

A

„Von fließenden Göttern“ – Eine Einführung

I Fragestellung und Methode

Die allegorische Darstellung der Verbindung des Mains mit der Donau ist trefflich erfunden und ganz im Charakter der Antike gehalten, die Gruppierung zeigt feinen Geschmack in ihrer Anordnung, die Arbeit selbst läßt keinen Tadel zu. Der Main, ein kräftiger Mann im Blütenalter, dessen Oberkörper eine reiche Muskulatur sichtbar macht, reicht der Donau die Hand mit freundlich-ernstem Anlitz, sein Haupt ist mit Weinlaub verziert, die Haltung der halb liegenden Figur ist ruhig und gemessen. Die Donau dagegen beugt sich in halber Wendung anmutig hingegossen mit weiblicher Grazie dem Maine zu, ihr Gesicht verräth jenes nur dem Weibe eigene bezaubernde Wohlwollen, durch das es die Herzen der Männer zu fesseln weiß, ihr Haupt ziert ein reicher Ährenkranz, langes Haar deckt Nacken und Schultern, von denen ein faltiges Gewand in Wellenlinien herabfällt. Beide Figuren stützen sich auf umgestürzte Urnen, deren Wasserstrom sich vereinigt.¹

Mit diesen Worten beschreibt F. Schultheis 1847 die zentrale Figurengruppe auf dem Kanaldenkmal am Erlanger Burgberg (Abb. 1). Die feierliche Enthüllung des Monuments nach dem Entwurf von Leo v. Klenze mit Figuren Ludwig Schwanthalers im Sommer 1846 stellte die offizielle Übergabe des nun auf ganzer Länge fertiggestellten Kanals an die zuständige Aktiengesellschaft und die Eröffnung des Schiffsverkehrs dar.² Der Ludwig-Main-Donau-Kanal selbst ist eines der ambitioniertesten Infrastrukturprojekte des jungen Königreichs Bayern unter seinem zweiten König Ludwig I. Durch die künstliche Verbindung von Regnitz und Donau auf 175 km Länge werden mit 100 Schleusen die beiden für Mitteleuropa prägenden Flusssysteme, von Rhein und Donau, zwischen Bamberg und Kelheim

1 SCHULTHEIS 1847, 148

2 Hinsichtlich des Eröffnungsdatums nennt SCHULTHEIS 1847, 149 den 25. August 1846, während SCHREYL 1972, 114 den 15. Juli 1846 angibt. Die Einladungskarte, vgl. SCHREYL 1972, 95 Kat. Nr. 56, gibt auch den 15. Juli an.



Abb. 1 Kanaldenkmal am Burgberg, Erlangen, Foto: J. E. Loebe

miteinander verbunden und die europäische Hauptwasserscheide überwunden.³ Für das sich im frühen Stadium der Industrialisierung befindliche Bayern ist ein solcher Verkehrsweg gerade für die regionale Entwicklung von Bedeutung,⁴ seine eigentliche Wirkung geht allerdings darüber hinaus. Mit einem solchen Kanalprojekt stellt sich Ludwig bewusst in die Tradition Karls des Großen und der Idee der Einheit und Verbindung aller deutschen Staaten.⁵ Ein solches Projekt mit einem entsprechenden Denkmal zu verbinden war für den damaligen Leiter der obersten Baubehörde Leo v. Klenze nichts Ungewöhnliches und die Planungen dafür beginnen mit dem eigentlichen Baubeginn.⁶ Der Ort des Denkmals, in etwa auf halber Strecke des Kanals am Erlanger Burgberg (Abb. 2), ist zudem auch der Abschnitt des Kanals, der die höchsten technischen Anforderungen stellte. In dem engen natürlichen Einschnitt liegt zum einen das Flussbett der Regnitz, welches

3 Zu technischen Details der Anlage, Projektierung, Planung und Durchführung vgl. zusammenfassend BRIX 1988.

4 Vergleicht man allerdings die Anstrengungen in Bayern mit dem bereits über 70 Jahre zuvor in England angelegten Kanalsystem, vgl. zusammenfassend BRIX 1988, 26–27, so ist die zeitliche Verzögerung, mit der hier neue Infrastruktur eingeführt wird, nicht zu übersehen. Die Eisenbahn als neues, effizienteres Verkehrsmittel steht ab Mitte des 19. Jhd. immer weiter zur Verfügung und erlaubt in vielen Fällen einfacheren und schnelleren Güter- und Personentransport unabhängig von naturräumlichen Gegebenheiten.

5 PAULUS 1987, 161.

6 SCHREYL 1972, 111, vgl. auch den Vorentwurf Leo v. Klenzes aus dem Jahr 1837 bei SCHREYL 1972, 92.



Abb. 2 Kanaldenkmal am Burgberg, Erlangen, Stich: A. Marx

aufgrund unterschiedlicher Wasserstände nicht für den Kanalausbau genutzt werden konnte, zum anderen die Landstraße nach Baiersdorf, sowie eine ebenfalls geplante Eisenbahntrasse zwischen Nürnberg und Bamberg. Um den begrenzten Platz optimal zu nutzen und damit auch dem Denkmal in dessen ‚malerischer‘ Lage genügend Raum gewahrt blieb, wurde an dieser Stelle der Kanal selbst streckenweise unterirdisch geführt.⁷ Sah der Entwurf Leo v. Klenzes (Abb. 3) für den Schmuck des Denkmals⁸ neben einer lateinischen Inschrift, noch zu Seiten den beiden Flüsse Main und Donau, Karl den Großen und Ludwig I. vor, so musste dies auf Intervention des Königs geändert werden.

Das Denkmal selbst ist schließlich wie folgt aufgebaut. Über einem leicht geböschten Sockel aus bossierten Quadern, in pseudoisodomer Mauertechnik, erhebt sich die eigentliche Basis der Statuen. Der untere und obere Abschluss der Basis ist jeweils unterschiedlich profiliert und die Oberfläche geglättet. Zu beiden Seiten sind Flachreliefs eingelassen und zeigen links ein bekröntes Steuerruder

7 SCHREYL 1972, 113. SCHULTHEIS 1847, 40.

8 LÜBBEKE 1987, 141 Abb. 3.

A „Von fließenden Göttern“ – Eine Einführung

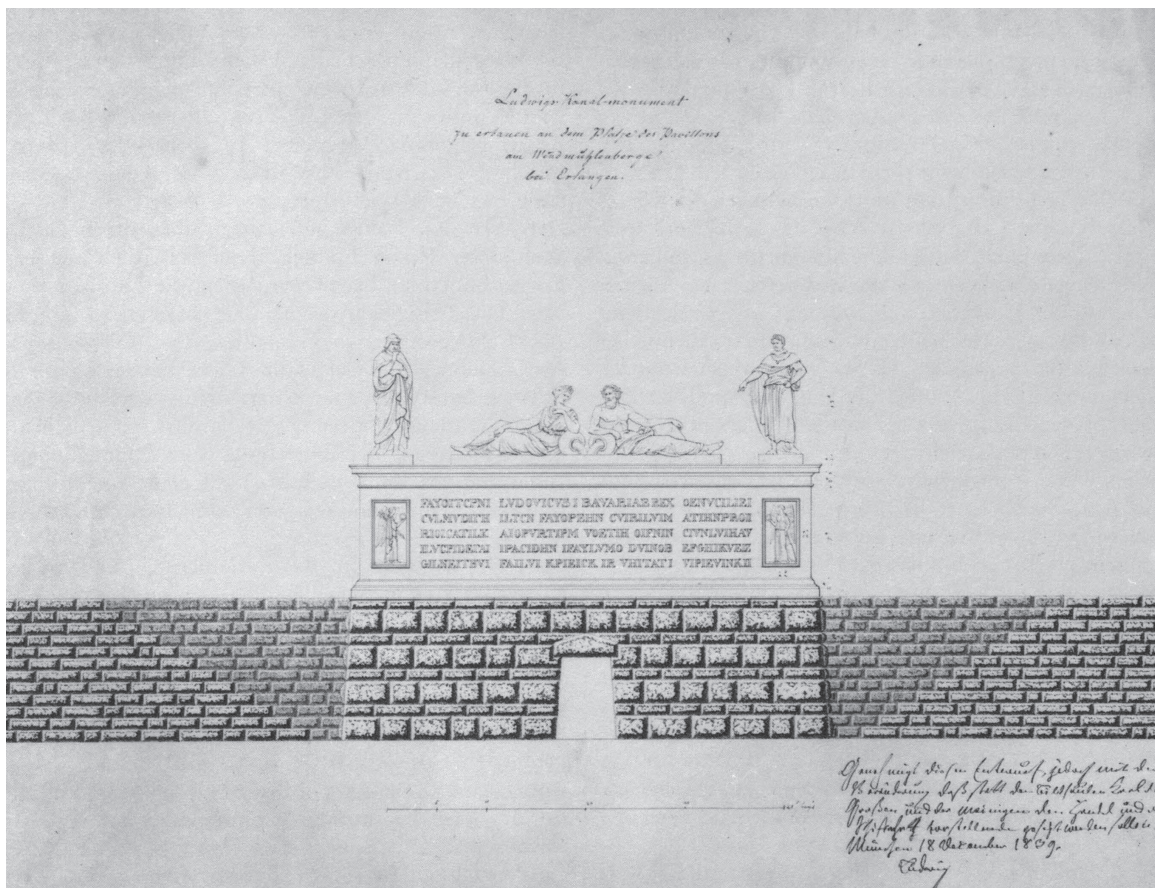


Abb. 3 Entwurf Leo v. Klenzes zum Kanaldenkmal am Burgberg, Erlangen mit Änderungen König Ludwig I. Zeichnung: L. v. Klenze

sowie rechts einen Dreizack mit Schleife. In der Mitte befindet sich eine Inschrift aus applizierten Bronzelettern:

DONAU UND MAIN
FÜR DIE SCHIFF-FAHRT VERBUNDEN,
EIN WERK VON CARL DEM GROSSEN VERSUCHT,
DURCH LUDWIG I KOENIG VON BAYERN
NEU BEGONNEN UND VOLLENDET
MDCCCXLVI

Oberhalb des Abschlussprofils sind rechts und links zwei weitere weibliche Gewandstatuen, anstelle der abgelehnten Standbilder Karls des Großen und Ludwigs I. getreten. Die linke verweist mit Füllhorn und Kerykeion auf den Wohlstand durch Handel, während die rechte das Schifffahrtsmotiv aus dem linken Flachrelief wiederaufnimmt und ebenfalls ein auf den Boden gestelltes Steuer-

runder hält. In der Mitte liegen die eingangs durch F. Schultheis beschriebenen beiden Flussbilder, die nicht nur im Handschlag miteinander verbunden sind, sondern deren Wasser auch aus zwei getrennten Quellgefäßen zusammenfließt. Dieses Motiv wird nicht nur in der Inschrift wiederaufgegriffen, sondern findet sich auch in der Ausstattung des unteren Sockelbaus. Hier ist mittig ein kleines Brunnenbecken angelegt, in welches Quellwasser aus einer Löwenmaske fließt. Das bayerische Wappentier fungiert als Spender eines hier nun vereinigten Wasserlaufs.⁹ Hinterfangen und umrahmt wurde die gesamte Anlage von einer Stützmauer und zwei seitlich angelegten Treppenwangen, die den Zugang zum Burgberg gewährten. Unmittelbar vor dem Denkmal wurde der Kanal in einer technisch aufwändigen Konstruktion unterirdisch geführt und erlaubte so die Errichtung einer größeren Platzanlage vor dem Denkmal, welches erst auf diese Weise besser zur Geltung kommen konnte. Auch wenn das Denkmal heute seiner Wirkung größtenteils beraubt ist,¹⁰ bleiben die beiden liegenden Flussbilder aus der Werkstatt von Ludwig Schwanthaler als spätklassizistische Schöpfungen erhalten. Unverkennbar ist der, auch den Zeitgenossen bewusste, Vorbildcharakter gelagerter antiker Flussgötter. Diese waren Ludwig Schwanthaler aus eigener Anschauung wohlbekannt, konnte er doch bei seinen beiden Aufenthalten in Rom verschiedene dort befindliche Stücke studieren, zu allervorderst die beiden Monumentalplastiken auf dem Kapitolsplatz (Abb. 4–5).¹¹ Gerade in der Frontalität der beiden Bilder lassen sich durchaus Parallelen zwischen beiden Gruppen finden. Seine Schöpfungen gehen allerdings über das Formenspektrum des strengen und zunehmend erstarrten Münchner Klassizismus hinaus, da Ludwig Schwanthaler selbst in der reinen Rezeption des antiken Formenspektrums keine Erfüllung fand.¹² Main und Donau interagieren miteinander, reichen sich die Hand, und bleiben dennoch in einem Spannungsfeld aus Nähe und Distanz gefangen, welches zeitgenössische Geschlechterrollen widerspiegelt. Auch wenn die Verwendung gelagerter Flussbilder in einem spätklassizistischen Denkmal nicht mit den in antiken Flussgottbildern transportierten Inhalten parallelisiert werden kann, so lässt sich hier exemplarisch doch folgendes feststellen: Die Intention ihrer Aufstellung und die damit erzielte Wirkung lassen sich an einem Denkmal des 19. Jhd. trotz erfolgter Veränderungen der Umgebung ungleich einfacher studieren. Konzeption und Planungsschritte treten hier aufgrund der umfangreichen Überlieferung besser nachvollziehbar zu Tage. Sowohl Auftraggeber als auch ausführende Künstler sind bekannt und in ihrem Beziehungsgeflecht auf vielfältige

9 SCHREYL 1972, 118.

10 Die heutige Situation des Denkmals ist ungleich weniger spektakulär. Nach der Auffassung des Kanals wurden Teile überbaut, zum Erhaltungszustand LÜBBEKE 1987a, und vor allem die Engstelle für den Bau der A73 zwischen Nürnberg und Bamberg genutzt. Das Denkmal selbst hat dadurch eine nicht ungefährliche Transformation erfahren müssen. Es wurde in den Burgberghang hineinversetzt, die seitlichen Treppen abgebaut und auch die Brunnenanlage an der Front des Sockels wurde beseitigt, SCHREYL 1972, 121.

11 SCHREYL 1972, 117.

12 SCHREYL 1972, 116 m. Anm. 44.

A „Von fließenden Göttern“ – Eine Einführung



Abb. 4 Tiber vom Kapitolsplatz, Rom, Foto: J. Hollaender



Abb. 5 Nil vom Kapitolsplatz, Rom, Foto: J. Hollaender

Weise Gegenstand der Forschung.¹³ Das Monument selbst ist in seinen Phasen gut dokumentiert und im Kern erhalten. Sowohl der architektonische Aufbau, die Inschrift als auch die statuarische Ausstattung sind vollständig. Viele dieser Aspekte sind für die antiken Kontexte von Flussgottbildern nicht erfüllt und erschweren somit die Erfassung und daraus abgeleitete Folgerungen.

Weiterführende Aussagen zur Semantik kaiserzeitlicher Flussgottbilder sind daher nur durch eine nahsichtige Analyse ihrer unmittelbaren Einbettung, ihres gesellschaftlichen, politischen und auch topographischen Hintergrunds möglich. Dies soll folglich den Kern der Untersuchung bilden, um ein differenziertes Bild der ikonographischen und semantischen Varianz und Einsatzmöglichkeiten von Flussgöttern in der kaiserzeitlichen Bildkunst und Architekturausstattung zu gewinnen. Im Vordergrund steht dabei die Entwicklung verschiedener Ebenen des Verständnisses der untersuchten Bilder in ihrem kontextuellen Rahmen.

Die Ausgestaltung einer spezifischen Ikonographie und damit der Schlüssel zur Erkennbarkeit des Flussgotts seitens des Betrachters der Bilder lässt sich mit zeitlicher Verzögerung zu den ältesten literarischen Quellen auch in bildlichen Darstellungen verfolgen.¹⁴ Sieht man von einer mittelprotokorinthischen Oinochoe¹⁵ ab, erscheinen Flussgötter ab der zweiten Hälfte des 6. Jhd. v. Chr. vor allem in der Münzprägung¹⁶ griechischer Städte auf Sizilien und in Unteritalien. Die hierbei meist gewählte theriomorphe Form eines Stierkörpers mit bärtigem, männlichem Gesicht und Hörnern fußt auf den mythologischen Kampf des Herakles mit dem arkarnanischen Flussgott Acheloos um die Werbung der Deianeira.¹⁷ Im Rahmen des Kampfes erscheint dieser sowohl als Stier, Schlange als auch in anthropomorpher Form und wechselt diese nach Zeugnis der literarischen Überlieferung auch mehrfach. Entschieden wird der Kampf schließlich als Herakles ein Horn abbricht.¹⁸ Diese Episode erscheint auch auf einer spätschwarzfigurigen Lekythos der Leagros-Gruppe im Museum von Palermo¹⁹ (Abb. 6) und zeigt den Fluss als androkephalen Stier mit bärtigem, menschlichem Schädel im Ringkampf mit Herakles. Das hier bereits gepackte und im nächsten Moment abgebrochene Horn wird anschließend zum Füllhorn und darüber

13 Zu Ludwig I. und seinem Verhältnis zur Kunst und Kunstszene seiner Zeit vgl. PUTZ 2014.

14 Vgl. GAIS 1978, 356; OSTROWSKI 1991, 16–18; MEYERS 2009, 238. Zu den vorhellenistischen Darstellungen vgl. WEISS 1984.

15 LIMC I (1991) 12 Nr. 1 s. v. Acheloos (H. P. Isler).

16 Vgl. hierzu die ältere aber immer noch umfassendste Sammlung bei IMHOOF-BLUMER 1923.

17 Die zahlreichen literarischen Reflexe des Mythos fallen allesamt in spätere Zeit, beginnend mit Diod. 4,35,3 und Strab. 10,2,19 und reichen bis in die Spätantike, vgl. Nonn. Dion. 17,238, 43,12–13. Vgl. auch Apollod. bibl. 1,64, 2,148; Paus. 3,18,16, 6,19,12; Philostr. imag. 4; Hyg. fab. 31; Ov. met. 9,4–88.

18 Diod. 4,35,3 und Strab. 10,2,19 sind sich jedoch bereits uneinig, was mit dem Horn anschließend geschieht. Während Strabon es als Geschenk an den Brautvater Oineus sieht, schenkt es Herakles in der Version des Diodorus Siculus den Aitolern.

19 ABV 385/30. Eine ähnliche Kampfszene erscheint auch auf einer Hydria der gleichen Malergruppe heute im British Museum, vgl. CVA British Museum (6) Taf. 79,2.



Abb. 6 Attisch-schwarzfigurige Lekythos des Acheloos-Malers, Palermo Museo Archeologico Regionale „Antonio Salinas“ Inv. 1894/GE 1896.2, Foto: C. Haspels, D-DAI-ATH-1969-0982

hinaus zu einem allgemeinen Attribut für Überfluss und Fruchtbarkeit.²⁰ Die in spätarchaischer und klassischer Zeit gebrauchten theriomorphen Darstellungen variieren dabei im Bildausschnitt und umfassen nicht zwangsläufig den gesamten Stierkörper, sondern konzentrieren sich vielfach auf Vorderkörper oder die Mann-Stier-Protome.²¹ Daneben ist vor allem im Verlauf des 5. Jhd. v. Chr. mit einer Erweiterung des Darstellungsspektrums zu beobachten.²² Neben einer fortschreitenden Anthropomorphisierung der Darstellungen im Zuge der bloßen Angabe eines Hornes zur Aufrechterhaltung des Mischwesencharakters²³ werden nun auch rein anthropomorphe Formen gewählt. So erscheinen sowohl

20 Ov. met. 9,87–88; ISLER 1970, 117–118. Die Verbindung von Füllhorn und Acheloos in bildlichen Darstellungen beginnt bereits im 5. Jhd. v. Chr. vgl. GAIS 1978, 359 Abb. 8.

21 Vgl. hierzu zusammenfassend OSTROWSKI 1991, 18–19.

22 So bereits festgestellt bei MEYERS 2009, 238–239; OSTROWSKI 1991, 26.

23 IMHOOF-BLUMER 1923, 199–200 Nr. 61–65; OSTROWSKI 1991, Abb. 9.



Abb. 7 Tetradrachme, Selinunt 417–413 v. Chr., SNG Vereinigtes Königreich VII Manchester University Museum. The Raby and Güterbock Collections (1986) Nr. 440 Foto: Classical Numismatic Group

auf Münzen (Abb. 7) als auch in der Reliefkunst meist aufrecht stehende männliche Figuren mit oder ohne Mantel, auch im jugendlichen Alter.²⁴ Besonders augenfällig wird dieser Prozess in den lagernden Zwickelfiguren des Ostgiebels des Zeustempels von Olympia und am Westgiebel des Parthenon (Abb. 8). Hier werden, auch aus kompositorischen Gründen, Bildlösungen gefunden, die die anwesenden örtlichen Flussgötter in die jeweiligen Narrative integrieren und zudem Fruchtbarkeits- und Überflusssymbolik transportieren können.²⁵ Die in dieser Zeit entwickelten Darstellungs- und Einsatzmöglichkeiten von Flussgöttern in fast allen Bildmedien existieren dabei nebeneinander und sind somit Ausdruck einer auch situativ nutzbaren Vielfalt. Eine Erweiterung um auftauchende Darstellungen, konkret die des jugendlichen Orontes im Tychenbild von Antiochia des Eutyichides (Abb. 9), erfahren Flussgottdarstellungen zu Beginn des Hellenismus. Die hier in Verbindung mit der auf einem Felsen sitzenden Tyche geschaf-

24 Zur Reliefkunst: Athen Nationalmuseum Inv. 2756a, MITROPOULOU 1977, Nr. 65 Abb. 103; Athen Nationalmuseum Inv. 1783, MITROPOULOU 1977, Nr. 128 Abb. 185–186. Vgl. zur Münzprägung von Selinunt zusammenfassend OSTROWSKI 1991, 20–21; WEISS 1984, 24–26. Vgl. bspw. SNG Vereinigtes Königreich VII Manchester University Museum. The Raby and Güterbock Collections (1986) Nr. 440.

25 Die Identifizierung der Zwickelfiguren vom Ostgiebel des Zeustempels von Olympia nach dem anachronistischen Zeugnis des Paus. 5,10,7 wurde vor allem von GAIS 1978 in Zweifel gezogen. Für den Westgiebel des Parthenon vgl. Paus. 1,24,5. Dies würde eine nachklassische Umdeutung der Figurengruppe im Zuge einer Adaption eines nach GAIS 1978 im hellenistischen Alexandria entwickelten Bildschemas nach sich ziehen. Die von GAIS 1978, 362–370 vorgebrachten Argumente zur Verbindung des Lagers mit Überfluss- und Fruchtbarkeitssymbolik sind durchaus valide, müssen nur nicht erst in hellenistischer Zeit etabliert werden und sind nicht nur auf Herakles beschränkt. Man denke dabei nur an die Münchner Dionysos-Schale des Exekias, Staatl. Antikensamml. Inv. 8729, welche die beschriebene Semantik bereits für das 6. Jhd. v. Chr. vortrefflich darstellt. Für eine Identifizierung der Zwickelfiguren als Flussgötter OSTROWSKI 1991, 21–23; MEYERS 2009, 239.



Abb. 8 Flussgott vom Westgiebel des Parthenon in Athen, London British Museum Inv. 304 A, Foto: D-DAI-ROM-52.94R

fene Bildformel erweist sich als äußerst populär, vor allem in Münzdarstellungen, bei entsprechend langer Verwendungsdauer über die gesamte Kaiserzeit.²⁶ Der hier vollends im Bild mit seinem Element verbundene Flussgott integriert somit einen wichtigen Aspekt des Naturraums in den urbanen Raum. Die gewählte Darstellungsform des Schwimmens ist darüber hinaus jedoch sehr spezifisch und offensichtlich herausfordernd in anderen Narrationskontexten einzusetzen. Das bereits im 5. Jhd. v. Chr. entwickelte Schema des gelagerten Flussgottes mit Manteltuch wurde schließlich im hellenistischen Alexandria wieder aufgegriffen und daraus das für die Kaiserzeit so omnipräsente Darstellungsschema des gelagerten Flussgottes entwickelt. Auch wenn J. Ostrowskis Überraschung hinsichtlich der geringen Überlieferungsdichte von Nildarstellungen hellenistischer Zeitstellung²⁷ nicht von der Hand zu weisen ist, sprechen die einzelnen Befunde für sich. Eine kleine Statuette aus Alexandria (Abb. 10) und heute im Landesmuseum in Stuttgart zeigt eine nach rechts gelagerte, bärtige, männliche Figur auf fel-

26 OSTROWSKI 1991, 30 sieht in der gelagerten Darstellung, neben dem auftauchenden Flussgott in Darstellungen wie der Tyche von Antiochia, das Hauptschema der kaiserzeitlichen Darstellungen. Zur Tyche des Eutychedes, vgl. MEYER 2006. Die Kopie in den Vatikanischen Museen Inv. 2672 gibt die Schöpfung wohl am genauesten wieder. Diese Bildschöpfung erweist sich als äußerst beliebt, was anhand verschiedenster freier Wiederholungen in unterschiedlichen Formaten zu beobachten ist. Zu den auftauchenden Flussgöttern vor allem in den Münzbildern Kleinasiens ACOLAT 2018, 169–171.

27 OSTROWSKI 1991, 23–24.



Abb. 9 Statuette einer freien Wiederholung der Tyche des Eutychides, Paris Musée du Louvre Br 4453, Foto: H. Lewandowski, © 1993 RMN-Grand Palais (Musée du Louvre)

sigem Untergrund mit Füllhorn im abgestützten Arm über einem Quellgefäß.²⁸ Der Mantel, welcher gleichermaßen als Auflage dient, lässt den Oberkörper bis zum Geschlecht hin frei und bedeckt nur die locker übereinandergeschlagenen Beine. Die Fußposition ist aufgrund einer Beschädigung nicht mehr mit Sicherheit zu bestimmen. Sowohl der Herkunftsort als auch Kopfwendung sowie Gestaltung von Haaren und Inkarnat lassen für dieses Stück eine Datierung nicht zu spät im 2. Jhd. v. Chr. plausibel erscheinen.²⁹ Dieses Darstellungsschema ersetzt

28 GAIS 1978, 360–361; KLEMENTA 1993, 10 Nr. A1.

29 KLEMENTA 1993, 10; OSTROWSKI 1991, 23; GAIS 1978, 360–361.



Abb. 10 Statuette des Nil, Stuttgart Württembergisches Landesmuseum
Inv. 1,27, Gipsabguss Museum für Abgüsse klassischer Bildwerke München
Inv. Th 62, Foto: R. Hessing, Museum für Abgüsse klassischer Bildwerke München

schließlich nicht die Vielzahl der unterschiedlichen Darstellungsweisen, sondern vereint in seiner Kompositions- und Variantenvielfalt verschiedene Aspekte der bildlichen Aussagemöglichkeiten.

Flussgötter stehen als mit topographischen Orten verknüpfte Gottheiten, wie Berge oder Wälder, stets für einen vom Betrachter auch persönlich erfahrbaren Bereich. Die Einbindung solcher Bereichsgötter, hier insbesondere der Flüsse in das gesamte Götterpantheon der antiken Kulturen von Griechenland und Rom, stellt sich daher als die nächste zu untersuchende Frage. Auffällig ist hier zunächst die Tendenz der bisherigen Forschung, vorrangig in den Schriften B. Gladigows,³⁰ in der antiken Göttergemeinschaft nicht nur eine Stratifizierung und Spiegelung menschlicher Sozialstrukturen mit all ihren Abhängigkeiten, Konkurrenzsituationen, Animositäten, Freundschafts- und Liebesbeziehungen zu erkennen, son-

³⁰ Hierzu GLADIGOW 1979; GLADIGOW 1985, zusammenfassend mit weiterer Literatur GLADIGOW 1998.

dern auch eine Stratifizierung und Spiegelung göttlicher Macht. Hier wird jedoch der Gruppe der Bereichsgottheiten aufgrund ihrer lokalen Bindung an jeweils bestimmte naturräumliche Entitäten ein grundsätzlicher Macht- und Bedeutungsverlust zugeschrieben.³¹ Dies würde zugespitzt bedeuten, dass – ergänzend zu einer sozialen Ordnung innerhalb der kosmologischen Zuständigkeiten – auch ein hierarchisches Weisungsverhältnis vorliegt. Untersucht man daraufhin die literarischen Quellen zur Theogonie und der Entstehung von Kosmos und Welt, so ist eine solche Abwertung hingegen kaum zu beobachten. Die in den Texten behandelten Abläufe und Abstammungslinien sowie deren Überschneidungen lassen kein Herrschaftsverhältnis erkennen, das auf eindeutig zugeordneten Wesensaspekten und hierarchischen Zuständigkeiten basiert. Es ist vielmehr ein fein differenziertes Zuständigkeitsgeflecht zu beobachten. In den Textquellen³² vor allem für das römische Pantheon weist es eine erstaunliche Vielfalt auf und erlaubt nicht per se eine konsequent harte Stratifizierung in ‚große/wichtigere‘ und ‚kleine/unbedeutendere‘ Götter. Entscheidend ist vielmehr, dass die Existenz eines für jeden Anlass, Ort und Aspekt ‚zuständigen‘ Gottes offensichtlich Priorität genossen hat. Die von menschlicher Seite her geglaubte und durch Rituale und Kulte praktizierte Zuständigkeit und damit verbunden die Existenz solcher Gottheiten räumt heutigen Betrachtern freilich nur eine Nebenrolle ein, da das emotionale Moment eines performativen Rituals und seines Vollzugs größtenteils verloren geht.³³ Gerade deshalb sind Flüsse – und andere scheinbar ‚kleine‘ Gottheiten – in Form der ihnen innewohnenden göttlichen Macht nicht zweitrangig zu behandeln, sondern verfügen über die gleichen transzendenten Kräfte wie andere Götter auch, sind in vergleichbare soziale Strukturen eingebunden und können in ihrem Handeln entsprechend beeinflusst werden. Die jeweilige Wirkmacht des Flusses bleibt zwar auf seinen lokalen Bereich beschränkt, unterliegt aber in seiner jeweiligen Ausgestaltung keinen weiteren Beschränkungen. Hinsichtlich einer möglichen strengen Hierarchisierung gilt es weiterhin zu berücksichtigen, dass die nach B. Gladigow ‚großen‘ Götter ebenfalls bereichsgebunden sind, nur eben nicht an topographische Entitäten, und deshalb die von ihm als „Superioritätsdistinktiv“ bezeichnete Mobilität besitzen.³⁴

31 Die hierzu passende skeptische Kritik M. Tullius Ciceros in Cic. nat. 3,60–61, in der die Göttlichkeit oder genauer das Ausmaß der göttlichen Macht von Abstrakta diskutiert wird, ist jedoch eher der in aristokratischen Kreisen weit verbreiteten Sympathie für die skeptische Philosophie zuzuordnen. M. Tullius Cicero lässt hier den Gesprächspartner C. Aurelius Cotta die durch Q. Lucilius Balbus vertretene Stoa scharf angreifen, ohne jedoch ein über die reine Destruktion hinausgehendes Modell anzubieten. Vgl. hierzu auch den Kommentar PEASE 1968, 1132–1134.

32 Hierzu ist vor allem der Antiquar M. Terentius Varro zu nennen, dessen *Antiquares rerum divinitarum* ein bis in die Spätantike gültiges Handbuch zur römischen Religion blieben.

33 In anderem Kontext ist dieses Problem grundsätzlich zusammengefasst worden, vgl. WHITEHOUSE 2001, 161; RAJA – RÜPKE 2015, 1–3.

34 GLADIGOW 1993, 34. Das in seiner Argumentation verwendete Warten der Tethis in Hom. II. 1,419–429 sollte vielmehr als Zeichen der sozialen Stratifizierung gedeutet werden und nicht als Beweis unterlegener Macht. Eine Bitte von Gott zu Gott ist nichts Ungewöhnliches und nur Ausdruck der unterschiedlichen Zuständigkeitsbereiche.

Berücksichtigt man diese Überlegungen in einem folgenden Schritt bei der Analyse von Bildwerken, so ergeben sich weitere Konsequenzen: Götterbilder bringen immer das Göttliche zur Anschauung.³⁵ Der antike Betrachter kann also bei der Betrachtung einzelner mythologischer und/oder historischer Bilder, Skulpturen oder Gruppen, seien sie narrativ verbunden oder additiv dargestellt, nicht aus dem eben beschriebenen Beziehungsgeflecht von Bedingtheiten und gegenseitigen Abhängigkeiten ohne weiteres³⁶ heraustreten. Es ist vielmehr bei aller Vorsicht, die uns die moderne etymologische Forschung hinsichtlich der Bezeichnung von Götterbildern und ihrer semantischen Wirkung im Raum auferlegt,³⁷ anzunehmen, dass eine Abbildung eines numinosen Wesens auch immer ein Teilbild des Numinosen selbst darstellt. Vereinfacht ausgedrückt könnte man es wie folgt zusammenfassen: Sieht ein antiker Betrachter ein Bild eines Gottes, so sieht er auch den Gott selbst, in welcher Gestalt er auch auftreten mag.³⁸ Dieses „Erleben“ impliziert daher geradezu zwingend auch eine Verknüpfung mit den einem Gott zugeschriebenen Wirk- und Zuständigkeitsbereichen. Folglich lassen sich Bilder von Göttern im öffentlichen, halböffentlichen oder privaten Raum³⁹ der römischen Kaiserzeit nicht von der Präsenz des Göttlichen trennen.

Vielmehr zeigen solche Bilder in allen denkbaren Kontexten die unterschiedlichen Möglichkeiten des Umgangs mit ihnen und ihrer bildlichen Semantik. Vor allem den Göttern im Bild kommt dabei eine besondere Rolle zu. Die Bildfunktion ist von der Analyse der Handlungsformen von Flussgöttern in den literarischen Quellen zu trennen. Denn der historische Wert einer solchen Analyse lässt sich erst aus einem komparatistischen Ansatz heraus entwickeln, der ohne den Zwang zur Parallelisierung beider Medien die unterschiedlichen Möglichkeiten der schriftlichen und bildlichen Verhandlungsformen von Flussgöttern erkennen lässt. Die Ausgestaltung der Rezeption des öffentlichen bis privaten oder literarischen Raums ist nicht ausschließlich auf die dort erfahrbaren Götterbilder und die unter Umständen damit verknüpften Rituale beschränkt. Im Wesentlichen bestimmen dargestellte und vom Betrachter mit den Bildern verknüpfte Narrative im Zusammenspiel mit der Umgebungsgestaltung die Semantik.⁴⁰ Im Rahmen der Untersuchung ist das Augenmerk daher vor allem auf die Wahl der narrativen Mittel zu legen sowie die damit verbundene Funktionszuweisung einzelner

35 Für die griechische Zeit behandelt bei HÖLSCHER 2017a, 18–22.

36 SHAPIRO 1993, 12. Zur philosophischen Götterkritik, ihrer Verbreitung und gesellschaftlichen Durchdringung im antiken Griechenland vgl. zusammenfassend SCHEER 2000, 35–38.

37 Paradigmatisch hierzu SCHEER 2000, 7–8.

38 Zusammenfassend mit Schwerpunkt auf der archaischen bis hellenistischen Zeit, aber auch mit Auswertung für die Kaiserzeit SCHEER 2000, 52–54. Das von T. Scheer beispielreich geschilderte „durchlaufende“ Muster ermöglicht auch weitere Analogieschlüsse hinsichtlich der Rezeption von Götterbildern im Raum. Für narrative Darstellungen auf archaischen und klassischen Vasenbildern vgl. HÖLSCHER 2017a, 86–103.

39 Vgl. RAJA – RÜPKE 2015, 15–16. Die moderne Trennung zwischen dem öffentlichen Draußen und einem privaten Wohnraum, der einen geschützten Raum darstellt, ist nicht auf die römische Antike zu übertragen.

40 GIULIANI 2003, 16.

Figuren im Bild. In Hinblick auf Flussgötter, die wie oben dargestellt, neben ihrer göttlichen und anthropomorphen Form auch noch den konkreten Aspekt einer naturräumlichen Entität verkörpern, ermöglichen diese Vorüberlegungen weitere Rückschlüsse auf ihre Bildfunktion. Werden sie dargestellt, so ist in jedem Bild neben der Angabe eines aktiv in die Handlung mit integrierten Naturraums immer auch das Numinose präsent. Die bildliche Angabe lässt sich daher nicht auf eine rein ornamentale, bukolische Angabe von Landschaft mit entsprechenden Assoziationen⁴¹ eines *locus amoenus* reduzieren. Die Flussgötter bleiben auch in vordergründig passiven Haltungsmustern stets Darstellungen, denen eine übermenschlich numinose Wirkmacht innewohnt. Die tatsächliche Darstellung der etwaigen Nutzung einer solchen Wirkmacht in Bildern aller Art bleibt unberührt und ist davon unabhängig zu betrachten.

Eines meiner Erkenntnisinteressen besteht daher darin, die bildlichen Wiedergaben von Flussgöttern auf Sinn- und Bedeutungszusammenhänge jenseits der oben beschriebenen zu untersuchen.⁴² Durch eine nahsichtige Untersuchung des Materials können vielfach neue Interpretationsebenen mit weiterführenden Ansätzen gebildet werden. Diese Kategorienbildung und -zuweisung ist jedoch nicht als starres Trennelement zu verstehen, sondern vielmehr polyvalent und ohne entsprechende prototypische Vorbilder.⁴³ Entsprechend sollen verschiedene Ebenen der Aktion oder Nicht-Aktion identifiziert und, sofern die Darstellungen Teil von Narrativen sind, hinsichtlich ihrer Einbettung in narrative Zusammenhänge untersucht werden. Dieser Erkenntnisgewinn soll dann über die weitere, nicht bildimmanente, Kontextualisierung rückgekoppelt und hinsichtlich der Vergleichbarkeit mit anderen Bildfunktionen und ihrer Verwendung im öffentlichen bis privaten Raum untersucht werden.

Wer in diesem Vorgehen eine zu starke Fokussierung auf narrative Bildzusammenhänge und ihre Kontexte zu erkennen glaubt und die große Masse von Einzeldarstellungen, vor allem in der Skulptur, dahinter zurückgestellt sieht, sollte Folgendes bedenken. Die Analyse solcher, primär nicht-narrativ, sondern ornamental gefasster Einzelbilder ist detailintensiver und stärker von der kontextuellen Einbindung abhängig. Durch die Analyse der Vergesellschaftung von Einzeldarstellungen mit den sie rahmenden Architekturelementen lässt sich jedoch präziser die Raumwirkung eines Skulpturen-Ensembles⁴⁴ auf den Betrachter beschrei-

41 Der Terminus „sakral-idyllische Landschaft“ wird an dieser Stelle bewusst vermieden, um diese Form der Landschaftsangabe klarer von den bei ROSTOWZEW 1911, typenbildend behandelten Darstellungen zu unterscheiden. M. Rostowzew erkennt die Sakralität der Landschaft vorrangig an der in ihr inkorporierten Architekturen und anderen menschengemachten Dinge, jedoch weniger an der Landschaft selbst. Zur Verwendung des Begriffs vgl. auch DARLING 1981, 3 mit Anm. 2, sowie RAC XXIII (2010), 231–243 s. v. *Locus amoenus* (K. Schapbach).

42 Ein im Ansatz ähnliches Vorgehen wurde bei gleichzeitigem Fokus auf Identifizierbarkeit und der Herausarbeitung starrer Kategorien in einer begrenzten Fallstudie von ACOLAT 2018 angewandt.

43 Hierzu zusammenfassend LAKOFF 1987, 56–57.

44 Eine derartige Analyse, durchgeführt von RATHMAYR 2011, wird an anderer Stelle noch weitergehend ausgewertet.

ben und kontextuell auswerten. Gerade in Hinblick auf größere Ansammlungen von Skulpturen kann somit ein erweiterter Erkenntniszusammenhang erörtert werden, der durch die Vernetzung von Einzelmotiven im Betrachtungsraum zusätzliche Möglichkeiten der visuellen Präsenz göttlicher Bilder gibt, die im Spannungsfeld zwischen artifiziell Geschaffenem und Natürlichem stehen.

Die unterschiedlichen Ebenen der Integration, Kontextualisierung und Rezeption werden im Folgenden anhand ausgewählter Fallstudien veranschaulicht. Sowohl in narrativen Szenen als auch in nicht unmittelbar narrativen, sondern vielmehr symbolhaft verdichteten Zusammenstellungen von Einzelfiguren, sollen Flussgötter auf ihre entsprechende Semantik im Darstellungskontext hin untersucht werden. Die Auswahl der Fallstudien bemisst sich daher an Kriterien der sowohl inhaltlichen als auch lokalen Befunddichte. Kleinasiatische Städte erfahren in der Kaiserzeit durch die *pax Romana* eine besondere Phase der Stabilität und werden entlang der gängigen ‚Schönheitsideale‘ bisweilen prunkvoll ausgebaut.⁴⁵ Für die Stadtplanung und den Ausbau zeichnen sich hauptsächlich vermögende Bürger verantwortlich, die auf diese Weise langlebiges Prestige und Renommee generierten und ihren Namen und den ihrer Familie auf lange Zeit mit einem Bauwerk oder einer Einrichtung verbanden. Einzelne dieser Städte sind daher aufgrund der guten Erhaltung und ihrer langen, flächendeckenden Erforschung für die Anlage solcher Regionalstudien geradezu prädestiniert. Die Auswahl erfolgt daher mit dem Ziel, neben der eingangs erwähnten generellen Darstellung unterschiedlicher Darstellungs- und Verständnisebenen, innerhalb einer Lokalstudie örtliche Konzepte des Umgangs mit anthropomorphen Naturbildern zu erarbeiten. Zu diesem Zweck werden mit Ephesos, Perge, Hierapolis und Nysa Städte untersucht, in denen an verschiedenen Stellen im Stadtbild und öffentlichen Gebäuden wie Thermen und Theatern, Bilder von Flussgöttern präsent sind. Gerade im kleinasiatisch-anatolischen Raum wurden Fragen zur regionalen Identitätsstiftung im Kontext der Städtekonkurrenz und die Verbindung zwischen Bewohnern und sie umgebenden Naturraum, ihre Interaktion und die Ausgestaltung auch kultischer Kommunikation in jüngerer Vergangenheit bereits an einer Reihe von kleineren Regionalstudien⁴⁶ untersucht. Gerade anhand des gut erschlossenen numismatischen Materials in Verbindung mit den literarischen Quellen lassen sich so Fragen zu Flüssen als Kommunikations- und Ideenwege verfolgen, die nun in den Fallbeispielen auf weitere Bildgattungen erweitert werden. Durch die Kombination der Fallstudien soll hierbei über regionale Betrachtungen hinausgegangen und übergreifende Mechanismen der Bildintegration und Semantik von Flussgottbildern erarbeitet werden.

Flussgottbilder in narrativen Szenen sind neben dem öffentlichen Raum auch Bestandteil der Ausgestaltung vieler Wohnhäuser. Exemplarisch sollen daher unterschiedliche Möglichkeiten des Bildeinsatzes, sowohl in der Wand- als auch

45 Zum kaiserzeitlichen Bauschub MAREK 2010, 542–544, vgl. auch hierzu Ael. Arist. or. 17,10–11 zum Beispiel seiner Heimatstadt Smyrna.

46 Ertragreich vor allem DAN – LEBRETON 2018; DAN – LEBRETON 2018; PIQUET 1993; daneben auch zusammenfassend CAMPELL 2012; sowie überblicksartig PURCELL 2012.

Fußbodendekoration untersucht werden. Ziel ist es dabei die Ergebnisse des öffentlichen Bildeinsatzes in Wohnkontexten zu überprüfen und Adaptions- und Alterationsprozesse darzustellen. Gerade Wohnhäuser stellen mit ihren individuellen Bildräumen⁴⁷ Umgebungen dar, in welchen ein individuellerer Umgang mit dem Bild und dessen Rezeption beobachtet werden kann.

II Flüsse und ihre Bilder als Götter

Ogleich schon in den ältesten Werken der griechischen Literatur, Homers *Illias* und der nur wenig später entstandenen *Theogonie* Hesiods, Flüsse in einem durch übernatürliche und bisweilen transzendente Kräfte geprägten Umfeld auftreten,⁴⁸ werden ihre Bilder in der (modernen) bildwissenschaftlichen Forschung weitgehend synonym entweder als ‚Gott‘ oder ‚Personifikation‘ bezeichnet.⁴⁹ Die Probleme, die sich aus dieser Vermischung der beiden Begrifflichkeiten ergeben, werden im Folgenden diskutiert.

Die Forschung zur römischen ‚Personifikation‘ ist im Gegensatz zu Untersuchungen im griechischen Kulturraum disparat, im Kern über 100 Jahre alt⁵⁰ und entspricht kaum den methodologischen Anforderungen der gegenwärtigen Forschung. Eine Neubewertung unter Einbeziehung der griechischen Religionsgeschichte ist für die synkretistisch beeinflusste späte Republik und Kaiserzeit daher sinnvoll. Im Mittelpunkt der neueren Arbeiten zum griechischen Kulturraum von H. A. Shapiro⁵¹ und vor allem E. Stafford⁵² stehen vor allem zwei Fragenkomplexe. Shapiro geht es vorrangig um Fragen sowohl nach dem Ursprung und erstmaligen Auftreten von geographischen anthropomorphen Darstellungen als auch um solche nach narrativen Zusammenhängen und Kontexten der Verwendung von ‚Personifikationen‘.⁵³ Unberührt von den weiteren Überlegungen zur Bildverwendung von ‚Personifikationen‘ zeigt er, dass der Begriff der Personifikation eine moderne Schöpfung ist, die weder im Griechischen noch Lateinischen er-

47 Vgl. hierzu LORENZ 2007.

48 Hom. Il. 21,300–309; Hes. theog. 337–345; der Begriff des Flussgotts wird in den ältesten Quellen noch nicht gebraucht, die hier neutral nur von ποταμός sprechen. Naturräumlicher Gegenstand und damit verbundenes transzendentes Wesen sind dementsprechend sprachlich noch nicht getrennt.

49 Beispielfür für die beliebig auszuweitende Liste, sei hier auf die sog. Personifikationenserie des Parthermonumentes in Ephesos verwiesen, vgl. OBERLEITNER 2009, 226–252. Zum antiken Verständnis in der Bildkunst vgl. STAFFORD 2000, 13–17.

50 ROSCHER, ML III (1909) 2068–2169 s.v. Personifikation abstrakter Begriffe (L. Deubner); LITCHFIELD 1914; LIND 1974.

51 SHAPIRO 1993; SHAPIRO 2013.

52 STAFFORD 2000; STAFFORD – HERRIN 2005.

53 SHAPIRO 2013, 91.

klärt oder gar wiedergegeben werden kann.⁵⁴ Dabei geht er jedoch nicht weiter auf die Natur der so häufig in Text und Bild angesprochenen Figuren ein. Die von H. A. Shapiro knapp formulierte Feststellung,⁵⁵ Griechen und Römer hätten kein Problem damit, Dinge und Ideen ein göttliches Wesen zuzuschreiben, bildet zwar einen ersten wichtigen Schritt in Richtung des Verständnisses ihrer Physik, erklärt aber nicht die damit verbundenen Probleme.

In einem nächsten Schritt sollte die Diskussion um die Physik des Göttlichen in naturräumlichen Entitäten von der Gruppe der abstrakten Begriffe wie *concordia* oder *spes* getrennt werden und sich auf die Analyse von Naturgöttern, deren Konzeption und religionshistorische Entwicklung für den griechischen und auch römischen Bereich von W. Pötscher⁵⁶ einschlägig dargelegt wurde, konzentrieren. An dieser Stelle sei nur kurz angemerkt, dass die Verehrung von naturräumlichen Entitäten im Allgemeinen, und Flüssen oder Gewässern als grundlegende Akteure in Schöpfungsmythen im Speziellen nichts genuin Griechisches oder Römisches darstellt. Vielmehr ist dies ein in fast allen alten Hochkulturen des Vorderen Orients und Ägyptens wiederkehrendes Phänomen.⁵⁷ Für den hier betrachteten Zeitraum der römischen Kaiserzeit wird daher als Arbeitshypothese die nicht immer unproblematische Rezeption von im eisenzeitlichen Griechenland entwickelten Ideen im römisch dominierten Kulturraum angenommen, der integrativen und synkretistischen Vorgängen nicht abgeneigt war.⁵⁸ Folgt man den Ausführungen W. Pötschers,⁵⁹ so wohnt jedem naturräumlichen Element untrennbar auch ein transzendentes Numen⁶⁰ inne. Dieses – der göttliche, einer übergeordneten kosmologischen, dem irdisch profanen entrückten Instanz zuzuordnende Aspekt – ist zwar untrennbar mit der naturräumlich-dinglichen Existenz seines Bereichs verknüpft, aber durch dessen Vernichtung nicht unmittelbar in seiner

54 STAFFORD 2000, 3. Diesen Umstand im Zusammenhang mit den modernen, sicherlich geistesgeschichtlich-christlich geprägten Problematisierungen bringt SHAPIRO 1993, 12 sogleich in einem paradigmatischen Auftaktabsatz zur Sprache: „[...] But the Greeks and Romans, who felt themselves surrounded by countless divine and supernatural powers, naturally made things and ideas into gods, durable and individualized divinities who might take their place in the great pantheon.“

55 Vgl. SHAPIRO 1993, 12.

56 PÖTSCHER 1959; PÖTSCHER 1959a, PÖTSCHER 1978.

57 Hierzu zusammenfassend JONES 2005, 4–6.

58 RÜPKE 2001, 62–66, zur Unmöglichkeit der Identifizierung des ursprünglich römischen oder latinischen bes. 62.

59 PÖTSCHER 1959, 20–25; PÖTSCHER 1959a. 370–372; PÖTSCHER 1978, 220–225, 230.

60 Zum Begriff des Numen immer noch grundlegend OTTO 1963, 5–7; auch wenn viele der von R. Otto zuerst 1917 getätigten Thesen mittlerweile weiterentwickelt worden sind, vgl. bspw. WIDENGREN 1969, 30–45 bes. 41–43, bleibt die Notwendigkeit der Beschäftigung mit dem Heiligen/Numinosen zur Erfassung religiöser Phänomene erhalten, vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2015; SCHLITTE 2014. Für eine Neuausrichtung und Lösung von monotheistisch beeinflussten Paradigmen und Vornahmen in Bezug auf das Heilige/Numinose vgl. GLADIGOW 1988, bes. 8–9, 23. Zum Numen in der römischen Religionsgeschichte PÖTSCHER 1959a, 353–357.

Existenz bedroht.⁶¹ Diese Beseitigung der materiellen Existenz ist im Fall von Flüssen in vormodernen Zeiten technisch zwar grundsätzlich möglich,⁶² jedoch spärlicher belegt als für moderne Kulturen und wird daher im Rahmen der folgenden Überlegungen nicht weiter besprochen. Vielmehr ist hier auf eine andere Besonderheit von Flüssen hinzuweisen: Sie sind im Naturraum doppelt erfahrbar. Einerseits lässt ihre definierte topographische Lage sie im Gesamtbild der sie umgebenden Landschaft fest verankert erscheinen, von einigen natürlichen, aber in der Regel langsam verlaufenden Verlagerungen eines Flusslaufes oder seines Mündungsgebietes einmal abgesehen. Diesem starren, fest verankerten Konzept des Flusses steht die Natur des immer fließenden, hochgradig beweglichen Flusswassers diametral gegenüber. Der Fluss ist demnach nicht nur dort, wo seine natürlichen Ufer sind, sondern auch dort, wohin sein Wasser jenseits seines Flussbettes gelangt, durch welche Wege auch immer. Neben seinen Ufern definiert demnach auch sein Wasser den Bereich des Flusses und beinhaltet das damit verbundene Numen. Dass ein solches transzendentes Numen auf der Ebene einer komplexen Kultur wie des frühen Griechenlands als handelnde Person mit einer subjektiven eigenen Entscheidungsfreiheit und damit verbundenem Handeln vorgestellt wird, ist bereits aus den eingangs zitierten Passagen Homers und Hesiods ersichtlich. Das dem irdischen entrückte und auf die göttlich-kosmologische Ebene einer umfassenden Weltordnung gehobene Numinose kann daher auch seine Erscheinungsform frei wählen, solange es in gewissen Grenzen seinem Bereich verbunden bleibt. Die Vorstellung einer anthropomorphen Erscheinungsform ist dabei naheliegend.⁶³ Es bleibt daher dem Skamander der *Ilias* überlassen, in welcher Form er dem Achill gegenübertritt, möglich wäre auch nur eine besonders furchteinflößende Form der Sachkomponente, also des Wassers.⁶⁴ Sein autonomes Handeln, die Benutzung von Sprache als Kommunikationsform sowie genealogische Verbindungen zu zumindest einem anderen Fluss – seinem Bruder Simoeis – lassen jedoch die personale Erscheinung als einzig mögliche übrig.

Fasst man die ersten Beobachtungen zusammen, so kommt man mit Blick auf die Flüsse zu folgendem Ergebnis: Naturräumlichen Elementen wie Bergen, Wäldern und Flüssen eignet zusätzlich zu ihrer unmittelbar erfahrbaren dinglichen Realität auch eine numinose, anthropomorph gedachte Wirklichkeit, die in der Form des Flussgottes spezifische Gestalt gewinnt.⁶⁵ Der Flussgott ist für den Menschen in doppelter Hinsicht untrennbar mit dem Naturraum verbunden, zum

61 Ihm fehlt dann nur die offensichtliche, für jeden erkennbare materielle Komponente.

62 Weitaus häufiger sind Umleitungen auch aus militärtaktischen Gründen belegt, so bspw. die Einnahme von Babylon durch Kyros bei Hdt. 1,191; mit weiteren Beispielen WHEELER 1999, 534–545.

63 GLADIGOW 1993, 33.

64 PÖTSCHER 1978, 220 stellt genau die Charakterisierung von dessen Doppelnatur in den Vordergrund. Die klar personalisierend-anthropomorphisierend dargestellten Aspekte überwiegen jedoch, wobei die Interaktion und Verschmelzung von anthropomorphen und naturräumlichen Eigenschaften bemerkenswert erscheinen.

65 PÖTSCHER 1978, 218.

einem im Wasser, zum anderen im Raum zwischen den Ufern. Diese Doppelbindung kann nicht durch menschliches Handeln aufgelöst werden. Sie kann nur auf einer höheren natürlichen Ebene geschehen, da nur der jeweilige Elementübergang, beispielsweise beim Zusammenfluss zweier Flüsse oder der Mündung ins Meer, zur Vermischung der beteiligten göttlichen Naturen oder zur Übernahme des Elements durch die aufnehmende Bereichsgottheit führen kann.⁶⁶

Als Gottheiten sind die Flüsse Empfänger kultischer Verehrung und werden von den sie umwohnenden Menschen mit göttlicher Macht gedacht⁶⁷ und zugleich anthropomorph visualisiert wie andere Götter. Exemplarisch soll nun die Bandbreite der kultischen Verehrung sowie die Reichweite entsprechender Kulte kurz dargestellt werden. Als wichtigste Quellen zur kultischen Verehrung können neben literarischen Nachrichten⁶⁸ zu entsprechender Kultausübung und Kultinstitutionen vor allem epigraphische Zeugnisse angesehen werden. Sie geben Aufschluss über die verehrten Gottheiten und die persönlichen Hintergründe der Adoranten. So nennt ein kleiner Rundaltar aus Kalkstein aus dem Gebiet von Anazarbos⁶⁹ in Kilikien den Flussgott Oresibelos und den Weihenden, einen gewissen Montanus. Hinsichtlich der Aussagekraft sind solche nur kurz gefassten Inschriften einzelner Flüsse begrenzt, auch wenn in dem oben benannten Fall noch eine weitere Inschrift mit einer Weihung⁷⁰ an einen ähnlich klingenden Flussgott, in diesem Fall Arasibelos, hinzukommt.⁷¹ Die zweite Weihung, ebenfalls auf einem kleinen Kalksteinaltar, spricht den Arasibelos als θεῶν an und spezifiziert somit den Adressaten als explizit göttlich. Dies ist im griechischen Sprachraum nicht ungewöhnlich, wie weitere Beispiele zeigen.⁷² Allerdings überwiegt die schlichte Benennung als ποταμῶν.⁷³ Dies kann auch in Weihungen, die – wie der Altar aus Olbasa⁷⁴ – eine Mehrzahl von Göttern ansprechen, den Flussgott von den übrigen Gottheiten unterscheiden und scheint zur Erkennbarkeit des Weihempfängers nötig gewesen zu sein. Der Flussgott wird folglich nicht nur allein über seinen Namen in den Inschriften definiert, sondern die Dingbezeichnung ‚Fluss‘ als Charakterisierung des naturräumlichen Elements wird in die

66 Fließen Flüsse beispielsweise ins Meer oder münden ineinander, so wird ab dieser Stelle nur noch einer der beiden, oder ein neuer Bereichsgott zuständig.

67 Dem folgen auch Rituale im Umgang mit dem Bereich und Element des Göttlichen, vgl. Hes. Op. 737–741; JONES 2005, 19–21.

68 Hier sei nur kurz auf die ebenfalls in Hom. Il. 21,131–132 erwähnten Opfer und den in Hom. Il. 5,77–78 bezugten Priester für Skamandros verwiesen.

69 EHLING – POHL – SAVAS 2004, 243 Nr. 48.

70 EHLING – POHL – SAVAS 2004, 243 Nr. 49; LIMC IV (1988) 146 Nr. 48 s. v. Fluvii (C. Weiss).

71 PARKER 2016, 2.

72 Vgl. beispielweise eine Weihung für den Kalykadnos im Museum von Silifke SEG 44, 1228, eine Weihung an den Flussgott Hermos aus Manisa SEG 57, 1230 und die Weihinschrift des Eurymedon aus seinem Heiligtum bei Timbriada SEG 35, 1409. Vgl. Kap. B.VI.

73 So beispielsweise die Gruppe aus Mizir für den Flussgott Mizoares SEG 52, 1440–1444; vgl. PARKER 2016, 2, Anm. 3.

74 MILNER 1998, 69 Nr. 150.

Weihanrufung integriert. Diese kann auch um das bereits vorgestellte θεῶ erweitert werden und der Flussgott als rettend⁷⁵ oder in Epiphanie erschienen⁷⁶ dargestellt werden.⁷⁷ Ganz ohne Nennung eines spezifischen Flussnamens kommt eine Gruppe von Weihungen aus, die jeweils auf nur ποταμῶ ἐὺχὴν enden.⁷⁸ Auch hier ist außer den Namen der Weihenden wenig über die entsprechende Personengruppe zu erfahren. R. Parker stellt anhand der Häufung bestimmter Personennamen die Vermutung an, bei der vermuteten Kultstelle bei Parsi Bey Köy⁷⁹ könnte es sich um einen kleinen Schrein gehandelt haben, zu welchem eine lokale Familie eine besondere Beziehung unterhielt, ohne selbst sozial besonders distinguiert zu sein.⁸⁰ Auch die übrigen Weihungen aus anderen Orten verraten im Text selbst wenig über die Sozialstruktur der Verehrer. Einzig die Größe der einzelnen Weihobjekte, ihr Material und die Qualität der Ausführung lassen vermuten, dass die Verehrung von Flussgöttern in allen sozialen Schichten verankert war.

Aus dem Anlass der Weihungen, sofern überhaupt aus der Inschrift ersichtlich, ergibt sich folgendes Bild: In einer Weihung für den Fluss Sangarios⁸¹ wird Bezug auf eine Rinderherde genommen, die vom Wirken des Flussgottes profitiert habe und an deren Stelle der wahrscheinliche Besitzer dem Flussgott den Stein gesetzt hat. Die Erfüllung eines Gelübdes in einer Notlage spiegelt auch die Weihung aus Olbasa⁸² wider, in der offenbar eine Reihe von Göttern angerufen wurden.⁸³ Dass Flussgötter auch mit der Heilung von Krankheiten in Verbindung gebracht werden können, zeigt ein Hymnos aus Smyrna.⁸⁴ Hier dankt auf einer Säule ein unbekannter Stifter dem Flussgott Meles für die Befreiung von Pest und Übeln.⁸⁵ Die Zuständigkeit und Wirkmacht von Flussgöttern ist zumindest anhand des jetzigen Befundes griechischer Inschriften thematisch nicht einzuschränken und bezieht sich eher auf eine ortsgebundene Zuständigkeit, die mit lokal erfahrbaren Wohl- und Rettungstaten des Gottes einhergeht. Inwieweit diese lokale Erfahr- und Verehrbarkeit des Gottes mit Heiligtumsbereichen korre-

75 SEG 52, 1443. Ποταμῶ | Σώζονται | Μιζάρη{σ} ἐὺχὴν Μέναν||δρος.

76 SEG 35, 1409.

77 Bemerkenswert sind auch die beiden Weihungen an den Fluss Sangarios, SEG 32, 1273–1274, die den Flussgott zusätzlich als Basileus oder als Poseidon bezeichnen.

78 ROBERT 1955, 89–94; MITCHELL 1982, 34–38 Nr. 2–10, 69–70 Nr. 55–56.

79 Zur Lokalisierung PARKER 2016, 3 m. Anm. 13.

80 PARKER 2016, 6.

81 SEG 32, 1273. Τέμαιος | Ποσειδῶνι Σαγα|ρίω ὑπέ||ρ βοῶν ἐς | [ε]ὺχὴν.

82 MILNER 1998, 69 Nr. 150.

83 Die Erretterfunktion ist unter Umständen auch in der Weihung SEG 52, 1443 zu sehen.

84 PETZL 1987, 265–6 Nr. 766. ὑμῶ θεὸν|Μέλητα ποταμὸν|τὸν σωτήρᾱ μου|παντὸς δὲ λοιμοῦ|καὶ κακοῦ|πεπαυμένου.

85 Ob die Säule Teil des Weih-/Dankgeschenks war, ist nicht zu klären, obwohl von PETZL 1987, 266 so vermutet. Sollte sich die Zugehörigkeit der Säule zur Ausstattung einer Badeanlage, PETZL 1987, 265, bestätigen, wäre auch eine sekundäre Anbringung des Hymnos möglich und sogar wahrscheinlich.

liert, kann nur angerissen werden. Das Auftreten von Inschriftengruppen und auch der Fundort der Oresibalos-Weiheurung⁸⁶ im Flussbett legen nahe, dass kleine Bezirke in Ufernähe zumindest als mögliche Form der Verehrung in Betracht gezogen werden sollten.

Betrachtet man die lateinischsprachigen epigraphischen Befunde so erscheinen neben Weihungen beispielsweise auch Hinweise auf Kulträume und Kult-handlungen. In einer Ehreninschrift für den verdienten Bürger P. Lucilius Gamala aus Ostia⁸⁷ werden sein Lebenslauf und seine Leistungen vorgestellt und gewürdigt. Unter seinen Leistungen ist auch die Wiederherstellung einer Cella für Vater Tiberinus (*cellam patri Tiberino*). Neben der Kenntnis der Existenz eines solchen, heute noch nicht lokalisierten, Kultraumes in Ostia,⁸⁸ ist vor allem das Epitheton *pater* von Relevanz. Es findet sich für den Tiber ansonsten vor allem in der literarischen Überlieferung⁸⁹ und dient der ehrenden Statuserhöhung.⁹⁰ In den zwei Weihinschriften für den Tiber,⁹¹ die uns erhalten sind, wird es hingegen nicht verwendet. Der Befund, sowohl an literarischen als auch epigraphischen Quellen, lässt somit nicht auf eine einheitliche Verwendung eines bestimmten Epithetons für den Tiber schließen.

Das Epitheton *pater* wird außerhalb Italiens für den Rhein verwendet⁹², für welchen auch eine Reihe von weiteren Weihinschriften überliefert ist.⁹³ Sie sind räumlich über fast den gesamten Flusslauf verteilt, von Austritt aus dem Bodensee über Straßburg und Remagen bis nach Vechten am Unterlauf in den Niederlanden. Drei der sechs überlieferten Steine nennen als Stifter Legionslegaten, also

86 EHLING – POHL – SAVAS 2004, 243 Nr. 48.

87 CIL 14, 00376. P(ublio) Lucilio P(ubli) [f(ilio)] / P(ubli) n(epoti) P(ubli) pron(epoti) Gamala[e] / aed(ili) sacr(is) Volcani / eiusdem pr(aetori) tert(io) dec(urioni) / adlecto d(ecreto) d(ecurionum) infanti / Ilvir(o) praefecto L(uci) Caesar(is) / Aug(usti) f(ili) cens(oria) q(uaestori) a(erarii) pontif(icis) / tabular(um) et librorum / curatori primo constitut(o) / hic ludos omnes quos fecit / amplificavit impensa sua / idem munus gladiatorium ded(it) / idem aedem Castoris et Pollucis rest(ituit) / idem curator pecuniae publicae exi(gendae) et attribuendae in comi(tiis) factus cellam patri Tiberino / restituit / idem thermas quas divus Pius aedifi(caverat) vi ignis consumptas refecit / porticum reparavit / idem aedem Veneris impensa sua / restituit / idem pondera ad macellum et mensuras / ad forum vinar(ium) s(ua) p(ecunia) fecit / idem navale a L(ucio) Coilo aedificatum / extru(e)ntibus fere collapsum / restituit / huic statua aena pe<c=Q>(unia) pub(lica) d(ecreto) d(ecurionum) posit(a) / est / [3]HS XVI[3]MLVI[.

88 Unter Umständen besteht ein Zusammenhang mit den anschließend genannten Thermen.

89 Liv. 2,10,11 als Gebet des Horatius Cocles vor seinem Sprung in den Fluss. Sowie Verg. Georg. 4,269; Macr. Sat. 6,1,12, vgl. WISSOWA 1924.

90 Zur weiteren Verwendung an italischen Flüssen vgl. WISSOWA 1912, 224–225.

91 CIL 11, 03057. Sex(tus) Atusius / Sex(ti) f(ilius) Fabia / Roma Priscus / evoc(atus) Aug(usti) / primus omni(um) aram Tiberino / posuit quam cali(gatus) voverat. CIL 11, 04644. Tiberino / sacr(um). Vgl. LE GALL 1953a, 59–60.

92 AE 1969/70, 0434. Rheno Patri / Oppius / Severus / leg(atus) Aug(usti). Vgl. VOLLMKOMMER 1994, 2–3.

93 CIL 13, 05255. [F]lum(ini) Rheno / pro salute / Q(uinti) Spici Ceria[li]s / [. CIL 13, 07790; CIL 13, 07791; CIL 13, 08810; CIL 13, 08811.

hohe Offiziere,⁹⁴ zwei weitere Beneficiarier.⁹⁵ Als Grund für die Weihungen wird in drei Fällen ein einzulösendes Gelübde angesprochen, in einem Fall ist die Flussgottweihung in einen Weihalter integriert, der ehrenhalber für das Kaiserhaus und alle Götter aufgestellt wird, und ein anderer Fall bittet nur um das Wohlergehen des Stifters. Nur in zwei Fällen ist der Flussgott darüber hinaus alleiniger Kultempfänger, üblicher hingegen ist die Verbindung des Flussgottes als ortsspezifische Gottheit mit Jupiter Optimus Maximus, ausschließlich wie im Fall der Beneficiarierweihungen,⁹⁶ und der capitolinischen Trias, Neptun und weiteren Göttern. Der Rhein wird somit in das römische Pantheon integriert und erscheint in den Augen seiner Verehrer, wie die übrigen Lokalgottheiten, die im Gegensatz zu ihm eher summarisch angerufen werden als wirkmächtiges Wesen, dessen Schutz erbeten werden sollte. Auch für den zweiten großen Grenzfluss⁹⁷ im lateinischsprachigen Teil des Imperiums, die Donau sind mehrere Weihungen des 2. Jhd. n. Chr. und später aus den Provinzen *Raetia* und *Pannonia Inferior* bekannt.⁹⁸ Hinsichtlich des Inhalts und der angerufenen Götter, dem sozialen Status der Weihenden und ihrer Beweggründe sind beide Komplexe durchaus vergleichbar und vermitteln in beiden Fällen das Bild eines vorrangig von offiziellen Stellen der Provinzial-

94 AE 1969/70, 0434; CIL 13, 08810. I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / dis Patriis et / Praesidibus huius / loci Oceanique / et R(h)eno / Q(uintus) Marc(us) Gallia/nus leg(at)us leg(ionis) XXX U(lpiae) V(ictricis) / pro salute sua / et suorum / v(otum) s(olvit) m(erito). CIL 13, 08811. [In h]o[n(orem) domus di]/v[i]na[e I(ovi) O(ptimo) M(aximo)] Iunoni / Reginae et Minervae / Sanctae Genio hu/iusque loci Neptuno / Oceano et Rheno dis / omnibus deabusque / pro salute d[o]m[i]n(i) Mar/ci [[Aurelli Antonini]] / [[P(ii) F(elicis) Aug(usti) divi]] Antonini / [[Magni f(ili) divi Severi nep(otis)]] / [[6]] / [[leg(at)us Aug(usti) n(ostr)]] leg(ionis)] / I M(inerviae) [[Antoniniana]] P(iae) F(idelis) / [aram dica]vit.

95 CIL 13, 07790. (ovi) O(ptimo) M(aximo) et / Genio lo/ci et Rhe/no Cl(audius) Mar/cellinus b(ene) f(iciarius) / co(n)s(ularis) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) / Imp(erator) Commodo / VI co(n)s(ule). CIL 13, 07791. I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Genio loci / [fl]umini Rhe[n]/[o] T(itus) Flavius / [Sti]lo(?) b(ene) f(iciarius) Salvi / [Iul]iani co(n)s(ularis) / [v(otum)] s(olvit) l(ibens) m(erito).

96 Ein ähnliches Formular benutzt eine Beneficiarierweihung aus Gardun in Kroatien ILJug-01, 00144. I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / et N(umini) H(ippi) fl(uminis) / Cn(aeus) Tullius / Flaventinus / b(ene) f(iciarius) co(n)s(ularis) / leg(ionis) I Adi(utricis) / [v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)]. Hier wird das Formular hinsichtlich des Flusses etwas verändert und explizit von einem *Numen* gesprochen. Hierzu auch die ansonsten m. E. singuläre Verwendung der Bezeichnung *Genius* für einen Flussgott, hier der Baetis, bei CIL 02, 01163. Genium Baetis / sig[num aere]um / L(ucius) Iulius [3]s / [vor]o susc[e]pto / [pro r(e) p(ublica) collegii] / [pereg]rinorum de salario suo annuo / ex](denariis) LXII cum base(!) / d(edit) d(onavit) d(edicavit).

97 Hierin mag vielleicht eine Erklärung für die Häufung der Weihungen durch Militärs liegen.

98 AE 2012, 01054. I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Nept(uno) / Dan(uvio) / Tr(ebius) Profe/[ssus]. CIL 03, 11894. Aram / Danuvio / Q(uintus) Ver(atius?) Avian/us l(ibens) l(aetus) m(erito) / vo(tum) s(olvit). CIL 03, 10395. Danuvio / sacrum / [V]etulenius / [A]pron[i]a[nus] / leg(at)us leg(ionis) [II] / [Ad]i(utricis) P(iae) F(idelis) / [. CIL 03, 10263. Danuvio / et Dravo / [[[pro]sa]ut[e] et in[colum]ita[te](?)]] / [[[Imp(eratoris) Ca]es(aris) M(arci) Aur(eli) [Antonini] divi] i]] / [[[Ant]onini [Magni] f[il]ii [3]M]]] / [[[3]I]]] / [[[3]V]]] / [[[3]IIEO[3]]] / [[[3]L[3]]] / [[[3]s[3]]] / [[[leg(at)us Aug(usti)] pr(o) pr(aetore) [3]]] / [[[3]V]. CIL 03, 03416. Danuvio / Defluentis / Haterius Ca/linicus vo(tum) / [3]V[. CIL 03, 05863. In h(onorem) d(omus) d(ivinae) / I(ovi) O(ptimo) M(aximo) et Danu/vio ex vot/o Primanus / Secundi v(otum) s(olvit) l(aetus) l(ibens) / Muciano et Fabi/[an]o [co(n)s(ulibus)].

verwaltung oder Individuen mit enger Anbindung an diese getragenen Kults. Es liegt folglich auch der Schluss nahe, dass der Impetus für die Kulteinrichtung mit Trajans Dakerkrieg zusammenfällt.⁹⁹ In diesem Zusammenhang ist allerdings darauf zu verweisen, dass die Donau bereits bei Hesiod als Istros¹⁰⁰ erscheint und spätestens ab hellenistischer Zeit auch in der Münzprägung der Stadt Histria belegt ist.¹⁰¹ Die Weihung an zwei Flüsse, Donau und Drau,¹⁰² ist bemerkenswert und bindet die in die Donau mündende Drau¹⁰³ eng an. Weihungen an Flüsse bleiben im pannonischen Umfeld, allerdings nicht auf Drau und Donau beschränkt. Im Fall der Save, ebenfalls ein schiffbarer Fluss Pannoniens, ist dabei auch die Verbindung mit einer lokalen Gewässergottheit, Adsalluta, zu beobachten, deren Kult vor allem lokal getragen scheint.¹⁰⁴ Es ist daher zumindest lokal anzunehmen, dass existierende Flusskulte im Rahmen der Provinzialisierung angegliedert und verschiedene Götterpanthea im Laufe der Zeit verschmolzen. Von offizieller Seite wurden zudem für Rhein und Donau öffentliche Weihungen im Rahmen der *vota publica* eingeführt.

Die Bezeichnung für Flüsse ist in den lateinischen Inschriften im Gegensatz zu den griechischen Weihungen weniger durch die Bezeichnung *flumen* angezeigt, auch wenn diese durchaus wie in den Weihungen für den Rhein und Hippius auftreten kann. Vielmehr erscheint der Flussgott nur mit seinem Eigennamen und eventuellen Epitheta und der direkte Verweis auf seine göttliche Wirkmacht muss nicht zwingend explizit genannt werden. Kleine Flüsse sind ebenso vertreten wie große Ströme.¹⁰⁵ Wobei für die beiden Grenzflüsse eine relative Häufung von Weihungen aus Militärkreisen bis hin zu Legionslegaten, auftritt. Die oftmals

99 KOVÁCS 2017, 49–50.

100 Hes. theolog. 337–339.

101 IMMHOFF-BLUMER 1923, 110–111 Nr. 218.

102 CIL 03, 10263.

103 Für die Drau selbst ist zudem das ungewöhnliche Epitheton *Augusto* belegt, AIJ 00267. Dravo / Aug(usto) [s]acr(um) / [et] G[e]nio / leg(ionis) [3]NI L N / p[ro] s[al]ute / [3]A[3] A[3]ITATE / TE[3]V / I[3]RVIA / I[3]N[3]I[3] / I[3]VNTI / T L A T[3] / [v(otum) s(olvit) l(ibens)] m(erito).

104 Zur Gottheit Adsalluta, ŠAŠEL 1994. CIL 03, 05134. Savo et Ads(allutae) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) / Secundio. CIL 03, 05138. Savo et Ad(sallutae) / sacr(um) / P(ublius) Ant(onium) Secundus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). CIL 03, 11684. Adsallut(ae) / et Savo / Aug(usto) sac(rum) / C(aius) Cassius / Quietus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). VISOČNIK 2017, Nr. 249. S(avo) et A<d=T>s(allutae) / C(aius) Iul(ius) Ius(tus) / v(otum) s(olvit) l(ibens) [m(erito)]. VISOČNIK 2017, Nr. 251. S(avo) et / Adsallut(ae) / C(aius) M[e]mm(ius) / v(otum) s(olvit) l(ibens) l(aetus) m(erito). Die Verbindung selbst stellt dabei kein ausschließliches Merkmal der Weihungen dar. Sowohl an Adsalluta als auch an die Save existieren unabhängige Weihungen, jedoch ausschließlich mit dem Epitheton *Augusto/ae*, vgl. CIL 03, 05136. Adsallu(t)ae Aug(ustae) sac(rum) / Ocellio / Castrici / Marcel(li) ser(vus) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). CIL 03, 04009. Savo Aug(usto) / sac(rum) / M(arcus) Iu(v)entius / Primigeniu[s] / [et] soci(i) v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito). Zum sozialen Hintergrund auch KOVÁCS 2017, 49.

105 Vgl. die Weihungen für die beiden kleineren spanischen Flüsse Bormanicus CIL 02, 02402, und Edovius CIL 02, 02543.

eingelösten Gelübde bleiben, bis auf die *vota publica*, für uns heute in ihrer Motivation unklar.

Hinsichtlich der Opferkulte für einen Flussgott werden bereits in der *Ilias* des Homer im 21. Gesang Rinder- und Pferdeopfer für den Skamander genannt.¹⁰⁶ Die hellenistische Etatliste für Opfertiere aus Erythrai¹⁰⁷ sieht für den Flussgott ein Schaf vor. Der Umfang des Opfers ist ohne weiteres mit weiteren Lokalheeren oder bestimmten Apoll- und Artemisepiklesen zu vergleichen.¹⁰⁸ Aus den literarischen Quellen kennen wir noch Flussopfer für den Marsyas und den Mäander von ihren phrygischen Umwohnern¹⁰⁹ und auch Strabo nennt Opfergaben, in diesem Fall Kränze, für Eurotas und Alpheios.¹¹⁰ Beiden Schilderungen ist dabei gemein, dass diese Flüsse, die nach antikem Verständnis aus einer gemeinsamen Quelle entspringen, dann versickern und unterirdisch weiterverlaufen und schließlich getrennt wieder erscheinen, fähig sind, jeweils die in den gemeinsamen Ursprung geworfenen Weihgaben selbstständig nach Empfängern aufzuteilen und das jeweilig für den einzelnen Fluss(gott) Geweihte zu trennen. Neben Informationen zu Opfergaben und dem Opferritus, dem Werfen in den Fluss, erscheinen die Flüsse hier als aktive und handelnde Rezipienten der Opfergaben.

Für den Tiber sind neben den Weihungen auch Festtage bekannt. Der gemalte späterepublikanische Wandkalender aus Antium, die *Fasti Antiatates maiores*,¹¹¹ nennt für den 8. Dezember *Tiberino Gaiae*. Die frühkaiserzeitlichen *Fasti Amiterini*¹¹² nennen ebenfalls für dieses Datum *Tiberino in Insula* als Fest. In der Kalenderdichtung von Ovid fehlt eine Nennung für ein entsprechendes Tiberfest an diesem Tag. Eine Verbindung zum Tiber baut Ovid mit der Benennung *lubrice Thybri* der *ludi Piscatorii* am 7. Juni auf.¹¹³ Leider ist von dem Heiligtum auf der Tiberinsel nichts erhalten und auch die zahlreich gefundenen Weiherrakotten aus dem Ufer- und Flussbereich können nicht zweifelsfrei einem Kultplatz oder -empfänger zugeordnet werden.¹¹⁴

In einem Brief des jüngeren Plinius an einen nicht näher benennbaren Romanus¹¹⁵ beschreibt dieser seinen Besuch im Quellheiligtum des Clitumnus in

106 Hom. Il. 21,131–132. Zur Einordnung der hier sehr extravagant ausgeführten Opfer PARKER 2016, 8.

107 ENGELMANN – MERKELBACH 1973, 347–359 Nr. 207, bes. 354–355 Z. 51. Zur Priesterschaft für den Fluss ENGELMANN – MERKELBACH 1973, 287–327 Nr. 201, bes. 318–319.

108 ENGELMANN – MERKELBACH 1973, 347–359 Nr. 207, bes. 350–351 Z. 13–18.

109 Max. Tyr. 2,8.

110 Strab. 6,2,9.

111 InscrIt-13-02, 00001. Hierzu zusammenfassend RÜPKE 1995, 43–44.

112 CIL 01³, 00243–00249; RÜPKE 1995, 131–132.

113 Ov. Fast. 6,237–240.

114 PENSABENE – RIZZO – ROGHI – TALAMO 1980, 17–20; LTUR V (1999) 72 s.v. Tiberis (M. Maischberger).

115 Plin. epist. 8,8. Zum Platz auch bspw. Suet. Cal. 43,1; Claud. 6 cons. Hon. 506–514.

Umbrien¹¹⁶. Neben der hier im Rahmen der literarischen Ausgestaltung topisiert dargestellten idyllischen Lage des Heiligtums¹¹⁷ sind vor allem die beschriebenen Umstände der Kultausübung von Interesse.¹¹⁸ Das Heiligtum liegt in der ländlichen Natur und heilige Bereich ist klar von der Umgebung geschieden. Dass diese Grenze gerade durch den Flusslauf und der Übergang aus dem Profanen in das Sakrale über eine Brücke erfolgt, verstärkt nochmals diese Trennung. Unterstrichen wird dies auch durch besondere Rechtsvorschriften, welche im Pliniusbrief vordergründig durch das Verbot des Schwimmens innerhalb des Heiligtums zu Tage treten.¹¹⁹ Die bauliche Ausgestaltung des Bezirks wird ebenfalls beschrieben. Neben dem altherwürdigen *templum* des Clitumnus verteilen sich eine Vielzahl weiterer *sacella* über das Heiligtum, welches hauptsächlich durch seine Vielzahl an in Becken gefassten Quellen und kleinen Wasserläufen charakterisiert wird. Jede der unterschiedlichen Kultstellen ist dabei einer individuellen Gottheit geweiht, deren Kult unterschiedlichen Regeln und wahrscheinlich auch Zuständigkeiten unterliegt.¹²⁰ Eine hierarchische Unterteilung ist somit nur in der Größe der Kultstellen erkennbar, nicht in der Wirkmacht der Gottheiten. Omnipräsent ist dabei in den Augen des Plinius allerdings die Motivpraxis, welche sich in dessen Beschreibung auf drei Gattungen konzentriert. Zum einen werden Münzen in die Quellbecken geworfen und somit unmittelbar dem Gott in seinem Bereich überantwortet, damit in Verbindung stehen sicherlich die mit Clitumnus besonders verbundenen Orakelsprüche¹²¹. Zuletzt wird noch die überbordende epigraphische Nutzung der architektonischen Ausgestaltung des Heiligtums angesprochen, in der sich Besucher auf allen Säulen und Wänden mit Preisung und Dank

116 Die genaue Lage des heiligen Bezirks ist nicht bekannt, sollte aber im Umfeld der heutigen Quellen bei Campello sul Clitumno gesucht werden. Die seit dem 14. Jhd. belegte christliche Kirche oberhalb des Flussufers ist seit ihrer bemerkenswerten Renaissancekarriere als Architekturbeispiel als Tempietto del Clitumno bekannt und wurde bis in frühe 20. Jhd. für eine christliche Umnutzung des bei Plinius beschriebenen Heiligtums gehalten. Dies konnte durch Bau- und Ornamentanalysen widerlegt werden, vgl. HOPPENSTEDT 1912; DEICHMANN 1943, zusammenfassend EMERICK 2014. Der Bau selbst wurde wahrscheinlich zwischen dem 7. und frühen 8. Jhd. n. Chr. grundlegend aus vorhandenem, umgearbeiteten Spolienmaterial neu errichtet, EMERICK 2014, 52.

117 Hierzu zusammenfassend EGELHAAF-GAISER 2012, bes. 209–210; LEFÈVRE 1988, 251–258, LEFÈVRE 2009. Vgl. EGELHAAF-GAISER 2012, 213–217 zur ebenfalls durch diesen Brief ausgedrückte Selbstdarstellung des jüngeren Plinius.

118 Grundsätzlich ist dabei davon auszugehen, dass die dargestellte religiöse Praxis anderen realen und bekannten Beispielen der Adressaten zumindest nicht diametral entgegensteht. Andernfalls wäre das Briefmotiv, EGELHAAF-GAISER 2012, 213, des jüngeren Plinius an dieser Stelle bereits gescheitert.

119 Vgl. hierzu SCHEID 1996.

120 Ein sekundäres Auftreten der weiteren Kulte, wie von EGELHAAF-GAISER 2012, 228 angedacht, ist dabei nicht zwingend nötig. Vielmehr ist auch eine Vielzahl von gleichzeitigen Kulturen an diesem besonderen naturräumlichen Platz möglich.

121 Die materielle Erscheinung und Perpetuierung der Orakelsprüche werden nicht thematisiert. Denkbar wären neben individuellen kleinen Plaketten auch eine zentrale Sammlung und Veröffentlichung der Weissagungen.

an die Gottheit verewigt haben.¹²² Visuell präsent wird Clitumnus dem Besucher schließlich in seinem Kultbild. Der stehende Gott trägt dabei die Toga Praetexta und die Präsenz des Numen an diesem seinem Ort wird unmittelbar mit der Praxis der sichtbaren Lostäfelchen begründet.¹²³ Die numinöse Wirkmacht des Gottes, vor allem in Bezug auf das Orakel, ist somit mit einem *auctoritas* Symbol römischer Amtsträger und Priester verbunden und nochmals verstärkt.¹²⁴ Ein Fokus der Darstellung, gerade durch Nennung der Münzopfer und Orakeltäfelchen liegt auf in der Beschreibung des ländlichen Heiligtums fassbaren Individual- und Votivreligion in Verbindung mit dessen eher lokalem Charakter.¹²⁵ Hier tritt der Einzelne mit der Gottheit aus einer Vielzahl verschiedener Gründe mit einer selbst ausgewählten Gottheit in Kontakt und erhofft sich Beistand. Die im Rahmen dieser Kommunikation zu erbringenden Opfergaben schmücken gleichzeitig den heiligen Bezirk und evozieren so ein Bild eines wirkmächtigen und lebendigen Kults ebenso, wie sie als Verewigung des Stifters über den Kommunikationsakt hinaus sichtbar bleiben und somit zur Repräsentation Aller beitragen. Weitere Kulthandlungen an einem Fluss sind uns beispielsweise aus dem spätantiken Festkalender von Caserta¹²⁶ in einem Lustrationsopfer am Fluss (*lustratio ad flumen*) belegt. Diese stehen hier wahrscheinlich im Zusammenhang mit dem natürlichen Anbauzyklus des Getreides.¹²⁷

Auch in den Bildquellen sind uns Opferhandlungen am Flussufer überliefert. Die Trajanssäule zeigt in 154 Szenen¹²⁸ die beiden Kriege Trajans gegen die Daker unter ihrem König Decebalus.¹²⁹ Gleich zu Beginn in Szene III (Abb. 11) erscheint beim Übergang über den Fluss in einer Felshöhle der Flussgott Danuvius und betrachtet wohlwollend den Übergang.¹³⁰ Zu Beginn des zweiten Feldzuges wird im Gegensatz zum ersten eine andere Art der Donauüberquerung gewählt. Die temporäre Schiffsbrücke wird durch eine Holzkonstruktion auf Steinfun-

122 Vgl. zur religiösen Funktion der epigraphischen Praxis BEARD 1991, 39–44. Das Ungeregelte solcher Graffiti wird bei EGELHAAF-GAISER 2012, 234–235 beleuchtet.

123 Plin. epist. 8,8: *Stat Clitumnus ipse amictus ornatusque praetexta; praesens numen atque etiam fatidicum indicant sortes*. Zur Alteration der Darstellungsweise als nicht lagernd EGELHAAF-GAISER 2012, 227.

124 Zuletzt EGELHAAF-GAISER 2012, 227; SCHEID 1996, 255; LEFÈVRE 1988, 261; GALLI 1941, 25 mit der Vermutung eines Akrolithen in altitalischer Art auch aus Kostengründen.

125 RÜPKE 2001, 154–165; VEYNE 1983. Gerade Orakelstätten sind im italischen Raum lokaler Natur, vgl. CHAMPEAUX 1990, 1990a, 1990b.

126 CIL 10, 03792. *Administrante Romano iun(iore) sacerdote / feriale dom(i)norum / III Nonas Ian(uarias) vota / III Idus Febr(uarias) Genialia / Kal(endis) Mai(i)s lustratio ad flumen / Casilino / III Idus Mai(as) rosaria amp(h)it(h)eatrici / VIII Kal(endas) Aug(ustas) lustratio ad flumen / ad iter Dianae / VI Kal(endas) Aug(ustas) profectio ad iter Averni / Idus Oct(obres) vendemia Acerusae / iussione dom(i)norum Felix votum / sollicitate solvit X Kal(endas) Decembr(es) / Valentiniano III et Eutropio (!)*.

127 CECCONI 1994, 102.

128 Die Zählung nach CICHORIUS 1896–1900.

129 Dio Cass. 68,6,1–68,14,4.

130 COARELLI 2000, 48–49. Dieses Motiv wird fast detailgetreu auf der Säule für Marc Aurel wiederholt. COARELLI 2008, 114.

A „Von fließenden Göttern“ – Eine Einführung



Abb. 11 Trajanssäule Szene III, Rom, Foto: K. Anger, D-DAI-ROM-91.147



Abb. 12 Trajanssäule Szene IC, Rom, Foto: K. Anger, D-DAI-ROM-89.573A

damenten ersetzt.¹³¹ Eine solche Konstruktion hat Stabilitätsvorteile, erlaubt eine dauerhafte Verbindung mit den auf dem anderen Ufer eingesetzten Truppenteilen und verbesserte die Anbindung erobelter Gebiete. Die Einweihung der gewaltigen Konstruktion des berühmten Architekten Apollodor von Damaskus ist in Szene IC (Abb. 12) dargestellt.¹³² Im Hintergrund der Szene sind fünf der insgesamt 20 Pfeiler zu sehen und die darüber verlaufende Straße, die im Hintergrund verschwindet. Unter der Brücke strömt die Donau mit gleichmäßigen Wellen hindurch. Im Vordergrund ist Kaiser Trajan selbst zu sehen, der in Reisekleidung an einem Opfer teilnimmt. Die Opferhandlung selbst ist gerade eröffnet und der Kaiser führt ein Libationsopfer aus einer Phiale über einem rechteckigen Altar durch. Auf dem Altar liegen bereits weitere kleine Opfergaben, etwa ein Pinienzapfen, und das Opferfeuer ist bereits entzündet. Links des Altars wird von einem Opferdiener ein Stier für das Hauptopfer herangeführt. Die Opferhandlung steht dabei in direktem Zusammenhang mit der Fertigstellung der Brücke und dem bevorstehenden Übergang über selbige durch die Legion, die links der Szene bereits Aufstellung genommen hat. Das dargestellte Opfer des Kaisers ist durch den reziproken Charakter römischer Opferhandlungen im göttlich-menschlichen Kommunikationsgeflecht zu deuten.¹³³ Zum einen dankt der Kaiser den Göttern für die bis dahin geglückte Errichtung des Bauwerkes und bittet zum anderen um göttliches Wohlwollen für die kommende Nutzung des Bauwerks. Die adressierte Gottheit oder Gottheiten sind anhand der Darstellung nicht klar auszumachen. Es ist kein Tempel oder sonstiger Sakralbau im Hintergrund zu erkennen und der geschmückte Altar steht allein. Der Umfang mit einem Stieropfer ist vergleichbar mit dem Opfer, das Trajan in Szene LXXXVI nach einer Überfahrt in einer römischen Stadt vornimmt.¹³⁴ In den Weihinschriften für die Donau ist eine Verbindung der obersten römischen Staatsgötter mit dem Flussgott Danuvius keine Seltenheit. Es ist daher auch hier anzunehmen, dass neben Jupiter Optimus Maximus sicherlich auch der Flussgott, in dessen unmittelbarem Wirkungsbereich man sich mit der Brücke befindet, in die im Opfer ausgedrückte göttlich-menschliche Kommunikation integriert ist. Das Wohlwollen der Donau hinsichtlich der verschiedenen Übergänge der Römer in den Feldzügen wird auch in anderen Szenen im Verlauf dargestellt. So zeigt beispielweise Szene XXXI in der Donau (Abb. 13) untergehende Pferde und Reiter der Daker bei einer missglückten Flussüberquerung.¹³⁵ Das Durchqueren eines Gewässers zu Pferde ist dabei allerdings nicht grundsätzlich unmöglich, sondern an bestimmte Bedingungen gekoppelt.¹³⁶ Neben reiterlichem Können und der nötigen Ruhe, welche in der fraglichen Szene

131 Dio Cass. 68,13,1.

132 COARELLI 2000, 162.

133 RÜPKE 2001, 148–149.

134 COARELLI 2000, 145.

135 COARELLI 2000, 74.

136 Hierzu die hoffentlich bald erscheinende Dissertationsschrift „Zur Rolle des Pferdes in der Bildkunst der römischen Kaiserzeit“ von C. Knörle (München), der ich für die Einsicht in das unpublizierte Manuskript sehr dankbar bin.



Abb. 13 Trajanssäule Szene XXXI, Rom, Foto: K. Anger, D-DAI-ROM-90.244

den Dakern völlig fehlt, spielt auch das Gewässer und die Strömung eine entscheidende Rolle. Ihnen ist auch der Fluss nicht gewogen und hindert die Feinde Roms aktiv, solange sie sich in dessen Wirkungsbereich aufhalten. Neben dem Ausdruck der logistisch-technischen Überlegenheit der römischen Seite¹³⁷ zeigt sich an dieser Stelle auch die Auswirkung der fehlenden Gunst des Flussgottes für die Dakern, der hier anstelle der römischen Armee für deren Untergang sorgt.¹³⁸ Die Aufrechterhaltung dieses Gunstverhältnisses, der *pax deum*,¹³⁹ ist daher elementar für

137 Dies wird vor allem im klaren Kontrast zu mit den anderen Übergangsszenen überdeutlich. So wird in Szene XXXIV, COARELLI 2000, 77, eine logistisch ideale und für Mensch und Tier stressfreie Überfahrt römischer Kavallerie dargestellt.

138 HOLSCHER 2017, 24

139 Zur *pax deum* vgl. Liv. 6,41,8–9; LINDERSKI 1993, 55–56; LINDERSKI 2000, 461; SATTERFIELD 2016 mit weitergehendem Forschungsüberblick.

das Gelingen der Übergänge und der Feldzüge und wird im Bild des Opfers vor der Steinbrücke des Apollodor von Damaskus auch exemplarisch ausgedrückt.

Das in den Weihungen und anderen Formen der Verehrung eingegangene asymmetrische Beziehungs- und Kommunikationsmodell entspricht damit grundsätzlich dem der Kommunikation mit anderen göttlichen Mächten, d.h. die religiöse Kommunikation über das zum Gott gewordene Bild ist grundsätzlich mit jedem Bild des Gottes möglich.¹⁴⁰ Hinsichtlich der nur in seltenen Fällen sicher kontextualisierbaren epigraphischen und archäologischen Befunde sind die Orte der Venerationshandlungen wahrscheinlich in unmittelbarer Nähe zum örtlich gebundenen Bereichsgott anzunehmen.¹⁴¹ In Verbindung mit in den literarischen Quellen überlieferten distinktiven, aber anhand der materiellen Kultur nicht immer nachweisbaren, Riten sind daher Kultorte an so exponierten Orten wie Flussufern, sowohl in ihrer Überlieferung bedroht, als auch in der Erkennung herausfordernd. Anhand der regionalen Verteilung der epigraphischen Befunde lässt sich zudem auf ein lokal begrenztes Kultgeschehen schließen. Bestimmte Flussgötter werden somit auf lokaler Ebene verehrt und tragen somit auch zur religiösen Vielfalt bei, ohne dadurch an unmittelbarer Bedeutung zu verlieren.

140 Vgl. zu den Kommunikationsmöglichkeiten SCHEER 2000, 143–146. Gerade die von T. Scheer festgestellte Lösung der kultischen Verehrung von festgelegten Kultplätzen oder Temenen ermöglicht im Fall der natürlichen Bereichsgötter eine Verehrung fast überall. Am naheliegendsten ist jedoch meiner Auffassung nach eine entsprechende kultische Würdigung im unmittelbaren Kontext ihres Bereichs, entweder topographische Nähe zum Flusslauf oder die Gegenwart des entsprechenden Wassers ist daher anzunehmen.

141 Vgl. hierzu das literarisch überlieferte Heiligtum des Clitumnus, vor Allem die Vielzahl der dort beschriebenen Inschriften auf buchstäblich allen zur Verfügung stehenden Flächen, und auch das später behandelte Heiligtum des Eurymedon, vgl. Kap. B.VI.