als auch das *cognomen* des Dedikanten sind auf Inschriften aus den westlichen Provinzen und Pannonia mehrfach zu finden[58].

Zusammenfassung
Auf den acht Inschriften aus Napoca und aus dem Territorium der Stadt wurde Silvanus fünfmal mit dem Beinamen *Domesticus*, einmal als *Silvestris* und einmal als *Deus* bezeichnet. Über die Stifter der Altäre lässt sich nicht viel sagen: Sicher wissen wir nur, dass zwei von ihnen Sklaven waren und dass *Aurelius Titus* Neubürger war. Provinzialer Herkunft waren wahrscheinlich auch *Valerius Valerianus* und *Valerius Dubitatus*. Alle namentlich bekannten Dedikanten aus Napoca haben römische Namen. Auffallend ist das Fehlen von Silvanus-Anhängern unter den Reichs- und Lokaleliten. Silvanus wird in Napoca als lokaler Gott in einem imperialen Kontext zusammen mit Jupiter und anderen Göttinnen und Göttern verehrt, wobei ihm eine schützende und erhaltende Funktion zukam. Er wurde aber auch im lokalen Kontext verehrt, wie uns die Beinamen *Domesticus* und *Silvestris* zeigen[59]. Der Name des Gottes und die Beinamen sind völlig willkürlich abgekürzt, die verkürzte Endformel der Inschriften zeigt ebenfalls keine Einheitlichkeit.

55 CIL III, 7661.
56 Solin, 1996, 102.
57 AE 1960, 224.
58 Barkóczi, 1964, 311. Das cognomen *Dubitatus* war vor allem in Gallia Narbonensis und in den beiden pannonischen Provinzen verbreitet. Siehe dazu OPEL 2 (1999) 110.
59 Die Beinamen Domesticus und Silvestris werden ausführlich im abschließenden Kapitel besprochen.

1.5 POTAISSA

Die Ortschaft trägt einen einheimischen Namen, aber vorrömische Siedlungsformen wurden bisher nicht entdeckt. Es ist bewiesen, dass Potaissa kurz nach der römischen Eroberung gegründet worden ist. Unsicher ist aber, ob der *vicus* zum Territorium der Stadt Napoca gehört hat oder ob er selber Zentrum einer *civitas* war[60]. Die Entwicklung des *vicus* Potaissa wurde mit der Ankunft der *legio V Macedonica* im Jahre 168/9 n. Chr. beschleunigt. Potaissa wurde daraufhin unter der Herrschaft des Septimius Severus zum *municipium* und kurz danach zur *colonia* erhoben[61]. Die antike Stadt, die von der modernen Stadt Turda komplett überbaut ist, ist leider nur durch Notgrabungen zugänglich.

Sechs Inschriften und ein Relief sind uns aus Potaissa bekannt. *Valerius Celsus* ist der einzige bekannte *flamen municipi* aus Potaissa[62]. Das *cognomen Celsus* ist vor allem in den afrikanischen und in den westeuropäischen Provinzen zu finden[63]. Silvanus wird auf dem Altar, der auf Grund der öffentlichen Tätigkeit des Dedikanten in die Zeit der Severer zu datieren ist, ohne Beinamen erwähnt.

Der einzige uns bekannte Angehörige der *apparitores magistratum* aus Potaissa ist *Aurelius Viator*, der *scriba municipi Septimi Potaissensis* war[64]. Wir haben es bei *Aurelius Viator* möglicherweise mit einem römischen Bürger der ersten Generation zu tun. Das c*ognomen Viator* tritt nach Marcus Aurelius vor allem in den Provinzen mit einer gallischen Bevölkerung auf[65]. Der Altar an *Silvanus Domesticus* wird aufgrund der Bezeichnung der Siedlung als Munizipium in die Zeit der Severer datiert.

Iulius Aemilianus Felix, dem Namen nach wohl ein *libertus*, weihte dem *Silvanus Domesticus* einen Altar[66], wie auch *Hermadio*[67]. Der Name ist noch auf zwei anderen Altären aus Dakien belegt, die beide dem Mithras geweiht sind. Der erste wurde in Sarmizegetusa dem Mithras Anicetus gestiftet[68]. Durch den zweiten Altar, der auch dem Mithras geweiht ist, erfahren wir mehr über den Stifter: er war *actor* des *Turranius*[69]. Möglicherweise war *Hermadio* aus Potaissa auch ein Sklave[70].

Silvanus ohne Beinamen wird einmal zusammen mit Liber Pater erwähnt[71]. Der Name des Dedikanten ist jedoch auf dem Monument nicht lesbar.

60 Ardevan, 1998, 56.
61 Macrea, 1969, 126; Ardevan, 1998, 57–61.
62 CIL III, 903.
63 Barkóczi, 1964, 308.
64 AE 1974, 550. Siehe dazu auch Jude u. Milea, 1972, 667–670. Populär war der Name in Hispania, in den germanischen Provinzen, in Gallia Narbonensis und Dalmatia. Siehe dazu OPEL 2 (1999) 48.
65 Barkóczi, 1964, 327.
66 AE 1944, 41.
67 AE 1960, 234. Siehe dazu auch Russu, 1959, 881–882.
68 IDR 3, 2, 283.
69 IDR 3, 1, 145.
70 Der Name Hermadio ist sehr verbreitet unter Sklaven: Solin, 1996, 295.
71 AE 1912, 72.

Die letzte Inschrift aus Potaissa wirft durch den schlechten Erhaltungszustand und den schriftlichen Inhalt einige Probleme auf[72]. In der oberen Zeile ist noch ein O und ein M zu lesen. In den abgebrochenen Teil vor dem O passt noch sehr gut ein I, so dass die Lesung der ersten Zeile gesichert ist: I(ovi) O(ptimo) M(aximo). In der zweiten Zeile sind ein T und ein S zu lesen; die beiden Buchstaben sind durch ein Blatt getrennt. Vor dem T ist noch eine vertikale Linie zu sehen, die mit großer Wahrscheinlichkeit von einem E stammt. Die Konjunktion *ET* macht es erforderlich, den Buchstaben S als Abkürzung für einen Gott zu sehen, der hier zusammen mit Jupiter verehrt wird. S könnte sowohl für Sol als auch für Silvanus stehen. In beiden Fällen wäre dies jedoch eine ungewöhnliche Abkürzung; S als Abbreviation für Sol wird normalerweise von den Buchstaben I(nvictus) und M(ithra) gefolgt; S für Silvanus ist in Dacia nur in einem Fall belegt, aber auch da nur in Zusammenhang mit einem identitätsstiftenden Beinamen – DO(mesticus)[73]. Dafür war aber die Abbreviation S für Silvanus in der Provinz Dalmatia gängig. Der Name des Stifters wurde auch in einer abgekürzten Form vermerkt: *P. S. C.*

Auf dem einzigen Silvanus-Relief aus Potaissa (21 x 15 x 3 cm) trägt der bärtige Gott eine phrygische Mütze, eine gegürtete, langärmlige Tunika und einen Mantel, der am rechten Arm mit einer runden Fibel zusammengehalten wird. Dazu kommen noch die für die orientalische Tracht üblichen Hosen und Stiefel. In der linken Hand hält Silvanus die *falx*, während seine rechte Hand auf dem Stamm eines Baumes ruht. Unten am linken Fuß ist ein Hund abgebildet, der zum Gott aufblickt, als ob er auf seine Befehle warte. Ebenfalls auf der linken Seite, in der Nähe der *falx*, befindet sich in horizontaler Position ein bearbeiteter Baumstamm (Abb. D 2)[74]. Vergleicht man dieses Relief mit dem aus Napoca, so fällt neben dem Fehlen der Lanze auf, dass der Silvanus aus Potaissa anders lokalisiert ist. Während der napocensische Silvanus durch die vielen Bäume im Hintergrund in der Wildnis dargestellt ist, befindet sich der Gott aus Potaissa zwischen einem Baum mit dichtem Blattwerk und/oder Pinienzapfen und einem durch Bearbeitung kahlen Baumstamm. Welche Rolle in dem Bild dem Baumstamm zufällt, ist schwierig zu sagen, aber man kann sich kaum dem Eindruck einer antithetischen Komposition – unberührter Baum und bearbeiteter Baum – entziehen. Die Verbindung zwischen diesen Gegenpolen wird dadurch erreicht, dass der Gott Silvanus mit der rechten Hand den Baum hält und mit der linken, erhobenen Hand, in der er die *falx* hält, leicht den Baumstamm berührt.

Seltsam ist das Fehlen jeglicher Spuren des Silvanus-Kultes unter den Soldaten und Veteranen der *legio V Macedonica*. Die Zufälligkeit der Funde kann in diesem Fall nicht als einzige Erklärung akzeptiert werden. Auch wenn vielleicht durch künftige Notausgrabungen neue Beweise der Verehrung des Gottes ans Licht kommen werden, bleibt die geringe Attraktivität des Silvanus-Kultes für die Soldaten der potaissensischen Armee noch immer erläuterungsbedürftig. Wie erwähnt, wurde die *legio V Macedonica* im Jahre 168/9 n. Chr. im Kontext der

72 AE 1971, 363; Russu, 1968, 466.
73 IDR 3, 3, 125.
74 Rusu, 1973, 401.

Markomannischen Kriege von Moesia inferior nach Dacia verlegt, wo sie bis zur Aufgabe der Provinz bleiben sollte. Aber erstaunlicherweise bezog die Legion weiterhin ihre Rekruten hauptsächlich aus den Gebieten südlich der Donau[75]. Der Beweggrund dafür ist in dem hohen Bedarf an Soldaten zu sehen: Dacia Porolissensis und Dacia Apulensis wurden mit dem Zuzug dieser Legion in eine stark militarisierte Zone umgewandelt[76], was eine nur auf lokaler Ebene vollzogene Rekrutierung unmöglich machte. So erklärt sich auch die geringe Popularität des Gottes bei den Soldaten aus Potaissa: Der Silvanus-Kult war in den Gebieten südlich der Donau so gut wie nicht vorhanden[77]. Aus einem nicht bestimmbaren Grund wurden diese Soldaten in ihrer Dienstheimat nicht motiviert, den Kult auszuüben.

1.6 DER BERGWERKSBEZIRK

Nach der Eroberung Dakiens wurden bedeutende Gebiete zu kaiserlichem Domänenland, darunter auch die *aurariae Daciae*, die als Bestandteil der kaiserlichen Territorien von einem *procurator aurariarum* verwaltet wurden[78]. Die Ausdehnung des Bergwerksbezirks ist nur deduktiv mit Hilfe der angrenzenden Territorien zu erschließen: Die Westgrenze der *aurariae Daciae* fiel wahrscheinlich mit der Provinzgrenze von Dacia superior zum *barbaricum* zusammen, die von den Meses-Gebirgen aus dem Territorium von Porolissum in südliche Richtung auf den Fluss *Marisus* zulief. Der Fluss Aries könnte die nördliche Grenze gewesen sein, die den Bergwerksbezirk von dem Territorium der Stadt Napoca trennte. Im Osten wurde die Trennung von dem *territorium legionis* aus Potaissa vielleicht durch den Fluss *Marisus* erreicht. Eine gemeinsame Grenze dürfte der Bergwerksbezirk auch mit dem *territorium legionis* aus Apulum gehabt haben. Der südliche Teil der kaiserlichen Domäne grenzte höchstwahrscheinlich bei Germisara an das Territorium von Sarmizegetusa und das der Hilfstruppen aus Micia[79]. Die innerhalb des Bergwerksbezirks existierenden dorfartige Siedlungen (*vici* und *kastella*) sind infolge des Goldabbaus entstanden; ausschlaggebend für die Gründung der Siedlungen waren die Lage und Konzentration der Grubenfelder, die Nähe des Wassers, das für den Verhüttungsprozess nötig war, sowie die verkehrsgünstige Lage zu anderen Siedlungsplätzen[80]. Die militärische Präsenz bestand aus dem *numerus Maurorum Hispanorum* und aus Angehörigen der *legio XIII Gemina*, die von ihrer Stammtruppe abkommandiert worden waren. Im ersten Fall handelte es sich um eine Dauerpräsenz. Leider wurde der Garnisonsort des *nume-*

75 Bărbulescu, 1987, 80–81.
76 Dacia Porolissensis und Dacia Apulensis hatten zusammen ungefähr 45.000 Soldaten. Siehe dazu Macrea, 1969, 216–217.
77 Dorcey, 1992, 49–83; Clauss, 1994, 381–387.
78 Noeske, 1977, 273; Mrozek, 1977, 97.
79 Noeske, 1977, 274–275.
80 Noeske, 1977, 275.