

Carin M.C. Green, *Roman Religion and the Cult of Diana at Aricia*, Cambridge: Cambridge University Press 2007, 347 S., 8 Abb.

Jedem, der *The Golden Bough* von James G. Frazer gelesen hat¹, prägte sich sicher die am Anfang dargestellte Beschreibung des Schicksals von *rex nemorensis*, des Diana-Priesters von der in der Nähe Roms gelegenen Aricia ein. Daher kann nicht verwundern, dass eben diese plastische Vision – und nicht die kompakte Darlegung von Georg Wissowa² – in hohem Maße die Vorstellungen vom Kult der Göttin gestaltet haben. Nach fast hundert Jahren bedürfen jedoch die Auffassungen beider Gelehrten einer grundlegenden Revision. Einen derartigen Versuch unternahm eben C.M.C. Green [= G.], die vor der rezensierten Monographie einige Interesse weckende Artikel veröffentlicht hat³. Die neue Interpretation war aus zumindest drei Gründen erforderlich: Erstens haben archäologische Untersuchungen in den letzten dreißig Jahren sowohl das Bild der frühesten Geschichte Roms überhaupt als auch insbesondere Latiums wesentlich verändert⁴; zweitens sind Arbeiten entstanden, die nicht nur archäologische Funde präsentieren⁵, sondern auch die wichtigsten Quellen betreffend die Göttin und ihren Kult kommentieren⁶; drittens wird bei den Beschreibungen der Religionen Roms immer öfter postuliert, dass der Verschiedenheit der römischen religiösen Traditionen eine größere Beachtung geschenkt werden soll⁷, und der Kult der Diana von Aricia eignet sich sehr gut für die Anwendung solcher Forschungsperspektive.

G. unternahm in ihrer Arbeit einen Versuch die chronologische Auffassung mit der problemorientierten Ordnung zu verknüpfen und baute die Arbeit auf drei Teilen auf. Der erste Teil (Kap. I–VI) präsentiert nicht nur die Geschichte des Kults Dianas und ihres Sanktuariums, sondern auch die sich verändernden Vorstellungen der Göttin in Kunst und Literatur. Im zweiten Teil (Kap. VII–IX) interpretiert G. die Prozedur der Funktionsübernahme durch *rex nemorensis* und die Beschreibung der mit dem Kult verbundenen mythischen Gestalten. Der dritte Teil (Kap. X–XII)

¹ J.G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, vols. 1–12, London 1911–1915.

² G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München³ 1912, S. 247–252.

³ Z. B. *The Slayer and the King: Rex Nemorensis and the Sanctuary of Diana?*, Arion VII 2000, S. 24–63; *Claudius, Kingship, and Incest (Annales 12, 8)*, Latomus LVII 1998, S. 766–791; *Did the Romans Hunt?*, CIA XV 1996, S. 222–260.

⁴ Z. B. G. Forsythe, *A Critical History of Early Rome: From Prehistory to the First Punic War*, Berkeley 2005; F. Hinard (éd.), *Histoire romaine: Des origines à Auguste*, Paris 2000; C.J. Smith, *Early Rome and Latium: Economy and Society c. 1000 to 500 B.C.*, Oxford 1996; T.J. Cornell, *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from Bronze Age to the Punic War (c. 1000–264 B.C.)*, London–New York 1995.

⁵ M. Lilli, *Ariccia: carta archeologica*, Roma 2002; P. Gulldgar Bilde, M. Molteson, *A Catalogue of Sculptures from the Sanctuary of Diana Nemorensis in the University of Pennsylvania Museum, Philadelphia*, Rome 2002 (Analecta Romana Instituti Danici, Suppl. 29); J.R. Brandt, A.-M.L. Toutai, J. Zahle, *Nemi – Status Quo: Resent Research at Nemi and the Sanctuary of Diana*, Rome 2000 (Occasional Papers of the Nordic Institutes in Rome I).

⁶ S. z. B. J. Dyson, *King of the Wood: The Sacrificial Victor in Vergil's Aeneid*, Norman, OK 2001; L.L. Holland, *Worshipping Diana: The Cult of a Roman Goddess in Republican Italy*, PhD Diss., University of North Carolina 2003; M. Jentoft-Nilsen, *Diana on Roman Coins*, PhD Diss., University of Southern California 1985.

⁷ S. z. B. C. Smith, *The Religion of Archaic Rome*, in: J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden 2007, S. 31–42.

präsentiert hingegen den Kult der Diana in Aricia im Kontext der Kultpraktiken ihrer Verehrer. Die gesamte Arbeit wird durch einen Anhang (*Appendix*) ergänzt, in dem G. eine neue Übersetzung und Interpretation eines Textabschnittes von Servius (ad *Aen.* VI 136), der ausgewählten Bibliographie sowie des Quellenverzeichnisses und des allgemeinen Verzeichnisses vorschlägt.

Im ersten Teil wurde die archäologische Evidenz betreffend den Kult im Zusammenhang mit der Geschichte Latiums und Roms von der neolithischen Zeit bis hin zum 2. Jahrhundert n. Chr. dargestellt. G. zeigt den Prozess, dem zufolge ein kleines Sanktuarium, das die Rolle des Sitzes des Latinischen Verbundes spielte, sich im Laufe des 1. und 2. Jahrhunderts v. Chr. in ein „internationales“ Religionszentrum mit hellenistischer architektonischer Umrahmung (u. a. Portikus, kleines Theater, Bad und Schwimmbecken) verwandelte. Die Prachtjahre der Aricia sind in der Zeit der Antoninen zu Ende gegangen (vielleicht infolge einer Naturkatastrophe). Das tatsächliche Ende kommt jedoch erst mit der Versetzung des Priesters nach Sparta (wahrscheinlich Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.). Die Jahrhunderte alte Geschichte des Sanktuariums zeigt Diana als eine Göttin mit vielen Gesichtern. Zunächst verband man sie mit dem Mond und sie war vor allem – was durch die Übernahme der Ikonografie von Artemis noch verstärkt wurde – Jagdschützerin, die in der Zeit des Wettstreits um die Hegemonie in Latium als Göttin mit einer die Führerschaft garantierenden Autorität galt. Bezüge auf andere Aspekte der göttlichen Kräfte und der Götter (Trivia, Hacate, (Juno) Lucina, Victrix, Opifer, Conservatrix) konstruierten ihre mehrgestaltige Identität als Göttin der Kultur und der Zivilisation, der Straßen und Pfade, der Jugend und ihrer Ausbildung, des Lebens und des Todes, des Wachstums und der Zersetzung, der Frauen im Kindbett sowie als Beschützerin und Erlöserin der Frauen und Männer vor verschiedenen Unglücksfällen usw.

Im zweiten Teil nimmt G. eine Diskussion mit klassischen Interpretationen (d. h. denen von Wissowa und Frazer) der Person des *rex nemorensis* auf und stellt die Prozedur seines Eintrittes in die Funktion des Priesters als ein Ritual dar, das folgendes umfasst: Abnehmen der Mistelzweige, Kampf im Wald zwischen dem sich im Dienst befindlichen Diana-Priester und demjenigen, der diese Funktion übernehmen will, Beerdigung des Besiegten und eine symbolische Reise ins Innere der Höhle am Fuße eines Vulkankraters. G. sieht in diesem Verfahren eine Verbindung des Jagdmystizismus, der Philosophie und der Politik in Bezug auf die unter den Latinen bekannte ursprüngliche Idee eines Königreichs, d. h. eines Zusammenschlusses von marginalisierten Männern (Flüchtlinge, Verbrecher, Vertriebene oder Fremde) mit der königlichen Macht. Somit könnte der Status des *rex nemorensis* mit der Position des mythischen Orestes verglichen werden. Daher war es erforderlich, dass der Diana-Priester ein entfloherer Sklave ist, d. h. ein Mensch von außerhalb der Gemeinschaft, oder anders gesagt ein für die Gemeinschaft, die er verlassen hat, „toter“ Mensch. G. bespricht auch Relationen der Diana mit den in der Nähe des Sanktuariums wohnenden *numina*: Virbius (dem Hippolyt gleichgestellt) und Egeria, deren Kult zweifelsohne einen Teil der zu den Augustiden stattfindenden Festlichkeiten zu Ehren Dianas darstellte.

Im dritten Teil analysiert G. die Relationen zwischen Diana und ihren Verehrern im Kontext der Praxis der Heilung, die im Sanktuarium zustande kam. Neben Maßnahmen aus dem religiösen Bereich nutzte sie auch die rationale, empirische Medizin, stützte sich also auf Fähigkeiten und Kenntnisse, über die heutzutage Therapeuten, Psychiater und Ärzte verfügen. Die „religiöse“ Heilung stellte keinesfalls eine Opposition zur Praxis der Hippokrates-Ärzte dar, da beide Schulen z. B. Träume als Werkzeug für die Diagnose und Prognosen über den Verlauf der Krankheit, Diät und verschiedenartige Spezifika nutzten. Auch die Gottesgaben stellten einen integralen Bestandteil der so verstandenen Medizinpraxis dar, ähnlich wie diverse theatralische und musikalische *performances*. G. beweist auch, dass es einen deutlichen Zusammenhang zwischen der Theorie der Stimmungen der rationalen Medizin, den Kosmogonien der süditalienischen Mystiker-Philosophen und der Nutzung von *maniae* (aus Teig gefertigten Menschengestalten) im „Heilungsprozess“ gab. Er ist im Kontext einer Metapher des Kochens – die oft in Beschreibungen der Heilungen vorkommt – zu interpretieren, also eines Handels, das sich auf ein entsprechend ausgewähltes Verhältnis einzelner Bestandteile stützt. Das Vernichten der Teigfiguren stellte einen Teil des Rituals und das Äquivalent des Todes *manes* dar, das erneute Zusammenkleben der Figuren symbolisierte die Geburt des neuen „ich“.

Bei dem Versuch eine moderne Monographie der Diana von Aricia zu schreiben, stellte sich G. zweifelsohne eine sehr schwere Aufgabe, da wir bei den Studien über die römische Religion auf Quellen angewiesen sind, die uns keine einzelnen Kulte in Form eines kompakten, kontinuierlichen Prozesses, sondern eher in Form zufälliger Spuren in der Unermesslichkeit der Diskontinuität präsentieren. Da wir diese Lücken nur sehr schwer füllen können, ist die Anzahl an Monographien römischer Götter und Göttinnen gar nicht imposant⁸. G. versucht die Mängel der Quellenbasis oft mit eigener Initiative und mit eigenem Vorstellungsvermögen auszufüllen, wie z. B. dann, wenn sie sich als Befürwortung ihrer Ausführungen über soziale Empfindungen nach den Bürgerkriegen in Rom auf das Phänomen der Traumata nach dem 1. Weltkrieg und nach dem Vietnamkrieg bezieht (S. 206), oder ein anderes mal, wenn sie sich bei Ausführungen über die Erfolge der Medizinpraktiken in Aricia auf das Ritual *séance* bei den Kaluli in Neuguinea bezieht (S. 287 f.), oder auch wenn sie für die Interpretation der religiösen Erscheinungen die Theorie von Tonio Hölscher über die römische Kunst heranzieht (S. 82). Derartige Bezüge verstärken mit Sicherheit die Attraktivität der Ausführungen von G. und führen dazu, dass diese überzeugender wirken. Ihr Vorhandensein darf jedoch die bestehenden Zeugnisse des Diana-Kultes aus dem Zentrum des Interesses nicht vertreiben.

Ein wesentlicher Mangel der Arbeit von G. scheint nämlich die fehlende, solide Besprechung der Quellen, der Zeit und des Kontextes ihrer Entstehung zu sein. Im Text treffen wir oft auf Anmerkungen, die jedoch keine Bedeutung für allgemeine Schlussfolgerungen haben. Und die Theorien von Frazer und Wissowa, mit denen G. diskutiert, wurden eben auf deren Grundlage geschaffen. Die Tatsache, dass G. eine größere Bedeutung der Interpretation als den Quellen beimisst, zeigt sich auch z. B. darin, dass sie in der Zerstörung der Cäsar-Villa in Aricia politische Gründe sieht (S. 27–29), obwohl der über dieses Ereignis berichtende Sueton (*Div. Iul.* 46) weder *expressis verbis* noch auf eine andere Weise eine derartige Denkweise zulässt. In der Arbeit von G. überrascht auch, dass obwohl die meisten Quellen zum Diana-Kult in den Zeiten des Römischen Reiches entstanden sind, diese Tatsache im Text nicht wiedergegeben wird. Auch die Frage der Verlegung der sterblichen Überreste des Orestes von Aricia nach Rom, die bei der Inauguration des goldenen Zeitalters durch Augustus durchgeführt wurde, wurde in keiner ausgefeilten Form weiter behandelt.

Abgesehen von den polemischen Anmerkungen ermöglichte jedoch eine derartige Auffassung des Kultes der Diana von Aricia G. sich mit enormer Erudition auf Elemente der Rituale, Mythen, Philosophie aus verschiedenen Zeiten und kulturellen Kontexten zu beziehen und in die Ausführungen Abschweifungen über Medizin und Politik einzuflechten. Manchmal verdecken sie zwar einige religiösen Fragen, und ein interessierter und anspruchsvoller Leser will sicher mehr über die Relation zwischen dem Kult der Diana in Aricia und dem Kult der Göttin in dem durch Servius Tullius auf dem Aventin gestifteten Tempel, oder auch allgemein über Zusammenhänge zwischen den Kulturen Latiums und den Kulturen Roms erfahren. Es bleibt ihm nur noch die Hoffnung, dass diese Fragen zum Thema weiterer Forschungen der Autorin werden.

Lechosław Olszewski
Poznań

⁸ Z. B. B.S. Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, Austin 1996; G. Capdeville, *Volcanus. Recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain*, Roma 1995; H.H. Brouwer, *Bona Dea. The Source and Description of the Cult*, Leiden 1989.