

Der sozialpolitische Kontext gallorömischer Inchriftenam Beispiel der Narbonensis

Ralph Haeussler

► **To cite this version:**

Ralph Haeussler. Der sozialpolitische Kontext gallorömischer Inchriftenam Beispiel der Narbonensis. Manfred Hainzmann. Der sozialpolitische Kontext gallorömischer Inchriftenam Beispiel der Narbonensis, 2007, Vienne/Wien, Austria. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 64, pp.147-154, 2007, Mitteilungen der Prähistorischen Kommission. <halshs-00147624>

HAL Id: halshs-00147624

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00147624>

Submitted on 18 May 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

DER SOZIALPOLITISCHE KONTEXT GALLORÖMISCHER INSCRIFTEN AM BEISPIEL DER NARBONENSIS

Ralph Häussler, Osnabrück

Gerade beim Aufsuchen von Aspekten einer vorrömischen, „altkeltischen“ Religion, dem sich das F.E.R.C.AN. Projekt verbunden fühlt, zeigt sich immer wieder, dass Religion nicht statisch ist, sondern ständigen Veränderungen unterliegt, insbesondere im 2.–1. Jh. v. Chr., so dass unser Bild von vorrömischer, indigener Religion eher dem Zustand um 100 v. Chr. entspricht. Die religiösen Vorstellungen, die wir in den lateinischen Inschriften der Kaiserzeit erkennen, sind keine Sichtbarmachung einer unverändert tradierten Religion einer voraugusteischen Epoche. So wie sich die Gesellschaft unter dem Einfluss römischer Ideologien, Imperialismus und Munizipalisierung verändert hatte, so bestimmte die lokale Bevölkerung der Kaiserzeit den Charakter ihrer Kulte und Götter. Die Aktionen von Einzelnen hatten längerfristig einen Einfluss auf Rituale, Praktiken und Glaubensvorstellungen. Eine ursprünglich eher oberflächliche, spontane Assoziierung mit einer griechisch-römischen Gottheit wird längerfristig den Charakter des indigenen Kultes ändern. So entstehen schließlich neue synkretistische Lokalgottheiten, die mit ihren römischen und indigenen Vorgängern nur noch oberflächliche Gemeinsamkeiten haben. Hinter jeder Aktion steht das Rational des Einzelnen, der gegensätzliche Motivationen abzuwägen hatte: Einerseits der Erhalt der tradierten Werte, insbesondere überlieferte Religionsvorstellungen und althergebrachte Kultstätten. Andererseits wird der Einzelne von seinem soziopolitischen Umfeld beeinflusst, wie die Bedeutung der offiziellen Kulte der *ciuitas* oder *colonia* bzw. des Kaiserkults zeigt; ebenso entscheidend sind der Rechtsstatus des Stifters und sein Selbstverständnis innerhalb der Gesellschaft (d.h. einer Identifizierung mit städtischer oder imperialer Oberschicht oder deren Ablehnung). Aber kann Religion (vielleicht intuitiv) ein Ausdruck von *Romanitas* oder kulturellen Widerstand sein?

Von den Inschriften der Kaiserzeit kennen wir einige der Personen mit Namen, die römische und keltische Götter

verehren. Nur zu oft teilt man die Dedikanten in zwei Kategorien ein. Die so genannte romanisierte Bevölkerung, erkennbar am Namen, tendierte dazu, römische Götter zu verehren, während Leute mit eher einheimischen Namen, keltische Götter anbeten, geradezu als ob römische Götter ein Zeichen von *Romanitas* sind und keltische Götter ein Zeichen von kulturellem Widerstand, wie sich das in verschiedenen Provinzen, in Gallien ebenso wie in Britannien, zeigen soll¹.

Doch wie wir sehen werden, ist dies eine Vereinfachung. Es fragt sich, ob es für die Menschen der Kaiserzeit eine solche Opposition von römischen und keltischen Göttern wirklich gab, so dass Kultaktivität überhaupt eine Sache von Status und Ethnizität sein konnte². Tatsächlich ist es in vielen Regionen schwierig, indigene von römischen Göttern klar zu unterscheiden³.

Es stellt sich die Frage, inwieweit wir es mit tradierten Werten einer indigenen Religion zu tun haben oder ob die Aktionen des Einzelnen Inhalt, Form und Eigenschaft eines Kultes grundlegend verändert haben. Dies wird besonders beim Studium der lokalen Kulte in der Gallia Narbonensis deutlich, die im Zentrum dieses Überblicks stehen soll. Hier kann man besonders gut den Gegensatz zwischen einer Masse von über 100 keltischen Götternamen und einer größtenteils „romanisierten“ Bevölkerung, die in einer urbanisierten Landschaft lebte, spüren. Im Gegensatz zu den Provinzen an Rhein und Donau sowie in Britannien fehlen hier die Soldaten, die in den Grenzprovinzen maßgeblich für die Verbreitung römischer Religionsvorstellungen und Kultpraktiken sorgen.

Es gibt eine gewisse Tendenz, dass keltische Götternamen bei der ländlichen Bevölkerung besonders beliebt waren, da diese als weniger romanisiert gilt, wobei „weniger romanisiert“ hier sowohl sprachlich, als auch durch die geographische und gesellschaftliche marginale Lage definiert werden kann.

¹ Z.B. LAVAGNE 1979 für Gallien; ALDHOUSE GREEN; RAYBOULD 1999 für Britannien.

² HÄUSSLER 2001; 2005 für Kultkontinuität.

³ HÄUSSLER 2005.

Dies kann man in einigen Landschaften erkennen, wie zum Beispiel im Osten der *colonia Aquae Sextiae*. Entlang der Via Aurelia finden wir römische Villen und die Begräbnisstätten wichtiger *gentes*, wie die Attii in Saint-Zacharie,⁴ während sich abseits der Straße im bergigen Hinterland eine Reihe von Höhensiedlungen finden, in denen nicht römische Götter verehrt wurden, wie der Altar des Sextus Iulius Firminus an Mars Giarinus auf dem Castrum d'Orgnon von Saint-Zacharie⁵.

Ebenso abseits einer Hauptstraße, in diesem Fall die Via Domitia, findet man das Heiligtum von Lioux (Vaucluse)⁶. Mit seinen vier von einem Peribolos umgebenen Schreinen und seinen unrömischen Ritualen erscheint es wie ein Zentrum des kulturellen Widerstands, das der Gottheit *Ironea* ebenso gewidmet war⁷, wie dem Gott Mars⁸. Die Stifter haben keltische Namen und kein römisches Bürgerrecht, wie Ammo⁹, Sohn des Sol[---]¹⁰ oder Vectririx¹¹, Sohn des Reppaus¹². Es gibt viele vergleichbare Fälle, wo die Stifter peregrinen Status und keltische Namen haben, und dabei auch griechisch-römische Götter verehren, wie im Fall von Remoulins, aus dem Territorium der augusteischen Kolonie Nemausus: *Esciggorix Ammonis f. Apollini v.s.l.m.*¹³. Aber Lioux ist kein Heiligtum, das aus republikanischer oder gar vorrömischer Epoche stammt. Vor Augustus sind keine Aktivitäten belegt, was darauf schließen lässt, dass die Gründe, die zur Schaffung dieser Kultstätte führten, in der kaiserzeitlichen Gesellschaft lagen, vielleicht in der Neuorganisation der Region als römische *colonia Iulia Apta*.

Vergleichbar mit Lioux findet sich auch im Heiligtum von Glanum der Typus eines rechteckigen, fast quadratischen Schreins, in dessen Innerem Kultaktivitäten durchgeführt wurden – in diesem Fall das Aufstellen von Weihinschriften um die Kultstatue des Herkules. In Combas (Gard)¹⁴, in der Nähe einer vom 1. Jh. v. Chr. bis zum 3. Jh. n. Chr. besiedelten Siedlung, wurde 1976–1977 ein kleines, so genanntes Fanum gefunden, das aus einem rechteckigen Schrein mit 5,4 Meter Seitenlänge bestand. Vermutlich handelte es sich um

einen Heilkult, der in der kaiserzeitlichen Narbonensis sehr populär war. Wenn wir auch von einer einheimischen Kultstätte sprechen, so ist doch der epigraphische Befund sehr römisch: Die Weihinschriften konzentrieren sich auf die Göttin Minerva, wie im Falle der Widmungen von Eppia Iullina¹⁵ und Lipia Iull[i]na¹⁶, daneben gibt es noch die Widmung: *Minerva mulieres posuerunt*¹⁷. Epigraphisch scheint diese Kultstätte von Frauen frequentiert worden zu sein, vielleicht ein Heil-der Fruchtbarkeitskult, so dass hinter dem Namen Minerva vielleicht eine indigene Heilgöttin steht, ähnlich zu Sulis Minerva in Bath¹⁸, was die große Popularität dieser römischen Göttin im ländlichen Raum in der Narbonensis erklären könnte, die sich gerade auch in Reliefs widerspiegelt, wie in Moussac¹⁹, oder der Minerva Bronzestatue aus Nages²⁰.

Immer wieder finden sich Peregrine, die nicht römische Gottheiten verehren, wie im Fall des Gottes Ceilnius, der von Placidus, Sohn des Aduetisso²¹ in Pourrières verehrt wurde²². Doch während keltische Namen spätestens im 2. Jh. n. Chr. selten geworden sind, finden sich immer mehr keltische Theonyme auf Weihinschriften. Diese keltischen Götternamen sind jedoch von sehr unterschiedlicher Natur. Interessant ist der Fall der Gottheit Accorus, die von drei verschiedenen benachbarten Orten nördlich von Aix-en-Provence bekannt ist. Bei keiner der drei Inschriften werden die Stifter genannt, sondern lediglich der Name des Gottes, wobei drei verschiedenen Schreibweisen geradezu einen Prozess der Latinisierung zeigen: Der *Acorus* aus Rognes wird in Lançon zu einem *Genius Acorus* und schließlich in Cucuron zu einem *Genius Adcorus*²³. Einerseits wird *genius* hinzugefügt, andererseits könnte Adcorus eine Latinisierung sein, vergleichbar mit den *Hueteris* vom Hadrianswall, die als *Veteres* „latinisiert“ wurden²⁴.

In der benachbarten Ortschaft Lambesc finden sich drei Weihinschriften für die ansonsten unbekannte Göttin Iboita, deren Name keltischer Herkunft ist.²⁵ Interessant ist hierbei, dass sie lediglich von Freigelassenen verehrt wurde. Wir haben es also mit einem ländlichen Kult für eine Gott-

⁴ ILN-3, 170–1. Siehe auch ILN-3, 25 aus Aix-en-Provence und ILN-3, 235 aus Lourmarin. Auch bekannt aus Arles. Der Gentilname *Attius* ist sehr populär in Italien und im gallischen Raum, könnte aber ursprünglich etruskischer Herkunft sein.

⁵ ILN-3, 169.

⁶ BORGARD, RIMBERT 1994.

⁷ ILN-4, 136.

⁸ ILN-4, 134–5.

⁹ HOLDER I, 131–2. Cf. CIL XII 2988.

¹⁰ HOLDER III, 1599–1614, cf. in der Region das Gentilicium *Solimarius* (ILN-4, 98) und der Name *Solico* (ILN-4, 115).

¹¹ HOLDER III, 132.

¹² HOLDER II, 1175.

¹³ CIL XII 2988.

¹⁴ CAG 30/2 088.

¹⁵ ILGN 385.

¹⁶ AE 1907, 137.

¹⁷ AE 1907, 136.

¹⁸ DUVAL 1993, 82–4 für die Assoziation der keltischen Göttin der Technik und Künste als römische Minerva; siehe auch HEICHELHEIM 1932.

¹⁹ CAG 30/2, fig. 538.

²⁰ CAG 30/3 186.

²¹ HOLDER III, 514.

²² ILN-3, 163.

²³ ILN-3, 202. Umgekehrt könnte man sich auch eine „Vulgari- sierung“ von *Genius Adcorus* zu *Acorus* vorstellen. Für *Adcorus*, siehe De Bernardo Stempel, in diesem Band p. 70.

²⁴ Z.B.: *Deo Hueteri* (RIB 973, 1087, 1549, 1602–3, *Britannia* 5, no. 3; 8, no. 22); dagegen zahlreiche *Veteres*: RIB 1139–40. 1697. 1729–1730. 1793–8, u.v.a.m.

²⁵ ILN-3, 252–254; siehe Beitrag von De Bernardo Stempel.

heit mit keltischem Namen zu tun, wobei die Stifter Freigelassene lokaler Grundbesitzer gewesen sein müssten.

An den Orten, wo wir eine Kultaktivität zwischen vorrömischer und römischer Epoche haben, gibt es oft nur sehr begrenzte epigraphische Informationen, die uns keine Informationen zur Frage der Kultkontinuität geben: Es gibt keinen definitiven Fall, in dem ein keltischer Taranis zum römischen Jupiter wurde. Im Montmirat, zum Beispiel, auf dem Oppidum La Jouffè gibt es auf der Spitze des Maboutquet ein Heiligtum. Die beiden von dort bekannten Inschriften helfen uns nicht weiter: Von der gallogriechischen Weihinschrift ist nur die standardisierte Floskel *bratout[on]* erhalten, die dem lateinischen v.s.l.m. entspricht²⁶, und die lateinische Inschrift mit achtspeichigem Rad als Symbol des Taranis verewigt lediglich den Ort des Blitzeinschlags: *[fulgur] conditum* – ein Hinweis auf den indigenen Jupiter/Taranis, aber kein Kult²⁷. Auf einem Relief kann man Merkur identifizieren²⁸. In der Ortschaft Orgon nennt eine der wenigen gallogriechischen Inschriften tatsächlich einen Götternamen. Ein gewisser Vebrumaros hat diese Inschrift dem indigenen Wettergott Taranis (*Taranus*) geweiht²⁹. Doch auch hier gibt es keine Kontinuität, denn aus der Kaiserzeit kennen wir nur eine Widmung aus Orgon an Silvanus von einem gewissen Comus³⁰.

Gerade auf den „Oppida“, die in der Kaiserzeit überlebt hatten, hätte man keltische Götter erwartet, doch das ist selten der Fall. Am besten sieht es noch in Collias (Oppidum Laval) in der Chora von Nîmes aus. Auf dem Kamm dieses 200 Meter hohen Hügels befand sich in der Nähe einer Quelle eine vorrömische Kultstätte, die den Ursprung für eine kleine Siedlung gab³¹. Eine gallogriechische Inschrift war vermutlich den Muttergottheiten gewidmet³², was gut zu einer kaiserzeitlichen Inschrift an die Suleviae und Minerva passt³³. Interessant ist der keltische Göttername Aramon³⁴. Doch die Widmung selbst ist wiederum sehr römisch, denn die Stifterin trägt den römischen Namen Licinia Acceptilla und lässt auf eigene Kosten eine Säulenhalle errichten. War Aramon der lokale Schutzgott des Oppidums? Es gibt noch zwei weitere Inschriften, darunter die kurze Widmung *Iovi Coriossedenses et Budenicenses*³⁵. Ein achtspeichiges Rad verweist auf den keltischen Taranis, der

hier von den Einwohnern von Coriossedum und Budenicum gemeinsam verehrt wurde. Der Schutzgott der Einwohner zeigt sich deutlich im Fall von Mars Budenicus – ein „Mars Toutatis“ – in der Widmung des Peregrinen Gratus, Sohn des Severus³⁶. Wir haben also im Kontext der augusteischen Kolonie ein Oppidum, das weiterhin besiedelt war. Die Personennamen selbst sind römischer Herkunft. Die Wahl der Gottheiten widerspricht nicht dem römischen Charakter, denn in den letzten drei genannten Inschriften handelt es sich um den Schutzpatron der Gemeinde. Interessant ist hierbei eine gewisse kulturelle Eigenständigkeit gegenüber dem Hauptort Nîmes der *colonia*. Die Wahl von Göttern, wie Aramon und Budenicus, erscheint nicht als ein tradiertes, vorrömisches „Relikt“, sondern als ein Zeichen einer selbstständigen Identität der Gemeinde innerhalb eines kaiserzeitlichen Munizipiums. Es überrascht also nicht, solch toponyme Gottheiten auch auf vielen anderen Höhensiedlungen in der Narbonensis zu finden³⁷.

Ein weiteres wichtiges Oppidum im Hinterland von Nîmes ist Saint-Vincent in der Gemeinde Gaujac. In der Römerzeit entwickelt sich Gaujac zu einer römischen Stadt. Ein Podiumtempel entstand wohl schon nach der Mitte des 1. Jh. v. Chr., während eine zweite durch eine Säulenhalle/Peribolos (?) gekennzeichnete Kultstätte in tiberischer Zeit entstand³⁸. Aus dem Podiumtempel stammt die Widmung an Apollo durch Antonius Paternus, Sohn des Lucius, *Voluntia tribus, aedil, praefectus fabrum, IIIvir ad aerarium*³⁹. Apollo ist uns aus der griechisch-römischen Mythologie ebenso bekannt, wie aus dem lokalen keltischen Kontext, wo er auf den Figurenreliefs von Glanum schon im 2. Jh. v. Chr. vorkommt. Man könnte ihn mit dem keltischen Heilgott Beunos gleichsetzen; andererseits könnte Apollo ein eigenständiger Gott gewesen sein (so wie er auch in das römische Pantheon aufgenommen wurde), der schon in vorrömischer Zeit in das keltische Pantheon in Südfrankreich aufgenommen wurde. Somit ist er nicht zwingend ein Indiz einer „Romanisierung“. Apollo findet sich im Allgemeinen ohne keltischen Beinamen in zahlreichen Kultstätten in der ganzen Narbonensis wieder, zum Beispiel in Monfaucon (Gard) in einer Widmung von Lucius Granius Optatus⁴⁰, oder in Remoulins⁴¹, Roquemaure⁴² und Pouzilhac⁴³, wobei Dedi-

²⁶ RIG G-202.

²⁷ CIL XII 3023.

²⁸ Esp. III 2665.

²⁹ RIG G-27.

³⁰ CIL XII 1004.

³¹ CAG 30/2 085.

³² RIG G-183.

³³ CIL XII 2974.

³⁴ CIL XII 2971: *Aramoni | porticum | Licinia P(ublii) f(ilia) | Acceptilla | ex voto d(e) s(uo) p(ecunia)*.

³⁵ CIL XII 2971; l. 2: *sive Coriobedens(es)*

³⁶ CIL XII 2973.

³⁷ Z.B. ILGN 520; CAG 30/2 122, pp. 371–2: *Candua*, opp. Camby.

³⁸ CAG 30/2 127.

³⁹ AE 1992, 1917.

⁴⁰ ILGN 381.

⁴¹ CIL XII 2988.

⁴² CIL XII 2792.

⁴³ HGL XV 1523.

kanten sowohl lateinische als auch keltische Namen haben, wie Esciggorix, Sohn des Ammon⁴⁴.

Die Situation im Oppidum Camp de César von Laudun ist vergleichbar mit Gaujac. Trotz der Siedlungskontinuität in relativ marginaler Lage haben sich keine keltischen Götternamen erhalten. Inschriften, Statuetten und Ikonographie verweisen auf Merkur, Silvanus und Jupiter⁴⁵. Hinter diesen Götternamen könnten sowohl römische als auch indigene Vorstellungen stehen, doch selbst die Namen der Stifter sind römisch, wie im Fall des Freigelassenen Lucius Pompeius Pue[r---] und seiner Widmung an Merkur. Während sich die gesamte kaiserzeitliche Stadt an römischen Idealen orientierte, wie sich deutlich in der Architektur zeigt, war es wohl nicht opportun, Götter mit keltischen Namen zu verehren.

Auch auf anderen Höhensiedlungen, wie dem 361 Meter hohen Hügel Châtelet in Saint Désirat mit einem wichtigen, das Rhône Tal überblickenden Heiligtum finden sich römische Personen- und Götternamen, in diesem Fall Apollo⁴⁶. Auf dem Oppidum Roque de Viou ist es Merkur⁴⁷. Ein wichtiges vorrömisches Oppidum war Nages. Dort entstand um 70 v. Chr. eine Kultstätte, die aus einer Cella mit umgebener Säulenhalle bestand – aber kein gallorömischer Umgangstempel⁴⁸. Die Siedlung wurde aber zwischen 30 v. Chr. und 10 n. Chr. allmählich aufgegeben zugunsten der Siedlung in der Ebene. Um 10 n. Chr. scheint der Tempel abgebrannt zu sein und wir finden kein Zeichen für eine weitere Besiedlung des Ortes. Die einzigen Weihinschriften aus der Region nennen Silvanus (von der Quelle des Flusses Ranquet)⁴⁹ und den Numen Augusti (aus Solorgues), wo auch eine 8 cm hohe Bronzestatue der Minerva gefunden wurde⁵⁰.

Das Ausmaß der Transformation zwischen Republik und Prinzipat zeigt sich nirgends besser als in Glanum⁵¹, wo architektonische Umgestaltung auch Auswirkungen auf die Kultaktivitäten hat und wo römische Götter die vorrömischen Götternamen und Kultstatuen ablösen. Selbst die toponymen Gottheiten, Glan und die glanischen Muttergötter, finden sich in nur einer kaiserzeitlichen Inschrift, die von einem Soldaten der *legio XXVI rapax* gestiftet wurde. Das neue Glanum wurde von einer Elite dominiert, die sich schon in den 30er Jahren v. Chr. als Teil der römischen Gesellschaft sah, wie das Mausoleum der Julier zeigt. Im kaiserzeitlichen Glanum entsteht neben der Heilquelle im monumentalen Doppeltempel ein neues religiöses Zentrum.

So wie Glanum, gibt es in vielen anderen lokalen Heiligtümern Heil- und Quellkulte, die im Prinzipat meist mit Nymphen und Muttergötterheiten assoziiert wurden. Eine Kontinuität zur vorrömischen Epoche lässt sich nur schwer nachweisen. Die Popularität dieser Kultstätten hat nicht zwingenderweise etwas mit keltischer Religiosität zu tun, sondern vor allem auch mit römischen Vorstellungen, denn die Römer bauen Heil- und Thermalquellen im gesamten römischen Westen aus, wie man in zahlreichen Fällen sieht, z.B. Aquae Sextiae. Ein Beispiel für einen Wasserkult ist Allègre, der die therapeutischen Qualitäten der Quelle in Fumades-les-Bains benutzt. Die Kultstätte wurde wohl kaum vor dem letzten Viertel des 1. Jahrhunderts v. Chr. benutzt, wobei der höchste Wohlstand in der Zeit zwischen Augustus und Claudius war, bis zur Aufgabe der Kultstätte gegen Mitte des 2. Jh. n. Chr. Die lateinischen Namen verweisen auf römische Bürger: *Casunia Quintinia*, *Lucia Gaii filia Aquilina*, *Lucius Iulius Ascanius*, *Lucius Lucretius Euprepes*, *Quintinia Maximi filia*⁵². Verehrt wurden die Nymphen. Auffallend sind in Allègre die besonders aufwendig gestalteten Reliefs der Nymphen. Wie bei den Muttergötterheiten werden hier meist drei weibliche Personen (wie im Fall von Esperandieu 1907, 333) mit Toga und Schal, mit Gefäß, Urne und Füllhorn dargestellt.

Alles in allem erkennt man, dass die Mehrheit der Oppida – trotz Siedlungskontinuität – wohl kaum als Beispiel für Kultkontinuität oder gar kulturellen Widerstand gelten können. Keltische Götternamen scheinen sogar dort besonders selten zu sein, wo sich ein Oppidum in der Kaiserzeit behaupten konnte, denn dies hatte wohl meist eine radikale Transformation, eine Anpassung an die zeitgenössische Gesellschaft, notwendig gemacht. Die meisten Weihinschriften an keltische Götter – über 100 in der Narbonensis – finden sich dagegen vor allem an neuen Kultstätten, wie wir sehen werden.

Im Folgenden wollen wir uns die Aktivitäten der so genannten romanisierten Bevölkerung der Gallia Narbonensis anschauen. Gerade für die romanisierte Oberschicht würden wir erwarten, dass sie römische Götter verehrt, um dadurch ihre *Romanitas* auszudrücken, wie im Fall der Widmung von Togidubnus, dem *rex magnus* von Britannien, an Neptun und Minerva⁵³. Doch dies ist nicht der Fall. Selbst in einer Stadt wie Aix-en-Provence finden sich kaum typisch römische Weihinschriften, dagegen einige unrömische, wie die Widmung der *Pompeia Antiopa* an *Borbano*⁵⁴ *Bormo*⁵⁵. Dass einheimische Heilgötter auch von einer „romanisierten“ Bevöl-

⁴⁴ CIL XII 2988.

⁴⁵ CAG 30/2 141. CIL XII 2769–73; HGL XV 1561–3.

⁴⁶ CIL XII 1799. 5859.

⁴⁷ CIL XII 3089.

⁴⁸ CAG 30/2 186.

⁴⁹ CIL XII 4147.

⁵⁰ CIL XII 4146.

⁵¹ HÄUSSLER 2001.

⁵² CIL XII 2845–49.

⁵³ RIB 91.

⁵⁴ ILN-3, 1.

⁵⁵ ILN-3, 1–2.

kerungsschicht verehrt werden kann bedeuten, dass der Charakter einer vielleicht ursprünglich vorrömischen Kultstätte von römischen Vorstellungen beeinflusst wird. Es entsteht ein gewisser Synkretismus – auch in der von Augustus gegründeten Kolonie Nîmes, wie der Altar eines *libertus* an die Lares Augustae, an Minerva, Nemausus, Urnia und Avicantus zeigt⁵⁶, der eine freie Kombination von römischen und keltischen Götternamen vorweist.

In der Narbonensis erkennt man besonders deutlich, wie stark der ländliche Raum von den Aktivitäten der Elite geprägt ist, die hier ihre Villen und Mausoleen erbauen und ihre Klienten empfangen. Nehmen wir zum Beispiel die Region nördlich von Aix-en-Provence zwischen Durance und Luberon. Aus diesem Gebiet kennen wir zahlreiche aristokratische Familien anhand von Grabinschriften, viele davon sind auch in der *caput ciuitatis* belegt, wie die Attii, Corneli, Nouellii usw. Diese lokalen *patroni*⁵⁷, unterstützen und kontrollieren lokale Kultzentren; darunter werden neben Einzelpersonen (z.B. *flamen*⁵⁸ und *seuir Augustalis*⁵⁹) auch *socii*⁶⁰, *municipes*⁶¹ und eine *col(onia)*⁶² genannt.

In der Gemeinde Cadenet, zum Beispiel, befindet sich auf der Höhengiedlung Le Castellar das Heiligtum für die Göttin Dexiva⁶³. Sie war wohl die Schutzgöttin des *pagus Dexivates*, der von Plinius genannt wird⁶⁴. Name und geographische Lage bedeuten aber nicht, dass es sich hierbei um eine vorrömische Gottheit handeln muss, sondern um einen Identifikationspunkt in einem kaiserzeitlichen Pagus. Eine Gottheit, deren Kult für die lokale Elite nicht nur akzeptabel ist, sondern aktiv gefördert wird, wie im Fall von Aulus Compinius Successus⁶⁵ und Gaius Helvius Primus, dessen qualitätsvolle Marmorinschrift festhält, dass er Sitzbänke für das Heiligtum spendete⁶⁶. Die Rolle romanisierter, lokaler Eliten erkennt man auch an anderen Kultstätten, wie zum Beispiel im prähistorischen und gallorömischen Oppidum Vié-Cioutat (Gemeinde Mons), wie die Widmung auf der Basis einer Bronzestatuetten zeigt: *Iulius Boudus, aedilis, [--] ex multis [--]*⁶⁷. Das bedeutet, dass wir den Mitgliedern

einer reichen, auch aus städtischen Magistraten bestehenden Oberschicht eine aktive Rolle in der Gestaltung zuschreiben müssen.

In der Gemeinde Cadenet gibt es zwei weitere Kultstätten im Tal. Neben Weihinschriften für *I(uppiter) O(ptimus) M(aximus)* von einem Cordius⁶⁸ und von *G(aius) Iulius V(--)* *Auenn(iensis)*⁶⁹ sind hier vor allem die Inschriften für den Gott Lanovalus von Interesse⁷⁰. Lanovalus ist ein keltischer Göttername („Tout-Puissant“, Delamarre 2003, 196f; 306), vielleicht aber auch nach dem Fluss Lavar/Laval benannt. Obwohl die Spender das römische Bürgerrecht hatten, lassen ihre Namen keltische Elemente erkennen. Die erste Inschrift wurde von Sextus Celtauius⁷¹ Sencio⁷² für Sextus Veratius errichtet und die zweite von Quintus Cornelius Smertullus⁷³ für seinen Bruder Placidus. Dies sind keine Inschriften einer nicht romanisierten Bevölkerung. Im Umfeld von Cadenet erkennt man mehrere Cornelli⁷⁴, und auch die Veratii sind auf verschiedenen Inschriften nachgewiesen⁷⁵; diese *gentes* hatten vermutlich hier ihren Besitz und ihre Begräbnisstätten.

Nicht weit entfernt liegt der Ort Cucuron, bekannt durch seine Villa und sein Mausoleum. Dort wird der dem keltischen Sucellus äquivalente, chthonische Gott Silvanus von Titus Cornelius Maternus beschworen⁷⁶. Daneben gibt es noch einen Altar für die Parcae⁷⁷ und für den bereits erwähnten Genius Adcorus⁷⁸. Interessant ist die Kalksteinplatte mit einer Widmung an den Gott [L?]ucutectus⁷⁹. Ein nur hier belegter Gott, dessen Name keltischen Ursprungs ist (bestehend aus *lugu*-(?) und *-tecto*, was auch an den keltischen Lugus/Lugh erinnert). Der Gentilname des Stifters *Commisus* ist keltischen Ursprungs, nicht aber sein Cognomen *[S]aturninus*⁸⁰. Dies könnte man als Beleg für die Tendenz sehen, dass keltische Götter von Einwohnern mit keltischen Namen verehrt wurden, aber zugleich darf man nicht vergessen, dass der Stifter römischer Bürger war, dass diese Inschrift aus einer Villenlandschaft stammt und dass folglich der Göttername lediglich eine Schöpfung einer keltisch

⁵⁶ CIL XII 3077; CAG 30/1, no. 149.

⁵⁷ Marmorinschrift ILN-3, 207: *pagan[---] | Petroniane[---]*.

⁵⁸ z.B. ILN-3: 261 in Vernègues.

⁵⁹ Z.B. Widmung an die Göttin Andarta durch *Lucius Carisius Serenus IIIIuir Augustalis* aus Die (CIL XII 1556).

⁶⁰ Z.B. *socii* in Courre Frac (ILN-4, 88), in Menerbes (ILN-4: 146) und in Apt (ILN-4, 18).

⁶¹ ILN-3: 268.

⁶² ILN-3, 185.

⁶³ ILN-3, 220–223.

⁶⁴ Plin. nat. 3, 34.

⁶⁵ ILN-3, 220 = CIL XII 1062.

⁶⁶ ILN-3, 222 = CIL XII 1064.

⁶⁷ AE 1955, 107.

⁶⁸ ILN-3, 224. *Cordius* oder *Cor(nelius) Dius*, wobei *Dius* ein thrakischer Name wäre.

⁶⁹ ILN-3, 225.

⁷⁰ ILN-3, 226–7.

⁷¹ HOLDER I, 975; III, 1197.

⁷² Für Sencio bzw. Senecio, cf. HOLDER II, 1467.

⁷³ HOLDER II, 1594.

⁷⁴ ILN-3, 34, 52–61, 72, 89, 96, 141, 148, 205, 216–8, 224?, 249 aus Aix-en-Provence, Garéoult, Saint-Maximin-la-Sainte-Baume, Cucuron, Le Puy-Sainte-Réparate, Vaugines, Cadenet und Lauris.

⁷⁵ ILN-3, 26. 30. 35. 189. 262 aus Aix-en-Provence, Peypin-d'Aigues und Vernègues.

⁷⁶ ILN-3, 205; siehe HÄUSSLER 2005.

⁷⁷ ILN-3, 204.

⁷⁸ ILN-3, 202.

⁷⁹ ILN-3, 203; siehe jetzt CAG 84/2002.

⁸⁰ Cf. HOLDER I 1074–8: *Commios*.

sprechenden Gesellschaft in der Kaiserzeit gewesen sein könnte.

Auch in der Ortschaft Lourmarin wurde die Widmung an den keltischen Diuannos⁸¹ von einem römischen Bürger errichtet: *Lucius Octavius Div[---]*⁸², während der ansonsten nur aus Limans bekannte Gott Mars Belado in La Tour d'Aigues verehrt wurde⁸³; dieser besonders schöne Marmoraltar wurde von *Titus Flavius Iustus* gestiftet. Tatsächlich erscheint die Liste der Stifter mit „römischen“ Namen und größtenteils *tria nomina*, die „einheimische“ Götter verehrt haben, endlos und nur ein paar Beispiele sollen hier genügen. Zum Beispiel die Widmung von Sextus Iulius Firminus an Mars Giarinus⁸⁴, von Marcus Iulius Ianuarius bzw. Lucius Lucretius Lucii libertus H[ercur?]leus an Mars Rudianus bzw. Deus Rudianus⁸⁵, von Lucius Senecius Martialis an Mars Melouius⁸⁶, von Marcus Vibius Longus und Lucius Iulius Certi f(i)lius Martinus an die Göttin Trittia⁸⁷, von Sextus Vin[d]iu[s] Sabinus an die Matres Almaha⁸⁸, von Iulia Minia an die Matres Gerudiatae⁸⁹, von Iulia Laeta an Roquetius⁹⁰, von Faustina, Frau des *consul bis, praetor, proconsul Asiae* aus Riez an die Nymphae Griselicae⁹¹, von Caecilius Firmus an Abianus⁹², von Quintus Iulius Antoninus, Titus Dexius Zosimus, Sextus Plutatus Paternus und Lucius Carisius Serenus an die Göttin Andarta⁹³, oder von Gaius Baebius Felix an Mars Ugius(?)⁹⁴. Römische Bürger mit keltischer Filiation erkennt man in Lucius Gellius, Sohn des Sentro, der einen Tempel für Ritona baute⁹⁵, ebenso in der Stiftung einer Säule an die Göttin Segomana durch Lucius Virius Rusticus, Sohn des Virocus⁹⁶.

So, wie Stifter mit keltischen Namen selbst auf vorrömischen Höhensiedlungen „römische“ Götter verehrten, so sieht man auch umgekehrt, dass Stifter mit römischem Bürgerrecht selbst in einer aristokratischen Villenlandschaft nicht das Bedürfnis hatten, ihre *Romanitas* durch die Wahl römischer Götter auszudrücken, sondern höchstens durch materielle Sachen, wie lateinische Epigraphik, Motivgaben und Architektur (z.B. *sedilia, porticus*).⁹⁷ Religion in der Narbonensis dient nur selten als Spielball, um *Romanitas* oder die Identität einer *ciuitas* auszudrücken.

Es gehört ebenso zur religiösen Dynamik in der Kaiserzeit, dass Orte in der Kaiserzeit eine neue Bedeutung erhalten. Religiöse Orte scheinen in der Kaiserzeit alleine schon durch ihre geographische Lage zu entstehen, was die zahlreichen Widmungen an toponyme Gottheiten auf Höhensiedlungen erklären kann. Selbst verlassene Oppida werden zu heiligen Orten. Zum Beispiel das Oppidum Labaume in der Gemeinde Aigaliers im Gard, das in der Kaiserzeit zu einer Kultstätte für einen Wasserkult wurde. Interessant ist auch das auf einer Höhe von 1200 Meter gelegene „Fanum“ von Le Roux (Alpes Maritimes), das vom Ende des 1. Jh. n. Chr. bis zum Ende des 3. Jh. n. Chr. benutzt wurde. Während neue Kultstätten auf Höhensiedlungen entstehen, werden andere, die aus der republikanischen Epoche stammten, aufgegeben, wie das „Fanum“ von Nages. Die Gesellschaft der Narbonensis entwickelt sich weiter. Ohne die Finanzierung durch *ciuitates, pagi* und lokale Eliten werden Heiligtümer aufgeben. Fumades-les-Bains (Allègre), zum Beispiel, wurde im 2. Jh. n. Chr. aufgegeben und selbst Glanum wurde in der Mitte des 3. Jh. verlassen.

Zusammenfassung

Wie wir gesehen haben, bedeuten die zahlreichen Kultstätten im ländlichen Raum und die Götternamen keltischer Herkunft noch lange nicht, dass wir es in der Gallia Narbonensis mit einer Landschaft des kulturellen Widerstands zu tun hätten, denn solch nicht römische Kulte lassen sich fast nie von den etablierten gesellschaftlichen Patronagestrukturen und den städtischen Eliten trennen. Schon der Name der Stifter verweist meist auf eine Oberschicht mit römischem Bürgerrecht und das Umfeld solcher Widmungen zeigt oft eine Landschaft, die von den Residenzen und Grabstätten einer städtischen Oberschicht dominiert wurde. Eine extraurbane Kultstätte, wie zum Beispiel die der Göttin Dexiva, zeigt sich folglich vor allem als Identifikationspunkt für einen kaiserzeitlichen Pagus und weniger als Relikt eines vorrömischen Kultes. Es ist folglich diese Oberschicht, die solche lokalen Kultstätten unterstützt und deren Handlungen die Religion in der Gallia Narbonensis nachhaltig ändern. Das betrifft vor allem auch die Form, denn

⁸¹ *Divanno* ist sicherlich keltisch, cf. z.B. CIL XII 5686 für die Widmung *Diuannoni Dinomogetimaro Matrib(us)*.

⁸² Wie der Name der Gottheit, so beginnt auch das Cognomen mit *Div[---]*, welches z.B. als *Diuos, Diuturnus* oder *Dius* ergänzt werden könnte (siehe ILN-3, 230).

⁸³ ILN-3, 190. Cf. HOLDER I, 367; III, 823.

⁸⁴ CIL XII 332 = ILN-3, 169.

⁸⁵ CIL XII 341 = ILN-1, 162; CIL XII 381.

⁸⁶ AE 1959, 192; CHRISTOL 1997.

⁸⁷ CIL XII 316 aus Pierrefeu; CIL XII 255 aus der Kirche Notre-Dame de Eyssa in Carnoules.

⁸⁸ CIL XII 330 = ILN-3, 167.

⁸⁹ CIL XII 505 = ILN-3, 160.

⁹⁰ BORRÉANI, GASCOU 1998: 297–9.

⁹¹ CIL XII 361 = ILN-2, r38.

⁹² AE 1937,143 = AE 1946, p. 45 s.n.159.

⁹³ CIL XII 1556–1559.

⁹⁴ AE 1903, 363.

⁹⁵ CIL XII 2927.

⁹⁶ CAG 30/2 101, no. 5, p. 353.

⁹⁷ Häussler 2005; 2007.

viele der Motivgaben, Münzen, Terrakotta-Statuetten und Inschriften sind typisch römisch und mit diesen neuen Praktiken ändern sich auch Rituale und damit die Inhalte lokaler Religiosität.

Hier stellt sich die Frage nach der Kontinuität. Die Beispiele haben gezeigt, dass es wenig Kultkontinuität gibt, selbst wenn eine Siedlung in der Kaiserzeit weiter bestanden hat. Kultstätten, die den Übergang zwischen Republik und Kaiserzeit überstehen, gibt es relativ wenige. Nages zum Beispiel, wurde zwar im 1. Jh. v. Chr. monumentalisiert, verlor aber schon bald seine soziale, politische und religiöse Bedeutung und wurde folglich bereits im 1. Jh. n. Chr. aufgegeben. Diejenigen Kultstätten, die im Prinzipat überleben, wie die großen Heiligtümer von Glanum und Nîmes, wurden völlig neu gestaltet und passten sich nicht nur architektonisch an die neue kaiserzeitliche Gesellschaft an. Das betrifft auch ehemalige Oppida, wie Gaujac und Laudun. Die lokalen Führungsschichten dieser Oppida haben zumindest im urbanen Kontext neue Wertvorstellungen angenommen und schaffen einen neuen architektonischen Raum für Kultaktivitäten. Das Beispiel des toskanischen Tempels von Glanum erinnert uns aber daran, dass in der Narbonensis einige Elemente der griechisch-römischen Welt bereits im 2. Jh. v. Chr. angenommen wurde. Die große Anzahl der Kultstätten, die im 1. Jh. n. Chr. in der gesamten Gallia Narbonensis entstehen, ist vor allem den Aktivitäten von einzelnen Mitgliedern der lokalen Aristokratie zuzuschreiben; auch Lioux wird als Fokuspunkt einer veränderten sozialen Landschaft ausgebaut.

Die Götter für diese lokalen Kultstätten werden nach zeitgerechten Kriterien ausgewählt, was die Dominanz von Mars, Silvanus und Jupiter erklären könnte. Es sind Individuen, die das lokale „Pantheon“ verändern. Im epigraphischen Befund werden viele neue Gottheiten sichtbar. Darunter auch die vielen eponymen Theonyme, wie Dexiva, Glanis, Vasio, Vintur, Nemausus, die Griselicæ, Gerudatiae, Almahæ, usw.⁹⁸. Das erinnert zum Teil an die Religiosität, die wir am weit entfernten Hadrianswall erkennen können, wo wir nicht nur eine Vielzahl keltischer Götternamen kennen lernen (aber nicht unbedingt autochthone Götter), sondern auch den *genii loci* und anderen *diis deabusque* begegnen. Keltische Götternamen verweisen nicht zwingenderweise auf vorrömische Götter und Glaubensvorstellungen, sondern zeigen vor allem, wie viele Menschen eine keltische Sprache gesprochen haben, und nicht nur im ländlichen Raum.

Für die großen Zentren der Narbonensis ist die Urbanisierung entscheidend für den Charakter der urbanen Heiligtümer. Daneben gibt es extraurbane Heiligtümer, die zum Funktionieren einer *ciuitas* beitragen, wie Vernègues oder Montjustin. Aber die Munizipalisierung führte in den meisten Regionen der Narbonensis zu einer völligen Dezentralisierung mit einer Vielzahl von ländlichen Kultstätten⁹⁹. Zudem sind viele mit der Frömmigkeit und dem Engagement lokaler Familien verbunden, wie die Territorien der *coloniae* Iulia Apta und Aquæ Sextiæ besonders deutlich zeigen¹⁰⁰. *Romanitas* spielt nur eine Nebenrolle, die eher zu einer Fusion von lokalen und römischen Religionsvorstellungen führt.

Bibliographie

- CAG 30/1 = FICHES J.-L., AMANDRY M. ET AL (Hrsgg.), *Carte archéologique de la Gaule, 30,1, Nîmes*. Paris 1996 (1997).
 CAG 30/2 = PROVOST M. (Hrsg.), *Carte archéologique de la Gaule, 30,2 Le Gard*. Paris 1999.
 CAG 30/3 = PROVOST M. (Hrsg.), *Carte archéologique de la Gaule, 30,3 Le Gard*. Paris 1999.
 CAG 83/2 = BRUN J.P., *Carte archéologique de la Gaule 83/2. Le Var II*. Paris 1999.
 CAG 84/2 = L. Tallah, *Carte archéologique de la Gaule 84/2. Le Luberon et Pays d'Apt*. Paris 2004.
 CIL XII = HIRSCHFELD O., *Corpus Inscriptionum Latinarum. XII Inscriptiones Galliae Narbonensis Latinae*, Berlin 1888.
 Esp. = ESPÉRANDIEU, E., *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, Paris 1907.
 HGL = ALLMER A., BARRY E., GERMER-DURAND E., LEBÈGUE A., GERMER-DURAND F. (Hrsgg.), *Recueil des Inscriptions antiques de la province de Languedoc (=Histoire générale du Languedoc avec des notes et les pièces justificatives, vol. XV)*, Toulouse 1892–1893.
 HOLDER = Holder A., *Altceltischer Sprachschatz*, 1896–1919 (NDR. Graz 1961–62)
 ILGN = ESPÉRANDIEU E., *Inscriptions latines de la Gaule Narbonnaise*, Paris 1929.
 ILN-3 = GASCOU J., *Inscriptions Latines de Narbonnaise (I.L.N.) III. Aix-en-Provence*. Paris, CNRS (44^e supplément à Gallia) 1995.
 ILN-4 = GASCOU J., LEVEAU P., RIMBERT J., *Inscriptions Latines de Narbonnaise (I.L.N.) IV. Apt*. Paris, CNRS (44^e supplément à Gallia) 1997.

⁹⁸ Siehe Häußler 2005 und De Bernardo Stempel (dieser Band).

⁹⁹ Contra VAN ANDRINGA 2002.

¹⁰⁰ HÄUSSLER 2004.

ALDHOUSE-GREEN, RAYBOULD 1999

ALDHOUSE-GREEN M.J., RAYBOULD M.E., Deities with Gallo-British Names Recorded in Inscriptions from Roman Britain. In: *Studia Celtica* 33, 1999, 91–135.

BORGARD, RIMBERT 1994

BORGARD P., RIMBERT J., Un sanctuaire a édifices multiples: l'enclos culturel de Verjusclas à Lioux (Vaucluse). In: GOU-DINEAU C., FAUDUET I., COULON G. (Hrsgg.), Les sanctuaires de tradition indigène en Gaule romaine. Actes du colloque d'Argentomagus, Paris 1994, 90–94.

BORRÉANI, GASCOU 1998

BORRÉANI M., GASCOU J., Le dieu Roquetius d'après trois inscriptions de Cabasse (Var). In: *ZPE* 121, 1998, 297–9.

CHRISTOL 1997

CHRISTOL M., Notes d'épigraphie: 4. Un Mars celtique à Riez: Melovius. In: *CCGG* 8, 1997, 271–84.

DELAMARRE 2003

DELAMARRE, X. Dictionnaire de la langue gauloise: Une approche linguistique du vieux-celtique continental, 2. Auflage, Paris 2003.

DUVAL 1993

DUVAL P.-M., Les dieux de la Gaule, Paris 1993.

HÄUSSLER 2001

HÄUSSLER R., Fusion and Resistance in Native Religion in Britain and the Gallia Narbonensis. In: *Veleia* 18–19, 2001, 79–116.

HÄUSSLER 2005

HÄUSSLER R., Alte und neue Götter in der römischen Provence. In: SPICKERMANN W., WIEGELS R. (Hrsgg.) Keltische Götter im Römischen Reich. (Akten des 4. Internationalen F.E.R.C.AN.-Workshops vom 4.–6. Okt. 2002 an der Univ. Osnabrück), Möhnesee 2005, 59–93.

HÄUSSLER 2007

HÄUSSLER R., The dynamics and contradictions of religious change in Gallia Narbonensis. In: HÄUSSLER, R. and KING, A.C. (Hrsgg.), Continuity and Innovation in Religion in the Roman West, vol. 1 (JRA supplement no. 67) Portsmouth, Rhode Island 2007 (in Druck).

HEICHELHEIM 1932

HEICHELHEIM P., *RE* XV 2, 1932, s.v. „Minerva (keltisch)“.

LAVAGNE 1979

LAVAGNE H., Les dieux de la Gaule Narbonnaise: 'romanité' et romanisation. In: *Journal des Savants* 1979, 155–197.

ROTH-CONGÈS 2001

ROTH-CONGÈS A., Glanum. De l'oppidum salyen à la cité latine, Paris 2001.

VAN ANDRINGA 2002

VAN ANDRINGA W., La religion en Gaule romaine: piété et politique (Ier–IIIe siècle apr. J.-C.), Paris 2002.

WOOLF 1998

WOOLF, G.D., *Becoming Roman. The origins of provincial civilization in Gaul*, Cambridge 1998.