

Götter und ihre Verehrer in Nordafrika: Die Heiligtümer von Thugga als Modellfall

Stefan Ritter

SOPHIE SAINT-AMANS, *TOPOGRAPHIE RELIGIEUSE DE THUGGA (DOUGGA), VILLE ROMAINE D'AFRIQUE PROCONSULAIRE (TUNISIE)* (Ausonius Editions, Scripta Antiqua 9; Diffusion De Boccard, Paris 2004). Pp. 432, figs. 99, tableaux 17. ISBN 2-910023-46-X; ISSN 1298-1990.

Die Heiligtümer von Thugga: Neue Fragen

Warum eine umfangliche Monographie über die Kulte einer römischen Kleinstadt in Nordafrika? Im Falle von Thugga (heute Dougga) ist ein solches Unternehmen in besonderer Weise gerechtfertigt, denn für keine andere Stadt der dicht urbanisierten *Africa Proconsularis* liegt eine vergleichbare Fülle an archäologischen und epigraphischen Zeugnissen zum kultischen Leben vor: Weit über 100 Inschriften aus der Zeit vom frühen 1. bis zum späten 3. Jh. n.Chr. geben zu den städtischen Kulturen Auskunft, und bislang sind mehr als 30 Kultplätze durch Baubefunde und/oder Inschriften bezeugt. Diese Materialfülle ist indes nur schwer zu überschauen, da die seit 1891 laufenden Großgrabungen kaum dokumentiert wurden; die verfügbaren Zeugnisse zu den städtischen Kulturen bestehen aus den unstratifizierten Mauerresten ausgeweideter Tempel und aus zwar gut publizierten, aber verstreuten Inschriften. Insofern ist der von S. Saint-Amans unternommene Versuch, die disparaten Kultzeugnisse zusammenfassend zu untersuchen, sehr zu begrüßen. Die an der Universität Bordeaux verfaßte *thèse de doctorat* reiht sich in die derzeit sehr intensiven Bemühungen ein, die Erforschung Thuggas im Rahmen internationaler Forschungsprojekte voranzutreiben.¹

Saint-Amans geht es vor allem um die Frage, inwieweit sich die über drei Jahrhunderte bezeugten kultischen Aktivitäten als Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse im römischen Thugga verstehen lassen: in dem Wissen, daß sich eine solche, historisch ausgerichtete Studie in Ermangelung stratigraphischer Untersuchungen einstweilen nur auf die Inschriften stützen kann.² Ihren Ausgangspunkt bildet die besondere politische Doppelstruktur Thuggas, dessen Bevölkerung von augusteischer Zeit bis zur Erhebung der Stadt zum *municipium* im Jahre 205 in zwei Gruppen von unterschiedlichem rechtlichen Status geteilt war: Die römischen Kolonisten bildeten eine privilegierte, von Karthago abhängige römische Bürgergemeinde (*pagus*), während die eingesessenen *Thuggenses* den Status einer *civitas* — ohne römisches Bür-

1 Zugang zu ihrem Material bekam die Autorin im Rahmen zweier Kooperationsprojekte zwischen dem Institut National du Patrimoine (Tunis) und der Universität Bordeaux (26):

1) "Petrae-Thugga", seit 1993 (Leitung: M. Khanoussi und L. Maurin); bislang erschienen: M. Khanoussi und L. Maurin (Hrsg.), *Dougga (Thugga). Études épigraphiques* (Paris 1997); M. Khanoussi und L. Maurin (Hrsg.), *Dougga, Fragments d'histoire. Choix d'inscriptions latines éditées, traduites et commentées (I^{er}-IV^e siècles)* (Bordeaux 2000); M. Khanoussi und L. Maurin (Hrsg.), *Mourir à Dougga. Recueil des inscriptions funéraires* (Bordeaux 2002).

2) "Architecture religieuse de Thugga", seit 1998 (Leitung: M. Khanoussi und J.-Cl. Golvin); bislang erschienen: J.-Cl. Golvin und M. Khanoussi (Hrsg.), *Dougga, Études d'architecture religieuse: les sanctuaires des Victoires de Caracalla, de "Pluton" et de Caelestis* (Bordeaux 2005).

2 Mit stratigraphischen Untersuchungen wurde erst vor wenigen Jahren im Rahmen zweier Projekte des Institut National du Patrimoine und des Archäologischen Instituts der Universität Freiburg begonnen: 1) "Archäologische Untersuchungen und Ausgrabungen ausgewählter Monumente in Thugga", 1995-2000 (Leitung: M. Khanoussi und V. M. Strocka); bisher erschienen: M. Khanoussi und V. M. Strocka (Hrsg.), *Thugga I. Grundlagen und Berichte* (Mainz 2002).

2) "Archäologische Untersuchungen zur frühen Siedlungsgeschichte von Thugga", seit 2001 (Leitung: M. Khanoussi und S. Ritter); hierzu s. demnächst M. Khanoussi, S. Ritter und P. v. Rummel, "The German-Tunisian Project at Dougga: first results of the excavations south of the Maison du Trifolium," *AntAfr* 40-41 (2004-5) 43-66 (im Druck).

gerrecht — besaßen. Da in Thugga die Stifter somit genauer faßbar sind als in anderen Städten, will Saint-Amans gezielt der Frage nachgehen, wie sich die juristisch-institutionelle Spaltung der Einwohnerschaft auf deren Götterwelt(en) auswirkte:

Il faudra envisager toutes les conséquences nées de la confrontation de deux panthéons et de deux cultures, au quotidien, dans un même cadre urbain (28).

Die Untersuchung selbst ist in drei Teile gegliedert. Die ersten beiden Teile folgen chronologisch aufeinander, um die diversen Stiftungen im Rahmen der allgemeinen Stadtgeschichte zu untersuchen: Im ersten Teil wird das 1. Jh. behandelt (33-110), im zweiten die reich dokumentierte Blütezeit Thuggas im 2. und 3. Jh. (111-207). Im dritten Teil werden die Heiligtümer dann typologisch analysiert und in ihrem topographischen Beziehungsgeflecht betrachtet (209-64). Die nachfolgende Zusammenfassung gibt einen gerafften Überblick über die Entstehung der "topographie religieuse" Thuggas (265-72). In dem umfänglichen Katalogteil werden die archäologischen und epigraphischen Zeugnisse, alphabetisch nach den Namen der Gottheiten geordnet, übersichtlich aufgeführt und kommentiert (273-376).

Das Buch ist gut bebildert: mit Übersichtskarten, mit (wenn auch z.T. sehr schematischen, da nur in älteren Publikationen verfügbaren) Grundrißplänen sowie mit zahlreichen, großenteils selbst aufgenommenen Fotos. Besonders hervorzuheben sind die in den Text eingefügten tabellarischen Übersichten, in denen Einzelinformationen zu den verschiedenen Heiligtümern überschaubar sortiert sind und die es dem Leser erleichtern, die Argumentationen im Text nachzuvollziehen.

Die einzelnen Heiligtümer: Bestandsaufnahme und neue Deutungen

Was die Besprechung der einzelnen Heiligtümer betrifft, so ist das Buch zunächst ein durchweg zuverlässiges Nachschlagewerk: Die disparaten archäologischen und epigraphischen Zeugnisse zu den diversen Kulturen sind umfassend und auf dem aktuellen Forschungsstand zusammengestellt. In solchen Fällen, in denen die Zuweisung und/oder Deutung der Inschriften unsicher ist, werden die Probleme ebenso gründlich wie ausgewogen diskutiert. Nur vereinzelt werfen eigene Deutungsvorschläge Fragen auf. Wenn man die sicher identifizierten Kultplätze deutlicher von solchen trennt, bei denen die Zuweisung der Inschriften hypothetisch ist, verändert sich das Gesamtbild geringfügig (s. Tabelle).

Zum neuen Namen des "temple des Victoires de Caracalla"

Das bislang als "temple de la Victoire germanique de Caracalla" geläufige Heiligtum war, wie hier erstmals und überzeugend begründet wird, den Victorien (im Plural) dieses Kaisers geweiht (170-78, 364-67). Die Umbenennung gelingt durch die Neulesung der beiden Inschriften: In der langen Stiftungsinschrift ist nicht *templum Victoriae*[---] ..., sondern *templum Victoria[rum]*[---] ... (Nr. 110) zu lesen und zu ergänzen, und in der kurzen zweiten Inschrift nicht *V[ictoriae]* ... *sacrum*, sondern *V[ictori]is* [---] *sacrum* (Nr. 111).³

Zur Identifizierung des Dar-Lachhab als "Sanctuaire présumé d'Esculape"

Der als Dar-Lachhab bekannte Bau wird hier erstmals als Aesculapius-Heiligtum gedeutet (142-44, 225, 308-15), indem Saint-Amans diesem Gebäude die Fragmente zweier zusammengehörender Blöcke mit der Inschrift *Aescula[pi]o Aug(usto) sacrum* (Nr. 42) zuweist.

Einzuwenden ist, daß die Fundorte der drei gefundenen Steine so weit auseinander liegen (beim Theater, südwestlich des Forums und immerhin ca. 100 m westlich des Dar-Lachhab), daß ohne eine genaue Untersuchung des Türsturzes und den Versuch einer Anpassung eine Zuweisung recht gewagt ist. Hinzu kommt, daß die Deutung des Baues als Heiligtum keineswegs gesichert ist, da nur der Hof erhalten ist und der gesamte südliche Teil des Gebäudes, in dem die *cella/e* zu vermuten wären, fehlt; auch bleibt die Funktion der vier, durch aufgestellte Steinblöcke abgegrenzten Areale im Hof weiterhin rätselhaft (232). Es gibt somit einstweilen keine hinreichenden Anhaltspunkte, um das Gebäude der Anonymität entreißen zu können.⁴

Zur Zuweisung der *templa Concordiae an Liber Pater*

Die in 5 ähnlich lautenden Inschriften bezeugten *templa Concordiae Frugiferi Liberi Patris* (Nr. 15-19) wer-

3 Ich danke M. Khanoussi für die freundliche Bestätigung, daß die neuen Lesungen zutreffen. Hierzu siehe jetzt auch *Études d'architecture* (supra n.1) 37-39, 51 und 61. Die alte Lesung noch bei N. Kallala in *Fragments d'histoire* (supra n.1) 114-17 zu Nr. 39 und 117 mit Anm. 157.

4 Vgl. hierzu jetzt allerdings S. Saint-Amans in *Études d'architecture* (supra n.1) 20, wo der Dar-Lachhab wieder zu den "temples totalement anonymes" gezählt wird.

Heiligtum	Datierung	Saint-Amans (2004)	Modifikationen/Zusätze
1) Heiligtum inschriftlich belegt, Lokalisierung gesichert:			
Minerva I	um 100		
Minerva II	138-61		
Kapitol	166-68		
Mercurius	180-92		
Mercurius, <i>Genius macelli</i>	180-92		
Saturn	194/95		
Victorien des Caracalla	214		
Caelestis	222-35		
Sol	268-305		
Tellus	261		
Neptun	2./3. Jh.		
Pietas Augusta	2./3. Jh.		
2) Heiligtum inschriftlich belegt, aber Lokalisierung hypothetisch oder Lage unbekannt:			
<i>aedes Saturni</i>	36/37	am Forum; Lage unbekannt	
Tiberius (= <i>templum Caesaris</i>)	41-54 rest.	am Forum; Lage unbekannt	
Ceres	41-54	Lokalisierung hypothetisch	
Iuppiter Augustus	um 100	Lage unbekannt	
<i>templa Concordiae Frugiferi Liberi Patris</i>	117-38	Lage: 'Tempel B'; = Tempel des Liber Pater	Lokalisierung hypothetisch; = Tempel der Concordia
Fortuna, Venus, Concordia, Mercurius	119	Lage: am Platz der Windrose; = Tempel der Venus Concordia	Lokalisierung hypothetisch; = Tempel der Fortuna
Exedra der Iuno Regina	1. Hälfte 3. Jh.	Lokalisierung hypothetisch	
Mater Deum	234-95	Lage unbekannt	
Genius Patriae	293-305 rest.	Lage unbekannt	
3) Heiligtum archäologisch nachweisbar, aber Gottheit unbekannt:			
'Dar-Lachhab'	163-66	= Aesculapius-Heiligtum	= anonym (Heiligtum?)
sog. Pluto-Tempel		= anonym	
'Tempel A'		= anonym	
'Tempel C'		= anonym	
Tempel im SO des Forums		= anonym	
Tempel beim Ataban-Maus.		= anonym	
Tempel im NO des Mercurius-Tempels		---	Heiligtum neu; = anonym
Tempel im NO des Alex.-Severus-Bogens		---	Heiligtum neu; = anonym

den von Saint-Amans weiterhin mit dem als Tempel B bekannten Hoftempel südöstlich des Forums verbunden, wobei dieses Heiligtum — das ist neu — dem Liber Pater zugewiesen wird (148-55, 222-25, 287-97). Die Argumentation: Der Plural *templa* beziehe sich hier, als Synonym für *cellae*, auf die 5 Kulträume des Tempels B. Da Liber Pater in der südöstlich des Tempels gelegenen *cavea* als Mysteriengott verehrt worden sei, müsse er den mittleren und größten Kultraum innegehabt haben. Der Umstand, daß der Gott in den Inschriften erst an dritter Stelle erscheint, erkläre sich mit der stufenweisen Belegung des Heiligtums: Zunächst habe man die drei linken *templa* — mit Concordia, Frugifer und Liber Pater — besetzt, bevor man in den beiden übrigen, zunächst freigehaltenen Räumen dann Neptun (Nr.19) und eine weitere, nicht überlieferte Gottheit unterbrachte.

Diese Argumentationskette stellt in der Tat den einzigen Weg dar, um die Zuweisung der *cavea* an Liber Pater in Einklang mit den *templa*-Inschriften zu bringen, vermag aber kaum zu überzeugen. Gegen die These, die Reihenfolge Concordia-Frugifer-Liber Pater in den Inschriften reflektiere die Aufeinanderfolge ihrer Kulträume, spricht eindeutig der Baubefund: denn da offenkundig nicht jeder der 5, sehr unterschiedlich beschaffenen Räume des Tempels B eine, und nur eine einzige, Gottheit beherbergte, eröffnen die Inschriften keine zählerische Möglichkeit, Liber Pater zum Inhaber des zentralen Kultraumes zu machen.⁵

⁵ Zum Baubefund des Tempels B und den Schwierigkeiten bei der Zuweisung der *templa*-Inschriften siehe E. Raming und S. Ritter in *Thugga I* (supra n.2) 101-5 mit Anm. 65 und Abb. 8 (rekonstruierter Grundriß).

Die Umsortierung der Gottheiten beruht letztlich auf einer einzigen Prämisse: der alten, auf G.-Ch. Picard zurückgehenden Deutung der *cavea* als "théâtre culturel" für einen Mysterienkult des Liber Pater. Doch hierfür fehlt es nicht nur an Parallelen — richtig: "Quant aux exemples africains d'un théâtre sacré de Liber Pater, ils sont inexistantes" (224) —, sondern bei der Thuggenser *cavea* ist eine derartige Funktion von vornherein sehr unwahrscheinlich: Der Bau war über mehrere Eingänge zugänglich, wahrscheinlich nicht überdacht und vor allem sehr geräumig; beiläufig wird denn auch zugestanden, daß die ca. 800 Personen fassende Anlage wohl auch für "représentations profanes ouvertes à tous" genutzt wurde (224 Anm. 36). Die *cavea* diene ganz offenkundig größeren und in jedem Fall wohl öffentlichen Versammlungen. Andernfalls wäre die (bislang nie thematisierte) Frage zu beantworten, wie man sich die Abhaltung geheimer Initiationsriten in einem solchen Gebäude vorzustellen haben könnte.

Fazit: Nichts spricht gegen die nächstliegende Zuweisung der *templa Concordiae* ... an Concordia, die just in hadrianischer Zeit mehrfach in Thugga geehrt wurde (Nr. 47, 48, 23); die Göttin gewann damals als Verkörperung der enger werdenden "cohésion entre les habitants des deux entités juridiques de la cité"⁶ an Popularität (vgl. hierzu 145-46, 157). Wie die *templa* aussahen, ist einstweilen unklar; der Tempel B sollte, da er aus mehreren Gründen ein unwahrscheinlicher Kandidat ist, besser anonym bleiben.⁷ In jedem Fall ist die zählbeige These, der Tempel B und die *cavea* hätten dem Mysterienkult des Liber Pater gedient, unhaltbar: denn diese Annahme führt — wie die von Saint-Amans vorgenommene Neudeutung, die diese Annahme konsequent bis ins Detail durchspielt, klar zeigt — zu unlösbaren Widersprüchen zwischen den Baubefunden und den Inschriften.

Zur Zuweisung des Fortuna-Tempels an Venus Concordia

Der ebenfalls in hadrianischer Zeit eingerichtete Kult für *Fortunae Aug(ustae) Veneri Con[cordiae] Mercurio Aug(usto)* (Nr. 48) wird von Saint-Amans nicht auf 4, sondern auf 3 Gottheiten bezogen (155-58, 315-19). Die Identifizierung als "temple de Fortuna, Venus Concordia, Mercure" wird damit begründet, daß die "organisation architecturale d'un temple accueillant quatre divinités" ein grundsätzliches Problem bereite (156). Die Lösung liefere eine ältere, claudische Inschrift für *[V]eneri Concordiae* (Nr. 47), die beweise, daß Venus und Concordia als eine einzige Gottheit verehrt wurden. Das im mittleren 1. Jh. gegründete Heiligtum habe also zunächst Venus Concordia beherbergt, bevor man dann im Zuge einer Restaurierung oder eines Umbaus unter Hadrian in den seitlichen *cellae* Fortuna und Mercurius unterbrachte.

Einzuwenden ist zunächst, daß über die Gestalt des hadrianischen Heiligtums nichts bekannt ist. Die traditionelle Zuweisung der in der byzantinischen Festung verbauten Friesfragmente (Nr. 48) an das Fundament auf der Ostseite des Platzes der Windrose ist, wie offen eingeräumt wird, "assez hasardeux" (315). Da der antike Bau bei der Errichtung der hier befindlichen, kleinen Moschee bis auf die Fundamente abgetragen wurde, ist die Rekonstruktion eines Hoftempels mit drei *cellae* ganz spekulativ.

Gegen eine Zuweisung an Venus Concordia spricht eine severische Inschrift, die von der Restaurierung eines *opus te[mpli] Fortunae* berichtet (Nr. 49): Wenn sich diese Inschrift, wie auch Saint-Amans selbst annimmt, auf dasselbe Heiligtum bezieht, dann geht aus ihr klar hervor, daß hier Fortuna die zentrale Kultgottheit war. Die Heranziehung der claudischen Inschrift (Nr. 47) ist hingegen recht gewagt, denn der Tempel wurde sehr wahrscheinlich erst unter Hadrian errichtet (Nr. 48: ... *a fundamen[tis exstruxit---]*...); davon abgesehen, gibt diese Inschrift keinen Anlaß, von der Annahme abzugehen, sie richte sich an Venus und Concordia.⁸

Fazit: Die vorgeschlagene Zusammenziehung von Venus und Concordia resultiert letztlich allein aus der Annahme, bei einem Heiligtum für mehrere Gottheiten habe es feste Regeln bei der räumlichen Verteilung gegeben. Diese These wiederum ist allein aus der Neudeutung der *templa Concordiae* (s.o.) abgeleitet, nach deren Vorbild (andere Vorbilder gibt es nicht) die Gottheiten zentralsymmetrisch auf die vermuteten Kulträume — dort 5, hier 3 — verteilt werden. Doch die Prämisse, in einem Hoftempel mit mehreren *cellae* sei stets eine Gottheit pro Raum verehrt worden, ist nicht haltbar: denn in einem solchen Heiligtum mußte nicht jeder Raum als *cella* dienen, und umgekehrt konnte ein mit mehreren Nischen ausgestatteter Kultraum mehrere Gottheiten beherbergen. Daher lassen sich aus der Zahl der bezeugten Gottheiten keine Rückschlüsse auf die Zahl ihrer Kulträume — und umgekehrt — ziehen. Anhand der Thuggenser Tempel läßt sich jedenfalls die These nicht begründen, man sei im Falle gemeinschaftlicher Heiligtümer mitunter von der Regel abgewichen, in den Inschriften die wichtigste Kultgottheit zu Anfang zu nennen.

6 So etwa V. Brouquier-Reddé und S. Saint-Amans in *Études épigraphiques* (supra n.1) 183.

7 Vgl. hierzu jetzt Saint-Amans (supra n.4) 19-20, mit einer ausgewogeneren Darstellung der Forschungskontroverse (allerdings ist auch hier wieder nur der 1961 von C. Poinssot publizierte, überholte Plan des Heiligtums abgebildet).

8 So noch S. Saint-Amans selbst in *Fragments d'histoire* (supra n.1) 67-68 zu Nr. 26.

Zwei neue Heiligtümer

Nachzutragen sind zwei neu ausgegrabene, noch anonyme Heiligtümer: das eine nordöstlich des am Platz der Windrose gelegenen Mercurius-Tempels,⁹ das andere nordöstlich des Alexander-Severus-Bogens.¹⁰

Die Inschriften zu den Kulturen: Stifter und ihre Götter zwischen *pagus* und *civitas*?

In den beiden ausführlichen Kapiteln zur historischen Entwicklung der Thuggenser Kulte werden die zahlreichen Inschriften unter dem Aspekt untersucht, inwieweit sich die Beziehungen zwischen *pagus* und *civitas* auf die städtische Götterwelt auswirkten (33-207). Die Inschriften zeigten, so Saint-Amans, daß sich im Zuge der allmählichen Annäherung zwischen den beiden Bürgergemeinden auch deren jeweilige Götterwelten einander annäherten, bis dann mit der Vereinigung von *pagus* und *civitas* im frühen 3. Jh. die indigene und die römische Götterwelt zu einem gemeinsamen Pantheon verschmolzen.

Dieser Prozeß wird folgendermaßen vorgestellt. Im 1. Jh. installierten die römischen Kolonisten ihre mitgebrachten Kulte an dem von ihnen besetzten Forum (*templum Caesaris*, etc.). Die ansässigen Thuggenser wurden hierbei dergestalt zu versöhnen gesucht, daß man auch dem seit alters verehrten Saturn einen Kultplatz einrichtete (*aedes Saturni*) und sie in die Pflege des Kaiserkultes einbezog. Die Angehörigen der *civitas* wiederum übernahmen römische Götter (Iuppiter, Minerva) in ihr Pantheon, verehrten daneben aber weiterhin, wenn auch unter neuem Namen, ihre alten Gottheiten (wie den als *Genius Thuggae* geltenden Pluto). Die Existenz zweier Bürgergemeinden schlug sich in der Separierung ihrer kultischen Aktivitäten nieder: So, wie sich der Bereich um das Forum im Besitz des *pagus* befand, verfügte auch die *civitas* über ein eigenes Territorium, welches möglicherweise das gesamte übrige Stadtgebiet umfaßte (89, 267).

Seit dem frühen 2. Jh. wurde das Stiftungsgeschehen von den Vertretern reicher eingessener Familien dominiert, die nunmehr Zugang zum *pagus* bekamen und mit der Errichtung neuer Tempel jetzt auch selbst am Forum in Erscheinung traten, wo das unter Marc Aurel erbaute Kapitol zum Symbol der Annäherung zwischen beiden Bürgergemeinden wurde. Dieser Annäherungsprozeß manifestierte sich vor allem in den Thuggenser Wohnvierteln, wo römische Gottheiten (wie Concordia, Fortuna oder Pietas) und romanisierte ältere Götter (wie Frugifer, Neptun oder Liber Pater) Seite an Seite verehrt wurden.

Nachdem auf diese Weise der Boden bereitet worden war, fusionierten mit der Erhebung Thuggas zum *municipium* 205 nicht nur die beiden "communités humaines", sondern vereinigten sich auch deren "communités divines" (270). In diesem Klima der Harmonisierung konnten sich die lokalen Eliten, die sich in ihrem Bemühen um *romanitas* zwischenzeitlich von ihren alten Kulturen abgewandt und vor allem im Kaiserkult betätigt hatten, wieder verstärkt ihren großen indigenen Gottheiten (Saturn, Caelestis und Tellus) zuwenden.

Hier stellt sich allerdings die grundsätzliche Frage, inwieweit die langwährende Spaltung der Thuggenser Einwohnerschaft tatsächlich, wie von Saint-Amans postuliert, eine Entsprechung in der Götterwelt findet. Zum einen ist es kaum möglich, die Gottheiten nach Herkunft und Alter überhaupt in zwei Gruppen zu scheiden, da die vorrömische Götterwelt Thuggas nicht in direkten Zeugnissen greifbar ist. Das Postulat zweier Panthea setzt aber vor allem voraus, daß sich wenigstens in Ansätzen eine Korrelation zwischen den beiden Stiftergruppen und 'ihren' Gottheiten herstellen läßt. Ein solcher Zusammenhang läßt sich den Inschriften indes definitiv nicht entnehmen. Überhaupt erscheint es fraglich, ob bei den kultischen Aktivitäten der rechtliche Status der Stifter jemals eine maßgebliche Rolle spielte. Spätestens seit dem frühen 2. Jh., als *patroni pagi et civitatis* das Stiftungsgeschehen bestimmten, kann dies nicht mehr der Fall gewesen sein. Doch auch bereits die Inschriften des 1. Jhs. zeigen ja vor allem eines: daß sich die eingessenen Eliten und die *cives Romani* zu arrangieren suchten. Der epigraphische Befund läßt nicht erkennen, daß die Stifter primär oder gar ausschließlich als Exponenten ganzer Bevölkerungsgruppen agierten. Ihr eigentliches Interesse lag von Beginn an ganz offenkundig darin, sich — über die juristische Scheidegrenze hinweg — als Einzelne zu profilieren: als Vertreter einer einflußreichen, sich neu konstituierenden Oberschicht.

9 M. Khanoussi, *Dougga* (2. Aufl., Tunis 1998) 64 Nr. 45; Saint-Amans (supra n.4) 20 mit Anm. 52 (zu Abb. 1 Nr. 22).

10 Saint-Amans (supra n.4) 20 mit Anm. 53 (zu Abb. 1 Nr. 12).

Das einzige Thuggenser Heiligtum, bei dem sich eine in vorrömische Zeit zurückreichende Kultkontinuität fassen läßt, ist der große Saturn-Tempel im Nordosten der Stadt. Die übrigen Gottheiten, bei denen Saint-Amans die *interpretatio Romana* einer älteren Gottheit im 1. Jh. postuliert, sind folgende: Pluto, Mercurius *Silvius*, Ceres und Tellus (93-108). Da diese Gottheiten in den Inschriften freilich durchweg lateinische Namen tragen, läßt sich allenfalls aus Beinamen die Möglichkeit eines höheren Alters erahnen: so bei Mercurius *Silvius* (Nr. 67), dessen Epitheton auf das Weiterleben eines älteren Vegetationsgottes deuten könnte, oder bei dem als *Genius Thuggae* verehrten Pluto (Nr. 52). Aber diese Inschriften stammen, soweit sie datiert sind, erst aus dem 2. Jh.; auch im Falle des vergleichsweise gut bezeugten Pluto liegt die Zeit davor völlig im Dunkeln. Bei Ceres, die als einzige dieser Gottheiten bereits für das 1. Jh. belegt ist, und bei Tellus wird die indigene Verwurzelung mit dem Verweis auf ihre weit zurückreichende Verehrung in Karthago begründet (102-6). Doch hier ist Vorsicht angebracht: So warnt etwa der Umstand, daß Pluto in Thugga, anders als im benachbarten Mustis, offenbar nicht mit Frugifer identifiziert wurde (100), davor, Kultbelege aus anderen Städten unbesehen als Indizien für lokale Kultradiationen heranzuziehen.

Die Inschriften liefern keinerlei Hinweise darauf, daß die Vertreter des *pagus* und der *civitas* jeweils ihre eigenen Kulte gepflegt oder wenigstens ihre eigenen Gottheiten bevorzugt hätten. Die Kluft, die es nach der Ankunft der römischen Kolonisten zwischen bereits vorhandenen und neu eingeführten Kulturen durchaus gegeben haben mag, verlor offenbar sehr bald ihre Trennkraft. Denn die für das 1. Jh. bezeugten Stiftungen von Vertretern der *civitas* betreffen — abgesehen von der Betätigung im Kaiserkult (Nr. 25, 28) — Minerva, Iuppiter und die *Dii Augusti* (90-93), aber gerade *nicht* diejenigen Gottheiten, die laut Saint-Amans indigenen Ursprungs sind. Bezeichnend ist der Fall der bereits für das 1. Jh. bezeugten Ceres: Der in claudischer Zeit errichtete Ceres-Tempel wurde nicht von einem eingewanderten Thuggenser, sondern von M. Licinius Rufus, einem Bürger von Karthago und Angehörigen des *pagus* gestiftet (zugleich dem einzigen *patronus pagi et civitatis*, der für das 1. Jh. bezeugt ist) (106-7, 284-86 zu Nr. 12-13).

Die alte Frage, ob sich die Trennung zwischen *pagus* und *civitas* in einer Zweiteilung des Stadtgebietes niederschlug, wird von Saint-Amans bejaht. Sie lehnt zwar die von L. Poinssot begründete, mittlerweile widerlegte These ab, die römischen Kolonisten hätten sich abseits der numidischen Altstadt einen eigenen Stadtbezirk mit dem Forum als Zentrum geschaffen,¹¹ sie wendet sich aber auch gegen die von M. Khanoussi vertretene Ansicht, es habe gar keine territoriale Aufteilung gegeben (59-60). Denn *pagus* und *civitas* hätten sich in verschiedenen Bereichen der Stadt betätigt: So, wie die für das 1. Jh. belegten Stiftungen am Forum von Patronen des *pagus* (in ihrer Eigenschaft als *Duoviri* von Karthago) initiiert wurden, sei die *civitas* nur außerhalb des Forums selbständig in Erscheinung getreten. Dies gehe aus zwei Inschriften aus Heiligtümern im südlichen Stadtgebiet hervor (88-89): Das um 100 gestiftete Kultbild im Tempel der Minerva I wurde, wie die erhaltene Basis erweist, testamentarisch der *civitas* zum Geschenk gemacht (Nr. 76), und der mutmaßliche Tempel des Aesculapius (zur Identifizierung s.o.) wurde 163-66 von seinem Stifter *in amorem civitatis suae* errichtet (Nr. 43).

Doch die Tatsache, daß die *pagani* ihr Engagement im 1. Jh. auf das Forum konzentrierten, läßt keine Rückschlüsse auf die Besitzverhältnisse zu. Denn nichts deutet darauf, daß die *civitas* ein eigenes, hiervon separiertes Territorium besaß. Die Inschriften zum Minerva-Tempel und zum Dar-Lachhab erweisen ja nicht einmal, daß diese beiden Gebäude der *civitas* gehörten; um so weniger läßt sich auf eine ausgedehnte territoriale Verfügungsgewalt schließen. Für eine weiträumige (und vor allem auch über zwei Jahrhunderte beständige!) Grenzziehung innerhalb der Stadt gibt es ebenso wenig Indizien wie dafür, daß sich überhaupt größere Bezirke im kollektiven Besitz der einen oder anderen Gemeinde befanden. Über die Aufteilung des städtischen Raumes im 1. Jh. ist zwar nichts bekannt, doch mangels gegenteiliger Hinweise ist wohl anzunehmen, daß sich die eigentumsrechtliche Binnenstrukturierung lediglich auf einzelne Grundstücke erstreckte, die sich im Besitz entweder alteingesessener oder zugewanderter Familien befanden.

Die Heiligtümer im Stadtbild: Regeln bei ihrer Gestaltung und Plazierung?

Im dritten Kapitel ("La diversité et la proximité des sanctuaires comme expression des syncrétismes religieux") werden die archäologischen Befunde einbezogen und auf die Frage hin untersucht, welche Regeln sich bei der Herausbildung der "topographie religieuse" Thuggas beobachten lassen (209-64).

11 Hierzu siehe G. Hiesel und V. M. Strocka in *Thugga I* (supra n.2) 82-86 mit dem Nachweis, daß der obere Abschnitt der Thuggenser Stadtmauer, der zuvor stets als Begrenzung der angeblich auf dem Felsplateau gelegenen numidischen Stadt angesehen worden war, erst in der Spätantike errichtet wurde.

Typologisch lassen sich die Thuggenser Heiligtümer in zwei wohlbekannte Gruppen scheiden: den "temple italique" mit tiefer rechteckiger, auf einem Podium liegender *cella*, und den "temple romano-africain", bestehend aus einem Hof, auf den sich zu ebener Erde mehrere nebeneinander liegende Räume öffnen (213-18 mit Tab. 14-17 und Abb. 1-3).

In der alten Frage, ob und inwieweit die Wahl des Tempeltyps vom Charakter des jeweiligen Kultes abhing, ist der Befund eindeutig: In Thugga läßt sich, wie Saint-Amans hervorhebt, die von P. Romanelli begründete These nicht bestätigen, der italische Tempeltyp sei für römische Gottheiten und der römisch-afrikanische Typ für indigene Götter reserviert gewesen (237, 255, 260-64).

Hinsichtlich der Verteilung der Heiligtümer wird überzeugend dargelegt, daß bei der Platzwahl ganz verschiedene Faktoren eine Rolle spielen konnten: natürliche Gegebenheiten, eine bereits vorhandene Bebauung, oder, wenn der Tempel *solo privato* errichtet wurde, die Grundstücksverhältnisse.

Die Ausführungen zur Typologie und Verteilung der Heiligtümer sind weitgehend nachvollziehbar, nur das Endergebnis bereitet Probleme. In Thugga bewahrheitete sich nämlich, so Saint-Amans, die von G.-Ch. Picard begründete These, daß man römische Gottheiten in der Regel am Forum plazierte und indigene Götter an die Peripherie verlagerte. Denn die Befunde zeigten, daß man die Götter in drei verschiedenen Zonen ansiedelte: römische Gottheiten im Forumsbereich, römische und indigene Gottheiten Seite an Seite in den umliegenden Wohnbezirken, und "divinités africaines" im unmittelbaren Umland der Stadt. Dieses Drei-Zonen-Modell versagt aber, sobald man es an einzelnen Befunden zu verifizieren sucht. Die von Saint-Amans umfassend zusammengetragenen Zeugnisse und ihre detaillierten Einzelanalysen lassen nur einen Schluß zu: daß es weder bei der strukturellen Gestaltung noch bei der Platzierung der Heiligtümer irgendwelche, durch Herkunft und Alter der Kulte determinierten Regeln gab.

Hier tritt das Problem, welches sich schon bei den Inschriften aufgetan hatte, in ganzer Deutlichkeit zutage: Wie lassen sich indigene von römischen Göttern scheiden? Jedes Modell, welches von der dauerhaften Existenz zweier unterschiedlich verwurzelter Götterwelten ausgeht, zwingt dazu, beim Fehlen direkter Zeugnisse ältere Kulttraditionen anhand anderer Indizien (wie Typ und Lage des Heiligtums) zu rekonstruieren. In diesem Zwang liegt der Grund dafür, daß Saint-Amans nicht nur bei dem severischen Saturn-Tempel, sondern auch bei anderen Heiligtümern eine in vorrömische Zeit zurückreichende Kultkontinuität postuliert. Der "plan africain" gewinnt dabei in mehreren Fällen eigenständige Beweiskraft. So sei bei dem im Jahre 261 *a solo* errichteten Tellus-Tempel (Nr. 106), "malgré l'absence des preuves matérielles" (262), aus zwei Gründen ein vorrömisches Vorgängerheiligtum zu vermuten: zum einen wegen des hohen Alters des Tellus-Kultes in Afrika, also einer "continuité historique du culte de la période numide", und zum anderen deshalb, weil im 3. Jh. die Errichtung eines Hoftempels mit drei *cellae* schon recht altertümlich gewesen sei; "ce choix de l'archaïsme contre les modèles d'architecture romaine" sei sehr wahrscheinlich mit der "présence d'un lieu sacré depuis six ou sept siècles peut-être" zu erklären (108). Mit denselben Argumenten wird auch bei dem mutmaßlichen Tempel des Aesculapius eine Frühgeschichte rekonstruiert (142-43, 223, 225, 267).

Bei dem vor der Stadt gelegenen, antoninischen Tempel der Minerva II wiederum, der das früheste Beispiel eines Podiumtempels in Thugga darstellt und dem zu Recht eine deutliche Affinität zu den Tempeln stadtrömischer Kaiserfora attestiert wird (221), gilt anstelle des unergiebigsten Tempeltyps die periphere Lage als Hinweis auf ein höheres Alter. Minerva trage zwar nirgendwo in der Provinz ein Epitheton, das sie als lokale Gottheit charakterisiert; dennoch sei nicht auszuschließen, daß sie in dem präurbanen Heiligtum als *interpretatio* einer indigenen Göttin verehrt wurde (257, 260). Diese These verwundert auch deshalb, weil an anderer Stelle plausibel begründet wird, daß der Tempel von den Gabinii auf privatem Besitz errichtet wurde und die Platzwahl deshalb gerade nicht mit der Existenz eines älteren Kultortes erklärt werden kann (261).

Das Schema, nach dem diese Deutungen vorgenommen werden, ist, zusammengefaßt, folgendes: Bei den innerstädtischen Tempeln (Tellus und Aesculapius) wird aus dem Zusammenspiel der beiden Kriterien "plan africain" und "divinité interprétée" auf einen älteren Kultplatz geschlossen (214 Tab. 16), wogegen bei den insgesamt 4 peripheren Heiligtümern deren Lage als Indiz für den Kult einer "divinité interprétée" gilt (214 Tab. 17): unabhängig davon, ob der Tempel dem "plan africain" (Saturn-Tempel, anonymer Tempel V) oder dem "plan italique" (Tempel der Minerva II, Caelestis-Tempel) entspricht. Auf diese Weise wird das auf Picard zurückgehende Zonen-Modell — römische Götter im Zentrum, einheimische an der Peripherie — auszubauen gesucht: anstatt es, wozu die Thuggenser Tempel bestens geeignet gewesen wären, kritisch auf seine Tauglichkeit hin zu überprüfen.

Die Thuggenser Heiligtümer zeigen in ihrer bemerkenswerten strukturellen und architektonischen Bandbreite, daß selbst eine klare Grenzziehung zwischen 'italischem' Tempel und 'römisch-afrikanischem' Tempel schwerfällt. Denn die wesentlichen, das Erscheinungsbild des Heiligtums prägenden Elemente finden sich bei

beiden Grundtypen gleichermaßen:

- die betonte Axialität und Symmetrie der Gesamtanlage;
- der von Portiken gesäumte Hof;
- die optische Akzentuierung des zentralen Kultraumes durch eine weite Eingangsöffnung und mit eingestellten Säulen;
- der von der römischen Architektur inspirierte Bauschmuck (Säulen, Basen, Kapitelle etc.);
- die Bekanntgabe der Stiftungen in monumentalen lateinischen Inschriften.

Insofern ist zu fragen, ob die Unterscheidung zweier, durch mehrere gemeinsame Merkmale konstituierter Typen wirklich das Wesentliche trifft.

Der wesentlichste (und vielleicht einzig wesentliche?) Unterschied scheint in der Zahl der Kulträume zu bestehen: darin also, ob das Heiligtum eine einzige *cella* oder aber mehrere, nebeneinander liegende Kulträume aufweist. Diese Entscheidung hing ganz offenkundig nicht von rituellen Eigenheiten, sondern von der Zahl der zu verehrenden Gottheiten ab. Wenn der Kult einer einzigen Gottheit gelten sollte, dann lag eine einzelne, durch ein Podium herausgehobene *cella* nahe (wie bei den Tempeln der Minerva II, der Caelestis, der Pietas). Wenn das Heiligtum hingegen für eine Kultgemeinschaft bestimmt war, dann hatte man offenkundig die Wahl, die Götter in den Apsiden oder Nischen einer einzigen *cella* unterzubringen (wie bei den Tempeln der kapitolinischen Trias und der Victorien des Caracalla) oder aber — was man in diesem Fall offenbar bevorzugte — ein mit mehreren *cellae* ausgestattetes Heiligtum anzulegen (wie bei den Tempeln des Mercurius und der Tellus). Im übrigen fällt bei allen Thuggenser Heiligtümern, die über mehrere Räume verfügen, auf, daß die mittlere *cella* jeweils sehr deutlich von den übrigen Räumen abgesetzt ist: Hier tritt dasselbe Bestreben nach Heraushebung der zentralen Kultgottheit zutage, welches bei den Tempeln mit nur einer *cella* durch deren Erhöhung mittels eines Podiums verwirklicht ist.

Exkurs: Zählleibige Denkmodelle in der Nordafrika-Forschung

Wenn in dieser, ansonsten methodisch sehr sauberen Arbeit einige forcierte Interpretationen Anlaß zu kritischem Nachfragen geben, so liegt deren tiefere und eigentliche Ursache im hartnäckigen Weiterleben eines antithetischen Deutungsmusters, welches, verkürzt, besagt: Nach der römischen Eroberung gab es in Nordafrika 'Einheimische' und 'Römer', und diese beiden Großgruppen hatten jeweils ihre eigenen Götter, Kultformen und Heiligtums-Typen, und daran änderte sich, ungeachtet fortschreitender Romanisierungserfolge, im Grunde nichts.

Gegen diese simple Vorstellung werden seit einigen Jahren immer häufiger prinzipielle Einwände vorgebracht. Vor allem im Zuge der aktuellen Grundsatzdebatte um den Begriff der 'Romanisierung' ist sehr deutlich geworden, daß ein derart schematisches, auf einem rein ethnisch definierten Kulturbegriff basierendes Erklärungskonzept nicht dazu taugt, den vielfältigen materiellen und epigraphischen Befunden gerecht zu werden.¹² Um so erstaunlicher ist es, wie zählleibig und resistent sich das antithetische Denken in der Forschung zu den Kulturen im römischen Nordafrika behauptet. Der maßgebliche Grund liegt ganz offenkundig darin, daß das in kolonialen Zeiten verwurzelte Deutungsmuster in den 1950/60er Jahren von den meinungsbildenden Granden der Nordafrika-Forschung — allen voran G.-Ch. Picard — derart dauerhaft zementiert wurde, daß man sich ihm, wie das vorliegende Buch eindrücklich zeigt, selbst bei ernsthaftem Bemühen um kritische Annäherung bis heute kaum entziehen kann.

Die Ursachen für diese Entzugsschwierigkeiten sind aber grundsätzlicherer Natur. Denn dieser bipolaren Vorstellungswelt entstammen jene Grundbegriffe, die bei der Beschäftigung mit Heiligtümern, Kulturen und Göttern im römischen Nordafrika bis heute zum Handwerkszeug gehören: einerseits 'römische', andererseits 'indigene', 'lokale', 'libysch-punische' bzw. einfach 'alte' Götter und Kulte; und einerseits 'italische', andererseits 'afrikanische' bzw. 'römisch-afrikanische' Tempel. Da diese Begriffe, ob explizit oder implizit, stets das jeweilige Gegenteil mitdenken und hierdurch überhaupt erst ihre Konturen erhalten, verführen sie dazu, die erhaltenen Zeugnisse dem dahinterstehenden Modell einzupassen. Und dies fällt um so leichter, je weniger Zeugnisse verfügbar sind. Der Umstand, daß auf dem weiten Forschungsfeld zum kultischen Leben in Nordafrika ein besonders ausgeprägter Hang zur Hypothesenbildung zu vermerken ist, hängt damit zusammen, daß das dürftige, disparate und fragmentarische Material weite Deutungsspielräume eröffnet, aber nur begrenzte Kontrollmöglichkeiten bietet. Nicht nur wollen isolierte Inschriften und Tempelfundamente des 2. und 3. Jhs. zwecks Rekonstruktion des zeitgenössischen kultischen Lebens zusammengeführt werden, sondern vor allem will auch die zeitliche Lücke, die zwischen den erhaltenen kaiserzeitlichen Befunden und den

12 Siehe etwa D. Mattingly, "Vulgar and weak 'Romanization', or time for a paradigm shift?," *JRA* 15 (2002) 536-40; J. Crawley Quinn, "Roman Africa?," in *'Romanization', Digressus* Suppl. 1 (2003) 7-34 (<http://www.digressus.org>).

spärlichen Kultzeugnissen aus vorrömischer Zeit klafft, durch Traditionsstränge überbrückt werden. Hier liefert das antithetische Modell eine überschaubare, freilich zutiefst ahistorische Ordnungsstruktur, die — und hier liegt das Kernproblem — ein bedenkliches Eigenleben entwickelt. Denn die natürliche Anziehungskraft, die zwischen "römischer Gottheit" und "italischem Tempel" ebenso wie zwischen den jeweiligen Gegensatzbegriffen besteht, läßt etwa den Gedanken, daß eine "römische Gottheit" in einem "afrikanischen Tempel" verehrt wurden, von vornherein als zweifelhaft erscheinen und animiert dazu, selbst bei gegen teiligen Befunden die vorgefaßte Regel zu bestätigen zu suchen: Ein im späteren 3. Jh. errichteter Tempel ist allein deshalb, weil er typologisch dem "afrikanischen Modell" folgt, kaum ohne die Existenz eines uralten Kultplatzes denkbar (wie beim Thuggenser Tellus-Tempel); und ein im 2. Jh. vor der Stadt erbautes Heiligtum kann aufgrund seiner peripheren Lage kaum ohne einen weit zurückreichenden Vorgängerkult vorgestellt werden, selbst wenn es auf einem privaten Grundstück erbaut wurde und es nirgendwo Anhaltspunkte für eine vorrömische Verwurzelung der betreffenden Gottheit gibt (wie beim Tempel der Minerva II).

In Thugga deutet indes nichts darauf, daß man im 2. und 3. Jh., als fast alle der erhaltenen Heiligtümer ent standen, einen grundsätzlichen Unterschied zwischen 'indigenen' und 'römischen' Gottheiten machte, d.h. daß man die Herkunft einer Gottheit und das Alter ihres Kultes überhaupt als prägendes Merkmal ansah. Die Inschriften selbst geben zwar keine Auskunft darüber, inwieweit und in welchen Fällen man bei einer Gottheit, die unter lateinischem Namen angerufen, in einer von griechisch-römischen Konventionen geprägten Ikonographie dargestellt und in einem von kaiserzeitlich-römischen Ausstattungselementen dominierten Heiligtum verehrt wurde, eine mögliche Vorgängergottheit mitdachte oder mitdenken konnte. Aber selbst wenn dies bei einigen Göttern der Fall gewesen sein sollte, wofür in Thugga freilich bislang Belege fehlen: Ist wirklich anzunehmen, daß bei der Beurteilung der Wirkmacht, die man einer Gottheit innerhalb ihres konkreten Funktions- und Zuständigkeitsbereiches zuschrieb, die 'Wurzeln' oder der 'Ursprung' des Kultes überhaupt als wesentliches Kriterium galten? Die Inschriften sprechen dagegen: denn der Umstand, daß in Thugga Exponenten der *civitas* und des *pagus* schon im 1. Jh. in den Kulturen derselben Gottheiten anzutreffen sind, ist ein klares Indiz dafür, daß es schon bald nach der Ankunft der römischen Kolonisten und ihrer Götter keine zwei, voneinander separierten 'Panthea' mehr gab.¹³

Die Thuggenser Inschriften zeigen, daß bei den vielfältigen Aktivitäten im Bereich der öffentlichen Kulte nicht die vertikale, juristisch-institutionelle Trennung der Einwohnerschaft die entscheidende Rolle spielte, sondern deren horizontale Spaltung innerhalb einer streng hierarchischen Sozialstruktur: mit einer kleinen, sich aus Familien indigener Herkunft und aus im 1. Jh. zugewanderten Familien formierenden Oberschicht an der Spitze, die sich durch Grundbesitz und Vermögen derart krass von der Mehrheit der Bevölkerung abhob, daß sie sich die kostspielige Stiftung monumentaler Heiligtümer leisten konnte. Diese Familien waren nach Ausweis der Inschriften bestrebt, mit der Errichtung prächtiger Kultbauten ihr hohes soziales Prestige zur Schau zu stellen und dabei die rechtliche Trennung, solange sie bestand, zu verdrängen. Die zunehmende Verschönerung des Stadtbildes zeugt von dem Bemühen, einem gemeinsamen, städtischen Identitätsbewußtsein Ausdruck zu verleihen. Die städtischen Eliten waren in Bezug auf ihre Ideale und Wertvorstellungen, wie R. B. Hitchner kurz und treffend formuliert hat, offenkundig "'hell bent' on becoming Roman";¹⁴ und die in der vorliegenden Arbeit aufbereiteten Zeugnisse geben nicht den geringsten Anlaß anzunehmen, man habe gerade auf dem Gebiet des Kultes diesem Trend in irgendeiner Weise entgegenwirken wollen, etwa durch die Abgrenzung eigener "grands cultes nationaux" (167) von den einst aus Italien eingeführten Kulturen.

Fazit

Saint-Amans gebührt das große Verdienst, die verschiedenartigen, verstreuten und von der bisherigen Forschung in höchst unterschiedlichem Umfang — von ausgezeichnet bis gar nicht — aufbereiteten Zeugnisse zu den Thuggenser Heiligtümern in minutiöser Kleinarbeit zusammengetragen, detailliert geprüft und erstmals zusammenfassend vorgelegt zu haben. Doch das übersichtlich gegliederte und vorzüglich bebilderte Buch bietet weit mehr als eine Materialvorlage: Die Autorin weicht den Interpretationsschwierigkeiten, auf die man bei diesem Thema auf Schritt und Tritt stößt, nicht aus, sondern setzt sich mit vorgefundenen Forschungsmeinungen offensiv und kritisch auseinander, stets bemüht, sich ein eigenes Urteil zu bilden. Mit offenem Blick überschreitet sie dabei nicht nur die Grenzen zwischen den verschiedenen

13 Dasselbe hat jüngst T. Derks, "Roman imperialism and the sanctuaries of Roman Gaul," *JRA* 15 (2002) 541-45 (bes. 543) für das römische Gallien konstatiert.

14 R. B. Hitchner, "Roman Thugga (Dougga) and its territory," *JRA* 15 (2002) 599.

Quellengattungen, sondern greift, wenn es die Sache erfordert, auch weit über Thugga selbst hinaus aus. Und nicht zuletzt ist dies ein gut lesbares, mit spürbarem Enthusiasmus geschriebenes Buch, welches, stets um Transparenz bemüht, es dem Leser leichtmacht, die vorgetragenen Argumentationen anhand der umfassend beigegebenen Informationen nachzuvollziehen und zu überprüfen.

In manchen offenen oder strittigen Fragen wird vielleicht sichererer Boden zu gewinnen sein, wenn künftige Forschungen die Materialgrundlage erweitern und vor allem stratigraphische Untersuchungen Aufschluß über die Geschichte der kaiserzeitlichen Heiligtümer geben. Auf diesem weiten Weg liefert das vorliegende Buch eine überaus nützliche Zwischenbilanz. Die Autorin regt zu Fragen an, für deren künftige Beantwortung sie mittels fundierter Aufbereitung und lebhafter Diskussion der vorhandenen Zeugnisse eine neue Grundlage geschaffen hat.

Das vielleicht wichtigste, weit über Thugga hinaus relevante Ergebnis dieser Arbeit ist ein unfreiwilliges. Indem Saint-Amans die in der Nordafrika-Forschung gängigen "règles théoriques" (239) systematisch bis ins Detail durchspielt, zeigt sie etwas, was sie zwar nicht zeigen möchte, was man aber kaum eindrücklicher zeigen kann: daß nämlich die etablierten Makromodelle, sobald eine größere Menge an Zeugnissen zur Verfügung steht, versagen. Es ist höchste Zeit, sie aufzugeben.

Archäologisches Institut der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br.