

DIE RELIGIÖSE BEDEUTUNG DER FELDZEICHEN

SYRISCHE KULTSTANDARTEN UND IHR BEZUG ZU RÖMISCHEN FELDZEICHEN

An dieser Stelle gilt es ein Phänomen zu beschreiben, das auf den ersten Blick nur peripher mit den Feldzeichen in Verbindung zu stehen scheint, allerdings wird es bei der späteren Untersuchung der religiösen Bedeutung römischer *signa* eine gewisse Rolle spielen. Lukian beschreibt in seinem Buch über die Dea Syria auch das sogenannte Σημήϊον, das im Tempel von Hierapolis in Nordsyrien zwischen den Bildern der Hera (Atargatis) und des Zeus (Hadad) stehe¹¹¹⁷. Zu diesem, das er als χρύσεον ξόανον bezeichnet, bemerkt er, es habe keine eigene Form, sondern trage die Bilder anderer Götter. Die Assyrer selbst bezeichneten es als Σημήϊον und hätten ihm keinen eigenen Namen gegeben. Auch wüssten sie nichts über Form, Entstehung oder Herkunft zu sagen, so der Autor weiter. Eine Verbindung zu Semiramis, welche die Assyrer selbst für möglich hielten, sei in der Bekrönung der Standarte durch eine goldene Taube zu erkennen. Daneben erwähnt Lukian, dass dieses Σημήϊον zweimal im Jahr eine kultische Reise ans Meer mache, also wohl im Rahmen einer Prozession dorthin getragen werde.

Um Aussehen, Bedeutung, Benennung, Entstehungsgeschichte und genaue Funktion dieses ungewöhnlichen Kultgegenstandes hat sich eine lange und umfangreiche Forschungsdiskussion entwickelt¹¹¹⁸, die an dieser Stelle nicht vollständig wiedergegeben werden kann. Grundsätzlich stellt sich die Frage, ob das Semeion im Text Lukians als eigenständige Gottheit anzusehen ist und folglich in Hierapolis eine Triade verehrt wurde¹¹¹⁹, oder ob es nur das Symbol bzw. die Erscheinungsform für eine oder mehrere andere Gottheiten war und in Hierapolis somit nur ein Götterpaar angebetet wurde¹¹²⁰. Gegen eine Deutung des Semeions als eigenständige Gottheit könnte sprechen, dass sich auf einigen Reliefs aus Hatra, die Kultstandarten abbilden¹¹²¹, das aramäische Wort »SMY« als Bezeichnung findet. Dieses lässt sich etymologisch als Lehnwort aus dem Griechischen erklären, das beispielsweise auch bei Übersetzungen aus dem Hebräischen ins Aramäische für die Worte »ness« (נֶסֶס) und »'ot« (אוֹת) steht, die wiederum gleichbedeutend mit dem griechischen σημεῖον sind¹¹²². Beantwortet wird hiermit auch die lang diskutierte Frage, ob der von Lukian verwendete Begriff Σημήϊον die Übersetzung eines aramäischen Wortes ins Griechische, die lautgleiche Wiedergabe eines aramäischen Wortes oder aber ein von den Aramäern verwendetes griechisches Wort darstellt. Den Ergebnissen Odens nach handelt es sich bei dem Wort »SMY« um eine bereits früh aus dem Griechischen entlehnte Bezeichnung für »Bild«, »Zeichen« oder auch »Standarte«, die zu Lukians Zeit sinngleich und zudem auch ungefähr lautgleich zum griechischen σημεῖον gewesen sein dürfte¹¹²³. Folglich ist in dem von Lukian genannten Semeion wohl kaum ein eigenständiger Gott zu erkennen und eine bereits früher von Seyrig geäußerte Vermutung gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit. Seyrig hatte in dem Semeion eine heilige Standarte gesehen¹¹²⁴, die zum Ritus der Hydrophorie

¹¹¹⁷ Luk. Syr. Dea 33.

¹¹¹⁸ Seyrig, Dieux de Hiéropolis 233 ff.; Fauth 700 ff.; Oden 120 ff.

¹¹¹⁹ So Fauth 680; weitere Vertreter dieser Theorie s. dort 700 ff. Diese Gottheit wird zumeist als Simia benannt, daneben werden aber auch Simios, Semeion und Simiramis erwogen. Einen guten Überblick über die Benennungsversuche gibt Oden 115 ff.

¹¹²⁰ So Seyrig, Dieux de Hiéropolis 244 ff.; ähnlich Oden 132 ff. bes. 138 ff., der in der Standarte ein Symbol der Atargatis erkennen will. So auch Downey, Atargatis 176. Weitere Interpretationsversuche bei Oden 120 ff.

¹¹²¹ Vgl. Downey, Corpus 195 ff.

¹¹²² Oden 133 f.

¹¹²³ Oden 132 ff. Ausführlicher zu dieser Thematik äußert sich Tubach 190 ff., der zudem 191 Anm. 185 darauf hinweist, dass das hebräische »'ot« im Lateinischen mit *signum* wiedergegeben wird. Eine Diskussion der bisherigen Forschung bietet Fauth 698 ff.

¹¹²⁴ Die Deutung als heilige Standarte statt als eigenständiger Gott findet sich auch bei Downey, Atargatis 176. Oden 132 f. erkennt in dem Semeion eine Repräsentationsform der Atargatis, Fauth 701 hingegen eine »späte Personifikation des deifizierten Standartensymbols«. Am wahrscheinlichsten dürfte jedoch die Deutung als heilige Standarte sein, welche die an ihr durch Bildnisse vertretenen Götter substituieren kann.

zweimal im Jahr zum Meer gebracht wurde, wobei durch sie auch die an ihr befestigten Götterbilder diesen Weg beschritten¹¹²⁵.

Über das Aussehen dieses ungewöhnlichen Kultobjektes informieren die genannte Passage Lukians sowie einige severisch zu datierende Münzen der Stadt Hierapolis¹¹²⁶. Auf Letzteren ist jeweils ein kleiner Schrein abgebildet, in dem eine einzelne Kultstandarte steht, an deren Schaft drei bzw. vier kreisrunde Objekte angebracht sind. Der Giebel dieses Tempelchens zeigt einen Halbmond und wird von einem Akroter in Form einer Taube bekrönt, welche von Lukian als Bekrönung der Standarte erwähnt wird. Flankiert wird der Schrein von den sitzenden Göttern Atargatis und Hadad. Äußerlich ist die Standarte kaum von einem römischen Stangenfeldzeichen zu unterscheiden. Im Umfeld von Hierapolis, also im syrisch-palästinensisch-mesopotamischen Bereich, finden sich zahlreiche weitere Belege für ähnlich gestaltete Kultstandarten¹¹²⁷. Da diese im Detail jedoch deutliche Unterschiede offenbaren, kann es sich kaum um Abbilder derselben realen Standarte oder auch nur um Repräsentationsformen der gleichen Gottheit handeln. Vielmehr dürfte es eine größere Anzahl an Kultstandarten gegeben haben, die mit verschiedenen Gottheiten in Verbindung standen und dementsprechend auch unterschiedlich gestaltet waren.

Seyrig¹¹²⁸ hat die lange Tradition dieser Kultstandarten herausgearbeitet, die sich, wenn auch in etwas abweichender Form, bereits auf Siegeln des 2. Jts. v. Chr. finden. Auf einem Siegel aus Kaneš¹¹²⁹ beispielsweise ist eine Frau mit erhobener Rechten vor einem ständerähnlichen Objekt sitzend zu sehen. An diesem sind zwei Köpfe befestigt, die als Parallele zu den Bildmedaillons an den späteren Standarten aufzufassen sind. Aufgrund dieser und vergleichbarer Darstellungen konnte Seyrig zeigen, dass im syrischen Raum die Verwendung von Standarten im Kult und ihre Anbetung eine lange Tradition besitzen, die sich bis in römische Zeit gehalten hat. Für die in Hatra gefundenen Standartendarstellungen hat Downey einen corpusartigen Überblick vorgelegt¹¹³⁰. Die zugehörigen Inschriften zeigen das große Spektrum möglicher Bedeutungen dieser Standarten auf: Sie werden nicht nur mit Göttern in Beziehung gesetzt, sondern auch als Symbole von Clans bezeichnet¹¹³¹, vermutlich konnten sie auch als Zeichen einer Stadt fungieren¹¹³². Trotz dieser verschiedenartigen Bezüge erscheinen sie aber ausschließlich auf Weihmonumenten, was ihren kultischen Charakter unterstreicht.

Die Standarten aus Hatra werden beinahe ausnahmslos von einem Adler bekrönt, unterhalb dessen ein Halbmond platziert ist¹¹³³. Darunter folgt in der Regel das Bildnismedaillon eines Männerkopfes mit Strahlenkranz¹¹³⁴. Die weiteren Medaillons sind nur gelegentlich dekoriert, wobei insbesondere Adlerwiedergaben ein beliebtes Motiv darstellen. Downey bietet eine ausführliche Besprechung der verschiedenen Objekte und ihres kultischen Hintergrundes¹¹³⁵. Bemerkenswert ist ihre Feststellung, dass einige der Elemente auf Götter aus Hatra verweisen, also einen starken lokalen Charakter haben, wodurch sie sich zwangsläufig von den aus Hierapolis bekannten Schmuckobjekten unterscheiden¹¹³⁶. Andere Motive sind für eine spezifische Zuweisung zu weit verbreitet, so beispielsweise der Adler, bei dem sich daher nicht mehr feststellen lässt, ob es sich um ein Sonnensymbol, den Begleiter eines Gottes, die Erscheinungsform eines Gottes oder aber um einen Gott selbst handelt¹¹³⁷. Insgesamt gesehen sollen die Standarten aus Hatra nach Downey aufgrund der dominanten Stellung des Adlers einen starken Bezug zu Maran-Šamaš

¹¹²⁵ Seyrig, *Dieux de Hiéropolis* 245 f. Ebenso Downey, *Atargatis* 176 f.

¹¹²⁶ Baur, *Standards* 56 Taf. 7, 1. Vgl. auch Tubach 185.

¹¹²⁷ Vgl. Drijvers, *Edessa* 76 ff. Tubach 184 ff. bietet einen Überblick über die bekannten Belege. Für Hatra hat Downey, *Corpus* 195 ff. ein umfangreiches Corpus der Darstellungen von Kultstandarten vorgelegt.

¹¹²⁸ Seyrig, *Dieux de Hiéropolis* 233 ff.

¹¹²⁹ Seyrig, *Dieux de Hiéropolis* 234 Nr. 1. Abb. 1.

¹¹³⁰ Downey, *Corpus* 195 ff.

¹¹³¹ Downey, *Corpus* 199 Nr. 280.

¹¹³² Fukai 158. 161 spricht von »Hatra's military standard«.

¹¹³³ Downey, *Corpus* 204.

¹¹³⁴ Downey, *Corpus* 205 f. Aufschlussreich ist die zeichnerische Übersicht über die Schmuckelemente an den Standarten 224 f.

¹¹³⁵ Downey, *Corpus* 204 ff.

¹¹³⁶ Downey, *Corpus* 205.

¹¹³⁷ Downey, *Corpus* 206.

haben¹¹³⁸, dem Sonnen- und Hauptgott von Hatra. Auf den Denkmälern treten die Standarten im Rahmen von Darstellungen einer Triade oder einzelner Gottheiten, aber auch als Beschützer von Clans oder Einzelpersonen auf¹¹³⁹.

Doch nicht nur in Hatra und Hierapolis sind Darstellungen von Kultstandarten zu finden. Tubach¹¹⁴⁰ hat eine breit angelegte und nach geographischen Gesichtspunkten gegliederte Sammlung der Belege für Kultstandarten im Vorderen Orient vorgelegt. Aus seinem Katalog auszusondern ist allerdings das Relief vom Stadttor in Antiochia in Pisidien¹¹⁴¹, auf dem ein römisches Feldzeichen und keine Kultstandarte abgebildet ist. Dessen ungeachtet offenbart der Katalog Tubachs die ausgedehnte Verbreitung von Kultstandarten in weiten Teilen des Vorderen Orients. Besonders hervorzuheben ist Dura Europos, wo nicht nur einige Belege für Kultstandarten gefunden wurden, sondern auch ein wichtiges römisches Militärlager bestand. Im Tempel der Atargatis in Dura wurde ein vermutlich im 3. Jh. n. Chr. entstandenes Relief gefunden¹¹⁴², das die Göttin gemeinsam mit Hadad thronend wiedergibt, wobei hinter und zwischen ihnen eine Standarte steht. Diese trägt am Schaft drei runde Scheiben, von denen die unterste eine x-förmige Einritzung aufweist. Über ihnen folgen ein Querholz mit Bändern sowie als Bekrönung ein Halbmond. Auch hier dürfte es sich um eine Kultstandarte handeln, wenn auch um eine andere als in Hierapolis¹¹⁴³. Baur versucht, die unterschiedlichen Bekrönungsformen der Standarten – zum einen eine Taube in Hierapolis, zum anderen eine Mondsichel in Dura Europos – jeweils als Betonung verschiedener Aspekte der Atargatis zu erklären¹¹⁴⁴. Die Schmuckscheiben deutet er wie Ingholt¹¹⁴⁵ als symbolische Wiedergabe von Planeten¹¹⁴⁶. Folgt man dagegen dem Vorschlag Seyrigs bezüglich des Semeions in Hierapolis, so wäre wohl auch für diese Kultstandarte in Dura Europos anzunehmen, dass sie vor allem einer Mobilität der Götterbilder im Rahmen von Prozessionsfesten diene¹¹⁴⁷.

Auch ein weiteres Relief aus dem Tempel der Atargatis in Dura Europos zeigt eine Kultstandarte, die von einem Halbmond bekrönt wird und in einer Ädikula steht¹¹⁴⁸. An dieser sind jedoch keine Scheiben oder sonstiger Schmuck befestigt. Offensichtlich handelt es sich also um eine andere Kultstandarte, zu der wiederum weitere Parallelen im Umfeld der Mondkulte dieser Region zu finden sind¹¹⁴⁹.

Ebenfalls als Darstellungen von Kultstandarten dürften mehrere Graffiti auf einem an eine Gottheit ΣΗΜΙΑ gerichteten Altar (Va 6.1. 6.2 **Taf. 139**) vom Palmyrener Tor in Dura Europos zu interpretieren sein. Diese sind ihrer Form nach mit römischen *vexilla* verwandt, weshalb Cumont den Altar auch zunächst mit dem römischen Feldzeichenkult in Verbindung gebracht hat¹¹⁵⁰. Dieser Deutung ist indessen überzeugend widersprochen worden¹¹⁵¹, obwohl das eingeritzte Wort ALA über einem der *vexilla* durchaus für einen Bezug zum römischen Militär zu sprechen scheint. Die Form dieser Standarten ist vermutlich durch eine formale Angleichung der örtlichen Kultstandarten an die römischen Feldzeichen, in diesem Fall *vexilla*, zu erklären, wobei dieser Prozess auch zu inhaltlichen Überschneidungen geführt haben dürfte. Der Altar kann demnach nicht nur als Beleg für eine Beeinflussung der Gestaltung von Kultstandarten durch römische

¹¹³⁸ Downey, *Corpus* 213f. Auch Ingholt, *Parthian Sculptures* 26f. 47 erkennt eine enge Verbindung der Standarten mit diesem Gott.

¹¹³⁹ Downey, *Corpus* 214; Downey, *Jewelry* 211ff. bes. 212 Taf. 69, 3. Al-Sahili 189 verweist auf ein weiteres Relief, auf dem eine Kultstandarte ebenfalls deutlich mit einer Einzelperson verbunden wird.

¹¹⁴⁰ Tubach 184ff.

¹¹⁴¹ Tubach 188. Hier SR 11.1 (**Taf. 47**).

¹¹⁴² Zur Datierung Baur, *Sculptures* 104ff. Zum Relief Baur, *Standards* 55f. Taf. 6; Baur, *Sculptures* 100ff. 120ff. Taf. 14; Speidel, *Iuppiter Dolichenus* Taf. 16; Downey, *Atargatis* 173ff.; Stoll, *Integration* 187f. 321f.

¹¹⁴³ Eine enge Beziehung zwischen dem Kult der Atargatis in Dura Europos und dem in Hierapolis vermutet Downey, *Atargatis* 173f.

¹¹⁴⁴ Baur, *Standards* 58ff.

¹¹⁴⁵ Ingholt, *Parthian Sculptures* 24ff. 37ff.

¹¹⁴⁶ Bauer, *Sculptures* 120ff.

¹¹⁴⁷ Auch Downey 177 hält dies für die plausibelste Lösung.

¹¹⁴⁸ Baur, *Sculptures* 117ff. Taf. 19, 1; Downey, *Atargatis* 178.

¹¹⁴⁹ Downey, *Atargatis* 178. Ausführlich zu den Standarten mit Halbmond Tubach 196ff.

¹¹⁵⁰ Cumont, *Bas-Relief of Nemesis* 68ff.

¹¹⁵¹ Zusammenfassend Downey, *Atargatis* 179.

Feldzeichen gelten, sondern darüber hinaus auch für eine inhaltliche Angleichung, da der Schriftzug ALA darauf hinweist, dass in der Kultstandarte auch ein römisches Feldzeichen erkannt werden konnte.

Nur kurz hingewiesen sei noch auf zwei weitere bemerkenswerte Funde, die im Zusammenhang mit Kultstandarten stehen. Aus 'Ain-Djudj bei Baalbek sind fünf Originalfunde von Standartenbekrönungen bekannt, die jeweils aus einem Halbmond und der Büste eines Mannes mit Strahlenkranz bestehen¹¹⁵². Von einem Tempel in Khirbet edh-Dharih (SüdJordanien) stammt ein Reliefblock¹¹⁵³, auf dem drei Götter dargestellt sind, die von zwei identischen Kultstandarten flankiert werden. Diese tragen am Schaft jeweils drei Scheiben, eine kleine rechteckige Tafel, ein ausladendes Querholz mit weit herabhängenden Bändern und einen Halbmond als Bekrönung. Zudem scheint von dem Querholz ein größeres gefranstes Tuch herabzuhängen, das unterhalb der Scheiben in einem waagrechten Saum endet. Auf dem Querholz sind an den Enden zwei aufragende lanzenspitzenähnliche Objekte wiedergegeben. Villeneuve und Zeidoun¹¹⁵⁴ bezeichnen diese Standarten als römische Feldzeichen, doch dürfte es sich auch hier um Kultstandarten handeln, wofür sowohl die Vergesellschaftung mit Götterfiguren als auch die Bekrönung der Standarten durch Halbmonde sprechen. Daneben sind auch die relativ geringe Größe der Schmuckscheiben und die ungewöhnliche Gestaltung des Querholzes gegen eine Interpretation als römische Feldzeichen anzuführen.

Bei den vorgestellten, von Lukian beschriebenen und auf zahlreichen Denkmälern abgebildeten Kultstandarten handelt es sich um ehemals real existierende Objekte, die in den Tempeln aufbewahrt wurden¹¹⁵⁵ und Empfänger von Opfern¹¹⁵⁶ waren. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurden diese Kultstandarten jedoch nicht als eigenständige Götter angesehen, sondern als Repräsentationsformen ebensolcher. Demnach dürfte die Gestaltung der Semeia und die Auswahl der Schmuckelemente dadurch bestimmt worden sein, welche Götter mittels der Standarte substituiert werden sollten. Auffällig ist die Ähnlichkeit der an den Kultstandarten befestigten Schmuckobjekte mit den von römischen Feldzeichen her bekannten Dekorelementen. So sind an beiden in ähnlicher Weise *lunulae*, Adler, Bildnismedaillons und Querhölzer zu finden, obgleich an den meisten der bisher beschriebenen Denkmäler aufgrund der Detailformen eine Differenzierung der Objekte nach römischer oder östlicher Provenienz möglich war. Auch war keine der bisher erwähnten Kultstandarten mit einem römischen *signum* formal wirklich identisch. Doch trotz dieser Unterschiede dürfte sich einem antiken Betrachter der Kultstandarten ebenso wie vielen Altertumswissenschaftlern heute eine starke Assoziation mit römischen Feldzeichen aufgedrängt haben, die nicht nur durch die formalen Vergleichbarkeiten, sondern auch durch die ähnlich klingenden Bezeichnungen verursacht wird. Dabei ist es weniger entscheidend, welche konkrete Bedeutung die Schmuckobjekte an den Standarten für die einheimische Bevölkerung hatten, denn unabhängig davon dürften die Römer in ihnen ihren Feldzeichen eng verwandte Objekte erkannt haben.

Mehrfach wurde bereits die Vermutung geäußert, die Kultstandarten seien bewusst dem Aussehen römischer Feldzeichen angeglichen worden¹¹⁵⁷, wofür sprechen könnte, dass die erwähnten Darstellungen

¹¹⁵² Seyrig, Temples de Baalbek 339f. Taf. 86; Baur, Standards 63f.

¹¹⁵³ Für den Hinweis danke ich V. Vaelske (Berlin). Vgl. Villeneuve – Zeidoun 1543ff. Abb. 12. Der Tempel wird von diesen ins 2. Jh. n. Chr. datiert.

¹¹⁵⁴ Villeneuve – Zeidoun 1543.

¹¹⁵⁵ Das beweisen die oben erwähnten Münzen aus Hierapolis, welche die Standarten in Tempeln wiedergeben, sowie die Überlieferung bei Lukian.

¹¹⁵⁶ Die erwähnten Siegel zeigen Opferhandlungen vor den Standarten. Die Inschriften aus Hatra belegen Weihungen und Gaben an das Semeion. Zudem ist der Altar aus Dura Europos

inschriftlich als Weihung an Semeia ausgewiesen. Vgl. Tubach 193.

¹¹⁵⁷ So Fauth 699f. Downey, Atargatis 176f. vermutet eine solche Beeinflussung für die Kultstandarten in Hierapolis, Dura Europos und Hatra, weist sie jedoch für diejenigen in Palmyra zurück. Tubach 205ff. spricht sich ebenfalls für eine bewusste Angleichung an die Feldzeichen aus, die im Zuge der Militarisierung der orientalischen Gottheiten erfolgt sei. Lightfoot 541 erkennt in den Kultstandarten ein Spezifikum syrisch-römischer Kulte, weshalb sie erst nach dem Hellenismus und nicht außerhalb Syriens zu finden seien.

allesamt erst in der Kaiserzeit entstanden sind. Gegen eine Generalisierung dieser Überlegung hat sich jedoch Speidel gewandt, der berechtigterweise auf die direkte Feindschaft Hatras zu Rom hingewiesen hat¹¹⁵⁸. Angesichts der langjährigen militärischen Auseinandersetzungen scheint eine bewusste Angleichung der hatranischen Kultstandarte an ein römisches Feldzeichen kaum vorstellbar zu sein. Allerdings könnte sich das Semeion in Hatra an demjenigen im Hauptkultort Hierapolis orientiert haben, dessen Angleichung an die römischen Feldzeichen bereits vor der Übernahme des Atargatiskultes nach Hatra möglich gewesen wäre. Daneben ist auch eine allgemein sehr enge Bindung des Atargatiskultes in Hatra an den Hauptkult in Hierapolis denkbar¹¹⁵⁹, die bei einer Veränderung des Semeions am wichtigeren Kultort eine Anpassung des Semeions auch beim Filialkult bewirkt haben könnte. Beim derzeitigen Kenntnisstand bleiben die Gründe für die offensichtliche Angleichung der Kultstandarten an die römischen Feldzeichen daher weiter unklar.

Im Zusammenhang mit den besprochenen Kultstandarten ist auch auf die im Kult des Dolichenus¹¹⁶⁰ belegten Dreieckstafeln¹¹⁶¹ einzugehen. Diese waren nach den aus Mauer an der Url und anderen Orten erhaltenen Tüllenfortsätzen an einem stangenartigen Holzschaft befestigt und dürften daher am ehesten als Bekrönungen von Standarten anzusprechen sein¹¹⁶², deren genaue Bedeutung und Verwendung indessen unbekannt sind. Zwar konnte Noll¹¹⁶³ mit Hinweis auf die antiken Beschädigungen und Flickungen im Tüllenbereich der Dreiecksbleche aus Mauer/Url einen mobilen Einsatz sehr wahrscheinlich machen, doch bleibt unklar, bei welchen Gelegenheiten diese Bleche zu welchem Ort transportiert wurden. Nach Schwertheim sollen sie im Rahmen von Prozessionen ähnlich wie Feldzeichen oder Vereinsstandarten präsentiert worden sein¹¹⁶⁴, wohingegen Sanzi¹¹⁶⁵ mit Bezug auf Láng eine Interpretation als Kultstandarten vorgeschlagen hat.

Bevor diese Frage genauer diskutiert werden kann, sei auf eine notwendige Differenzierung zwischen Kult- und Motivstandarten hingewiesen. Unter dem Begriff Kultstandarten, wie er für die eben besprochenen anikonischen Götterbilder gebraucht wird, sollten nur solche Standarten subsumiert werden, die selbst göttlich verehrt wurden, also z.B. Empfänger von Weihungen waren. Dagegen sind Standarten, die von Kultanhängern geweiht wurden, als Motivstandarten zu bezeichnen. Aufgrund einer solchen Differenzierung wären die mit dem Dolichenuskult verbundenen Dreieckstafeln zweifelsfrei als Bestandteile von Motivstandarten anzusehen, da an mehreren von ihnen Weihinschriften zu finden sind¹¹⁶⁶.

Von diesen Motivstandarten sind nun die möglicherweise ebenfalls existierenden Kultstandarten zu trennen. Auf sechs Dreieckstafeln¹¹⁶⁷ sind neben anderen Figuren und Objekten auch Standarten wiedergegeben, die bislang zumeist als römische Feldzeichen gedeutet wurden¹¹⁶⁸. Allerdings unterscheiden sie sich alle in

¹¹⁵⁸ Speidel, Iuppiter Dolichenus 60.

¹¹⁵⁹ Vermutet von Downey, Atargatis 173f.

¹¹⁶⁰ Zum Dolichenuskult allg. Speidel, Iuppiter Dolichenus 21 ff.; Schütte-Mauschatz – Winter 21 ff.

¹¹⁶¹ Vgl. allg. Merlat, Jupiter Dolichenus 168 ff.; Speidel, Iuppiter Dolichenus 55 ff.; Schwertheim 202; Tubach 207; De Bellis 455 ff.; Sanzi 157 ff.; Calmeyer 6 ff.; Schütte-Mauschatz – Winter 21 ff. 71.

¹¹⁶² Schwertheim 202; De Bellis 455 ff.; Sanzi 165 ff.; Schütte-Mauschatz – Winter 71. Anders Merlat 171 f., der in den Blechen die Bekrönungen einer Art Ehrenlanzen sehen möchte, die dem Gott ebenso wie einem Soldaten die *hasta pura* verliehen worden wären. Die frühere Annahme, es handele sich bei den Blechen um Teile von dreiseitigen Pyramiden, wurde bereits von Loeschke 66 ff. überzeugend widerlegt.

¹¹⁶³ Noll 43.

¹¹⁶⁴ Schwertheim 202.

¹¹⁶⁵ Sanzi 165 f. Ebenso Schütte-Mauschatz – Winter 71.

¹¹⁶⁶ Hörig – Schwertheim 7 ff. Nr. 5; 68 f. Nr. 80; 130 ff. Nr. 201; 189 ff. Nr. 294; 191 ff. Nr. 295. Ohne Inschrift dagegen: 12 f. Nr. 6; 80 ff. Nr. 103; 133 ff. Nr. 202; 320 ff. Nr. 512. Unklar aufgrund fragmentarischer Erhaltung: 98 Nr. 142; 184 Nr. 288; 194 f. Nr. 296; 207 ff. Nr. 327; 209 f. Nr. 328; 302 f. Nr. 475; 319 f. Nr. 511; 362 Nr. 587. Die hier als VD 12 (Taf. 135) aufgenommene Bronzetafel besitzt im erhaltenen Bestand ebenfalls keine Inschrift, doch stammt aus dem gleichen Dolichenum auch ein Halter für eine solche Tafel, der wiederum beschriftet ist und die Weihung an Dolichenus vermerkt. Vgl. Pop-Lazić, Dolichenus 41 ff. Ebenso ist wohl auch das Fehlen der Weihinschriften an den anderen Blechen zu erklären: Sie befanden sich an der heute fehlenden Halterung.

¹¹⁶⁷ VD 5 (Taf. 134). 7-9 (Taf. 134-135). 11. 12 (Taf. 135).

¹¹⁶⁸ So z.B. Merlat, Jupiter Dolichenus 187; De Bellis 460. 463; Sanzi 167. Anders Speidel, Iuppiter Dolichenus 55 ff., der ebenfalls an Kultstandarten denkt. Ihm folgt Stoll, Integration 187.

signifikanten Punkten von diesen. Zudem ist kaum zu erklären, welche Rolle die römischen Feldzeichen im Kult des Jupiter Dolichenus gespielt haben sollten. Argumente, die über einen Hinweis auf eine große Beliebtheit dieses Gottes beim Militär oder aber sein Auftreten in Rüstung hinausgehen, konnten bislang nicht gefunden werden. Aus diesem Grunde sei hier ein genauere Blick auf die auf den Blechen abgebildeten Standarten geworfen.

Auf dem in München aufbewahrten Relief (VD 5 Taf. 134) unbekanntes Fundort ist im untersten Register ein an einem Altar Opfernder wiedergegeben, der von zwei Standarten flankiert wird. Diese sind identisch gestaltet und tragen am Schaft zuunterst ein großes rechteckiges Element, über dem eine runde Scheibe oder Kugel angebracht ist, auf der ein in Seitenansicht dargestellter Adler mit angelegten Flügeln sitzt. Gegen eine Deutung als Feldzeichen sprechen die Haltung des Adlers und die Kombination mit Schmuckelementen. Denkbar wäre einzig eine Klassifizierung als Kompositfeldzeichen, doch wäre selbst für diese das große hochrechteckige Element, das wohl als Tuch gedeutet werden kann, äußerst ungewöhnlich. Dagegen finden sich an den besprochenen Kultstandarten sowohl entsprechende Adler als auch weit herabhängende Tücher. Auf der Münchner Dreieckstafel ist noch eine weitere Standarte abgebildet, die im zweiten Register mittig platziert ist. Sie trägt am Schaft zuunterst ein querrrechteckiges Objekt, über dem fünf runde Zierscheiben folgen, die durch Querhölzer mit Bändern voneinander getrennt sind. Bekrönt wird die Standarte von einer rechten Hand. Gegen eine Interpretation als Feldzeichen sprechen vor allem die Anzahl und die Platzierungen der Querhölzer. Zudem befindet sich auffälligerweise genau dort, wo an einem römischen Stangenfeldzeichen ein Querholz zu erwarten wäre, kein solches Objekt. Allerdings scheint die bekrönende Hand zunächst auch gegen eine Interpretation als Kultstandarte zu sprechen, da ein dergestaltiges Element an einer solchen bislang nicht zu finden war. Aus dem Kult des Jupiter Dolichenus sind hingegen zahlreiche Votivhände bekannt¹¹⁶⁹, und dies könnte möglicherweise die Verwendung einer Hand als Bekrönung erklären. Daneben wäre aber auch eine Übernahme der Hand von den römischen Feldzeichen denkbar, was wiederum für eine Angleichung der Kultstandarten an die römischen *signa* sprechen würde.

Auf einem aus Mauer an der Url stammenden Votivblech (VD 8 Taf. 135) ist im untersten Register eine Standarte wiedergegeben, die am Schaft drei ringartige, wohl als Schmuckscheiben zu deutende Objekte und ein Vexilluntuch trägt, über dem als Bekrönung eine Lanzenspitze wiedergegeben ist. Der Standartenschaft verläuft dabei auffälligerweise sowohl vor den Scheiben als auch vor dem Tuch. Interpretiert man die Schmuckscheiben als *phalerae*, wäre eine Klassifizierung als römisches Stangenfeldzeichen immerhin möglich, auch wenn die durchgängige Schaftwiedergabe ungewöhnlich bliebe. Mindestens ebenso wahrscheinlich ist aber auch eine Deutung als Kultstandarte.

Ein zweites, ebenfalls aus Mauer/Url stammendes Votivblech (VD 9 Taf. 135) zeigt im unteren Register Iuno Dolichena und Jupiter Dolichenus, der von einer mittig platzierten Victoria bekrönt wird. Gerahmt wird diese Szene von zwei identischen Standarten. Sie tragen am Schaft zuunterst einen Halbmond, über dem sich sechs scheibenförmige Objekte anschließen. Diese bestehen jeweils aus einem Halbmond, zwischen dessen Ausläufern eine kleine Scheibe eingefügt ist. Eine solche Gestaltung der *phalerae* wäre für römische Feldzeichen außerordentlich ungewöhnlich, da auf diese Weise gleich sechs *lunulae* an einem Feldzeichen vorhanden wären¹¹⁷⁰; eher zu vergleichen sind Schmuckobjekte von Kultstandarten. Bekrönt werden die Standarten von einer rechten Hand.

¹¹⁶⁹ Vgl. Merlat, Jupiter Dolichenus 177 ff.; Hörig – Schwertheim 43 ff. Nr. 40–45.

¹¹⁷⁰ Eine Ausnahme stellt ein Grabstein in Budapest (SD 78 Taf. 116) dar, auf dem ein Stangenfeldzeichen mit ähnlichen

Schmuckelementen abgebildet ist. Aufgrund der Singularität dieser Darstellung scheint hier jedoch eine Beeinflussung der Feldzeichenwiedergabe durch die gleichzeitigen Kultstandarten nahezuliegen.

Ein aus Jassen stammendes Votivblech (VD 7 Taf. 134), das nur fragmentarisch erhalten ist, zeigt im unteren Bereich einen Opfernden an einem kleinen Feueraltar, der von zwei Standarten flankiert wird. Diese sind identisch gestaltet und tragen am Schaft zuunterst einen Halbmond, über dem fünf Scheiben folgen. Bekrönt werden die Standarten oberhalb eines Querholzes von einem in Seitenansicht wiedergegebenen Adler mit angelegten Flügeln. Auch diese Standarten sind kaum als römische Stangenfeldzeichen zu klassifizieren, da sie von Adlern bekrönt werden. Eine solche Gestaltung wäre nur bei Kompositfeldzeichen möglich, doch wären dort noch Kränze zu erwarten. Somit bietet sich auch hier eine Interpretation als Kultstandarten an¹¹⁷¹.

Auf einer Dreieckstafel aus Kömlöd (VD 11 Taf. 135) sind zwei beinahe identische Standarten abgebildet, die eine Ädikula rahmen. Sie tragen am Schaft oberhalb eines Halbmondes sieben Schmuckscheiben, über denen ein Querholz mit Bändern folgt, auf dem ein in Seitenansicht dargestellter Adler mit angelegten Flügeln sitzt. Wie bereits zu dem aus Jassen stammenden Blech ausgeführt, könnten diese Standarten, wenn es sich um römische Feldzeichen handeln würde, nur als Kompositfeldzeichen bestimmt werden. Ebenso gut wäre allerdings auch eine Deutung als Kultstandarten möglich.

An ungewöhnlicher Stelle im Bildfeld wurde eine Standarte auf einer aus Brza Palanka stammenden Dreieckstafel (VD 12 Taf. 135) dargestellt, so wie auch die gesamte Komposition der Tafel eher ungewöhnlich ist: Statt der sonst klaren Gliederung in Register sind hier alle Elemente locker um eine übergroße Darstellung des Dolichenus gruppiert. Die Standarte befindet sich neben dem Kopf des Gottes und scheint beinahe auf seinem vorgestreckten rechten Arm zu stehen. Am Schaft trägt sie zuunterst einen Halbmond, der an ein Hörnerpaar erinnert, da die Ausläufer zu ihren Enden hin wieder ansteigen. Darüber folgen sechs weitere Halbmonde, die dem Blech aus Mauer/Url ähnlich jeweils eine kleine Schmuckscheibe einfassen. Bekrönt wird die Standarte von einem Vexilluntuch, das von einem prononciert ausgearbeiteten Querholz herabfällt, über dem sich noch eine rechte Hand erhebt. Wiederum verbietet die Gestaltung der Schmuckscheiben eine Interpretation als *phalerae* und somit eine Deutung der Standarte als römisches Feldzeichen. Auch die ungewöhnliche Gestaltung des untersten Halbmondes, der eher wie ein Hörnerpaar wirkt, wäre an einem *signum* kaum vorstellbar. Wahrscheinlicher ist demnach auch hier eine Interpretation als Kultstandarte, zumal die abgebildeten Schmuckelemente von den bereits besprochenen Vertretern dieser Objektgruppe hinreichend bekannt sind.

Ergänzend zu den Dreiecksblechen ist noch eine im Ashmolean Museum aufbewahrte Gemme zu betrachten, die von Henig¹¹⁷² in die Diskussion eingeführt wurde. Auf dieser ist links Dolichenus auf einem Stier stehend wiedergegeben, während rechts ein Adler abgebildet ist, der von zwei Standarten flankiert wird. Letztere tragen am Schaft mehrere undeutlich wiedergegebene Schmuckelemente und enden in einem Halbmond, über dem sich noch ein Stern befindet. Diese Standarten können keinesfalls als römische Feldzeichen bestimmt werden, da eine derartige Bekrönungsform von diesen, wie bereits Henig schreibt, nicht bekannt ist. Dagegen würden, so stellt er fest, Mondsichel und Stern gut zu dem Himmelsgott Dolichenus und dessen Kultstandarten passen¹¹⁷³.

Nachdem bereits durch eine Einzelanalyse der auf den Dreiecksblechen abgebildeten Standarten nachgewiesen werden konnte, dass es sich bei diesen trotz der grundsätzlichen Ähnlichkeit zu römischen Feldzeichen aufgrund signifikanter Detailunterschiede wohl doch eher um Kultstandarten handeln dürfte, wird dieser Befund durch die genannte Gemmendarstellung weiter gestützt. Daneben macht auch die räumliche

¹¹⁷¹ Anders Kazarow 169ff. Zwar erkennt er die enge Verwandtschaft der hier dargestellten Standarten mit jener, die auf dem oben angesprochenen Relief mit Götterpaar und Kultstandarte aus Dura erscheint, doch interpretiert er beide als römische Feldzeichen.

¹¹⁷² Henig 109ff. Abb. 1b.

¹¹⁷³ Henig 110f.

und kulturelle Nähe Doliches zu Orten, an denen die Existenz von Kultstandarten durch Reliefdarstellungen sicher belegt ist, ein Vorhandensein derselben auch in der Religion des Iuppiter Dolichenus wahrscheinlich¹¹⁷⁴. Das Fehlen entsprechender Zeugnisse aus Doliche ist dabei kaum als Gegenargument zu werten, da in der dem Gott seinen Beinamen gebenden Stadt bislang ohnehin nur äußerst wenige Belege für die Existenz seines Kultes gefunden wurden¹¹⁷⁵. Dementsprechend ist mit Spannung auf die Ergebnisse neuerer Grabungen zu warten, die vielleicht neue Erkenntnisse zum Kult des Iuppiter Dolichenus erbringen werden.

ZUM RELIGIÖSEN STATUS DER FELDZEICHEN¹¹⁷⁶

Spätestens seit v. Domaszewski in seiner Abhandlung zur Religion des römischen Heeres den Satz »Die Signa sind die eigentlichen Kultbilder des Fahnenheiligtums«¹¹⁷⁷ formuliert hat, gilt die gottgleiche Verehrung der römischen Feldzeichen bei vielen Altertumswissenschaftlern als Fakt¹¹⁷⁸. Dabei birgt diese Aussage gleich mehrere inhaltliche Probleme, die nach einer eingehenderen Untersuchung verlangen. So ist für den Raum, den v. Domaszewski als »Fahnenheiligtum« bezeichnet hat, kein feststehender antiker Begriff überliefert¹¹⁷⁹. Zudem ist die gewählte deutsche Bezeichnung höchst suggestiv, beinhaltet sie doch bereits die Forderung nach einem gottgleichen Status der in diesem Raum aufbewahrten *signa* und stellt Letztere in den Mittelpunkt der Lagerreligion. Eine Charakterisierung der Feldzeichen als Kultbilder impliziert ferner nicht nur deren kultische Verehrung, sondern auch die Möglichkeit, Weihungen an diese zu richten. Daneben vermittelt das Fehlen jeglicher chronologischer Angaben innerhalb dieser Aussage das Bild einer sich nicht verändernden religiösen Stellung der *signa* während Republik und Kaiserzeit.

Einer sorgfältigeren Analyse der Zeugnisse zum Fahnenkult halten jedoch weder diese Aussage v. Domaszewskis noch die daraus abzuleitenden Annahmen stand, wie vor allem Ankersdorfer in seiner Untersuchung zur Religion im römischen Heer¹¹⁸⁰ gezeigt hat. Seine Arbeit ist als deutlicher Wendepunkt in der Betrachtungsweise des religiösen Status' der Feldzeichen anzusehen¹¹⁸¹, doch wurde seinen Ergebnissen kaum die ihnen zustehende Beachtung zuteil. Anhand einer sehr detaillierten und erstmals die Chronologie der Zeugnisse berücksichtigenden Analyse der Quellen kommt er zu dem überzeugenden Ergebnis, dass sich die religiöse Stellung der Feldzeichen während der Kaiserzeit verändert hat und insbesondere für die frühe und mittlere Kaiserzeit kein gottgleiches oder auch nur gottähnliches Ansehen der Feldzeichen festgestellt werden kann. Die überzeugende Argumentation Ankersdorfers kann um neue Aspekte und einige Neufunde der letzten Jahre ergänzt werden, weshalb an dieser Stelle nicht nur auf seine Arbeit verwiesen, sondern auch eine Neubetrachtung der relevanten Zeugnisse vorgenommen werden soll.

¹¹⁷⁴ So auch Speidel, Iuppiter Dolichenus 61. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht auch der Hinweis bei Drijvers, Dea Syria 246 auf eine gelegentlich auftretende gemeinsame Verehrung von Atargatis/Dea Syria und Iuppiter Dolichenus.

¹¹⁷⁵ Schütte-Mauschatz – Winter 66.

¹¹⁷⁶ Vgl. allg. Domaszewski, Religion 1 ff.; Helgeland 1473 ff.; Rüpke 172 ff.; Ankersdorfer 28 ff.; Stoll, Fahnenwache 47 ff.; Stoll, Integration 211 ff. bes. 257 ff.

¹¹⁷⁷ Domaszewski, Religion 12.

¹¹⁷⁸ Vgl. beispielsweise Helgeland 1473 ff.; Borromeo 138; Panciera 610 ff.

¹¹⁷⁹ Stoll, Integration 262 f. führt aus, dass es keinen festen *terminus technicus* für das »Fahnenheiligtum« gab. Ankersdorfer 30 verweist auf die literarisch belegten Formulierungen *domus signorum* und *ναός*. Letztere ist bei Iosephus und Herodian belegt, von denen der eine, was römische Religionsterminologie angeht, wenig vertrauenswürdig ist, und der andere erst im 3. Jh. n. Chr. schreibt. Zu dieser Zeit hat sich, wie im Folgenden gezeigt werden soll, die Stellung der Feldzeichen gegenüber der frühen Kaiserzeit deutlich verändert.

¹¹⁸⁰ Ankersdorfer 1 ff.

¹¹⁸¹ Ankersdorfer 28 ff. Ihm weitgehend folgend Rüpke 184 ff.; Stäcker 205 ff. und Stoll, Integration 257 ff.

Als erste Quellengattung sind die inschriftlichen Zeugnisse zu betrachten, da diese als direkte Glaubensbezeugungen ein weitgehend unverfälschtes Bild von den antiken Vorstellungen bezüglich des sakralen Status' der Feldzeichen geben können. Besonders auffällig sind hier zwei Gruppen von Inschriften, die sich aufgrund ihres Formulars und ihres eng begrenzten lokalen Auftretens zusammenschließen: Zum einen handelt es sich hierbei um aus den spanischen Provinzen stammende Weihungen *ob natalem aquilae*, *ob natalem signorum* oder *ob natalem apruncolorum*, die allesamt ins 2. Jh. n. Chr. datiert werden können¹¹⁸². Die Weihungen werden stets von der Formel *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) pro salute [Kaisernamen]* eingeleitet und es handelt sich bei ihnen daher nicht um Zeugnisse einer gottgleichen Verehrung der Feldzeichen¹¹⁸³, die nicht selbst Empfänger der Weihungen sind, sondern um Votive an den obersten Staatsgott zum Wohle des Kaisers infolge des Geburtstages der Feldzeichen. Somit belegen diese Inschriften nur eine besondere Bedeutung des Geburtstages der *signa* für die Angehörigen der jeweiligen Einheit, wobei dieser mit dem Gründungstag der Truppe identisch sein dürfte. Diese Gleichsetzung ist bemerkenswert, lässt sich daraus doch bereits ein Grund erkennen, warum ein Verlust der Feldzeichen eine immense Schande bedeutete. Die Einheit und ihre *signa* besaßen nicht nur einen gemeinsamen Geburtstag – wobei die Übergabe der Standarten an die jeweilige Abteilung mit der eigentlichen Konstituierung derselben gleichzusetzen ist – sondern die Feldzeichen waren auch das Symbol, in dem sich die kollektive Identität der Soldaten als Angehörige einer gemeinsamen Truppe manifestieren konnte¹¹⁸⁴.

Die Vertreter der zweiten Gruppe von Inschriften wurden allesamt in Mainz gefunden. Sie stammen ausnahmslos aus dem frühen 3. Jh. n. Chr. und waren zu Ehren des Legionsadlers (*honori aquilae*) der *legio XXII Primigenia* gesetzt worden¹¹⁸⁵. Nach den überzeugenden Ausführungen Ankersdorfers ist *honori* in beinahe all diesen Inschriften nicht auf die numinose Vorstellung der personifizierten Ehre, also *Honos*, zu beziehen, sondern als äquivalente Formulierung zu *in honorem* aufzufassen¹¹⁸⁶. Einzig der wohl zuletzt entstandene Vertreter dieser Gruppe nennt eindeutig *Honos aquilae* in personifizierter Form¹¹⁸⁷. Dessen ungeachtet sind die Weihungen durchweg nicht an die Feldzeichen gerichtet, sondern an verschiedene Gottheiten, zu denen auch *Honos aquilae* zu rechnen ist. Allein ihre Aufstellung erfolgte zu Ehren der *signa*, weshalb auch keine dieser Inschriften einen gottähnlichen Status der Feldzeichen belegen kann¹¹⁸⁸. Neben den beiden genannten Denkmälergruppen existieren auch einige Weihungen, die direkt an die Feldzeichen adressiert sind, was durch eine Ansprache derselben im Dativ (*aquilae et signis*) geschieht¹¹⁸⁹. Alle diese Weihungen stammen bis auf ein in seiner Bewertung schwieriges Zeugnis (E52)¹¹⁹⁰ erst aus dem späteren 2. und 3. Jh. n. Chr. Es handelt sich zumeist um Gruppenweihungen, die nicht nur an die Feldzeichen, sondern daneben auch an Genien, die kaiserliche Familie, Numina und militärische oder auch andere Gottheiten gerichtet sind¹¹⁹¹. Immerhin drei der Inschriften sind exklusiv an die Feldzeichen adressiert, von denen zwei aus Rom¹¹⁹² stammen (E54. 55) und sich allgemein an die *signa* der Legionen richten sowie eine aus Apamea (E57), die sich speziell an die *aquila* und *signa* der *legio II Parthica* wendet. Anders als die vorher besprochenen Inschriften können diese eine gottähnliche Stellung der Feldzeichen zumindest

¹¹⁸² Gesammelt hier 457f. mit weiterer Lit. Vgl. Ankersdorfer 36 ff.; Stoll, Integration 270 ff. Speziell zu den Weihungen *ob natalem apruncolorum* García y Bellido 29 ff.

¹¹⁸³ So auch Ankersdorfer 36 ff.

¹¹⁸⁴ Zur Relevanz von Symbolen für die Entstehung einer Gruppenidentität vgl. Durkheim 302 ff.

¹¹⁸⁵ Gesammelt hier 458. Vgl. allg. Herz 181 ff.; Ankersdorfer 38 ff.; Stoll, Integration 270 ff.

¹¹⁸⁶ Ankersdorfer 41.

¹¹⁸⁷ Hier 458; CIL XIII 6752; Ankersdorfer 39 Nr. 6; Herz 185.

¹¹⁸⁸ Ankersdorfer 41 f.

¹¹⁸⁹ E52-E63. Vgl. Ankersdorfer 42 f., der E52 und 59 nicht aufgenommen hat und E53-55 sowie E57 noch nicht kannte.

¹¹⁹⁰ Die Auflösung *Marti / Marti aquilae sanctae* ist sehr unsicher.

¹¹⁹¹ Ankersdorfer 43 ging noch davon aus, dass es sich bei allen Weihungen an die Feldzeichen um Gruppenweihungen handeln würde, da er E54, 55 und 57 noch nicht kannte.

¹¹⁹² Die Weihungen stammen aus dem Mithräum der *castra peregrina*. Gesetzt wurden sie von *frumentarii*. Zu diesen und der Bedeutung dieses Militärlagers vgl. Rankov 176 ff.

im 3. Jh. n. Chr. belegen, da sie, um als Adressaten von Weihungen fungieren zu können, einen numinosen Charakter besessen haben müssen.

In der Zusammenschau sprechen die Inschriften somit für eine Veränderung des religiösen Status der *signa*, was vor allem durch das gänzliche Fehlen von an *signa* gerichtete Weihungen im 1. und frühen bis mittleren 2. Jh. nahegelegt wird. Dabei ist auch die ausgedehnte geographische Verteilung der im 3. Jh. entstandenen Weihungen an Feldzeichen zu bedenken, denn diese beschränken sich nicht auf ein eng begrenztes Gebiet, sondern sind quasi reichsweit anzutreffen¹¹⁹³. Dadurch lassen sich Überlegungen sowohl bezüglich einer nur partiell erfolgten Überhöhung der *signa* als auch hinsichtlich eines speziellen Brauchs nur einer einzelnen Einheit ausschließen.

Gesondert zu betrachten ist eine in Novae gefundene Statuenbasis (E53), auf der aller Wahrscheinlichkeit nach eine Figur der Lupa Romana aufgestellt war¹¹⁹⁴, die als Wappentier der dort stationierten *legio Italica* überliefert ist. Die zugehörige Inschrift ist als Weihung an die Angehörigen des severischen Kaiserhauses sowie die *aquila* der genannten Legion formuliert und bezeichnet das aufgestellte Bild als *Signum originis*. Das Ensemble bildet somit insgesamt ein sehr aufschlussreiches Zeugnis sowohl für die Verehrung des Legionsadlers als auch für das Ansehen, das die Wappentiere bei den Truppenangehörigen genossen haben.

Nach der Betrachtung der Weihinschriften gilt es nun, die literarischen Quellen miteinzubeziehen. Livius belegt für die republikanische Zeit eine Verwahrung der Feldzeichen im *aerarium*, das sich unter dem Saturntempel befand¹¹⁹⁵. Er benennt dabei jedoch stets das *aerarium*, den Staatsschatz also, als Ort der Unterbringung und nicht den Saturntempel, den er in diesem Zusammenhang gar nicht erwähnt¹¹⁹⁶. Folglich wurden die Feldzeichen zwischen den Kriegszügen weniger in einem Tempel aufgestellt als vielmehr unter einem solchen eingelagert, was zumindest für die Zeit der Republik eher gegen eine gottähnliche Verehrung der Standarten spricht. Dennoch waren die Feldzeichen, obgleich sie primär als Mittel zur taktischen Zeichengabe dienten, keine reinen Gebrauchsgegenstände. Dies belegen antike Schriftquellen, in denen die Feldzeichen zwar nicht als Götter bezeichnet werden, ihnen aber doch eine Art von Heiligkeit attestiert wird: Plinius d. Ä. berichtet, dass die Feldzeichen an bestimmten Festtagen gesalbt wurden¹¹⁹⁷. Der vorherige Einschub *pulverulenta illa et cuspidibus horrida* lässt indessen eher an eine Reinigungs- und Konservierungsmaßnahme als an eine kultische Salbung denken¹¹⁹⁸, wie sie von Götterbildern her bekannt ist, wobei auch bei Letzteren die Materialpflege eine gewisse Rolle spielte.

Tacitus erwähnt im Rahmen eines Aufstandes in einem Militärlager die Flucht des von Aufrührern bedrängten Antonius Primus, der sich zuletzt an die Feldzeichen und die Kriegsgötter (*ad signa et bellorum deos*) wendet, um dort Schutz zu finden¹¹⁹⁹. Bemerkenswert ist die Trennung dieser beiden Kategorien; sie impliziert, dass die Feldzeichen nicht zu den *dei bellorum* gezählt wurden. An anderer Stelle schildert Tacitus einen weiteren Aufstand in einem Militärlager, der diesmal Munatius Plancus zu einer Flucht zu Feldzeichen sowie Legionsadler zwingt und durch deren Heiligkeit (*religione sese*) er sich vor Übergriffen zu schützen hofft¹²⁰⁰. Diese Schilderung und insbesondere der Ausdruck *religio* belegen dabei eine höherwertige Stellung der Feldzeichen als sie für reine Gebrauchsgegenstände zu erwarten wäre. Direkt im Anschluss schreibt Tacitus allerdings, dass Munatius Plancus mit seinem Blut die Altäre der Götter beschmutzt hätte,

¹¹⁹³ Die Belege stammen aus Niedermösien, Pannonien, Britannien, Rom und Syrien.

¹¹⁹⁴ Kolendo in ILNovae 58 und ihm folgend Stoll, Integration 275.

¹¹⁹⁵ Liv. III 69, 6-8. IV 22. VI 23, 3-4.

¹¹⁹⁶ Stäcker 205 schreibt, die Feldzeichen seien »im Aerarium, dem Tempel des Saturn« aufbewahrt worden, was zwar prinzipiell richtig ist, in dieser Formulierung aber eine irrige Asso-

ziation weckt, da die Feldzeichen eben nicht primär im Tempel, sondern im Staatsschatz aufbewahrt wurden.

¹¹⁹⁷ Plin. nat. XIII 4, 23.

¹¹⁹⁸ Kruse 57 A. 3; Stoll, Integration 260f. Anm. 208. Ankersdorfer 31 vermutet eher eine kultische Salbung.

¹¹⁹⁹ Tac. hist. III 10, 4.

¹²⁰⁰ Tac. ann. I 36.

wenn nicht der Adlerträger das Schlimmste verhindert hätte. Auffälligerweise charakterisiert Tacitus eine solche Gewalttat also nicht als Frevel gegen die Feldzeichen oder eine Verletzung ihrer Heiligkeit, sondern verweist dezidiert auf die Altäre der Götter, von denen mehrere in den *principia* und bei den *signa* gestanden haben¹²⁰¹. Dass zudem der *aquilifer* das Äußerste verhindern musste, scheint auf eine nicht allzu große Schutzwirkung durch die Feldzeichen hinzuweisen.

Die bis jetzt genannten Quellen belegen nur eine recht schwer zu spezifizierende Heiligkeit der Feldzeichen. Ein anderes Bild scheinen dagegen diejenigen Zeugnisse zu offenbaren, die von der Verehrung römischer Feldzeichen durch Nicht Römer berichten: So schreibt Sueton in der Vita des Vitellius, dessen Vater L. Vitellius habe in seiner Funktion als syrischer Statthalter den König der Perser, Artabanus, zur Verehrung der Legionsfeldzeichen gebracht (... *ad veneranda legionum signa pellexit*)¹²⁰². Bestätigt wird diese Nachricht vom selben Autor in der Vita des Caligula, in der es heißt, Artabanus habe die Legionsadler und römischen Feldzeichen sowie die Bildnisse der Kaiser angebetet (... *aquilas et signa Romana Caesarumque imagines adoravit.*)¹²⁰³, was dort jedoch eher als freiwillige Freundschaftsgeste des Partherkönigs denn als erzwungene Unterwerfung beschrieben wird. Etwas anders fällt die Schilderung dieses Ereignisses in der Überlieferung des Cassius Dio aus. Er schreibt, L. Vitellius habe Artabanus dazu gezwungen, vor den Bildern des Augustus und des Caius zu opfern (θῦσα) ¹²⁰⁴. Damit fehlt bei Dio nicht nur ein Hinweis auf eine Anbetung der Feldzeichen, sondern auch überhaupt auf deren Anwesenheit.

Vergleicht man nun diese Quellen miteinander und berücksichtigt dabei die Intention der Autoren an den jeweiligen Stellen sowie die Überlieferungen zu ähnlichen Ereignissen, so dürfte das reale Geschehen am ehesten als ein Opfer des Artabanus zum Wohle des Kaisers zu rekonstruieren sein, bei dem römische Truppen samt ihrer Feldzeichen anwesend waren. Im Zuge dieses Ereignisses könnte durchaus eine *imago* der Truppen den Kaiser repräsentiert und symbolisch vertreten haben¹²⁰⁵. In diesem Zusammenhang ist ein Bericht des Tacitus von Interesse, der die Inthronisation des Tiridates durch Nero schildert¹²⁰⁶. Letzterer ist bei diesem Akt allerdings nicht persönlich anwesend, sondern wird durch ein auf einer *sella curulis* platziertes Bildnis vertreten. Rings um das Tribunal sind römische Truppen aufgestellt, die selbstverständlich ihre Feldzeichen mit sich führen, deren Glanz und Funkeln Tacitus ausdrücklich hervorhebt. Tiridates empfängt nun vor »Nero« kniend das Diadem, wobei Tacitus kein Opfer vor den Feldzeichen erwähnt. Bestätigt wird dieser Negativbefund durch eine sich im Text kurz davor befindende Passage¹²⁰⁷, in der es heißt, Tiridates begeben sich nun zu den Feldzeichen und Bildnissen des Kaisers, um im Beisein der Legionen die Königswürde zu empfangen. Auch hier wird kein Opfer vor den Feldzeichen genannt, wohl aber wird die Anwesenheit der Legionen und ihrer Feldzeichen bei der Inthronisation betont. Einen Beleg für ein tatsächlich erfolgtes Opfer eines ausländischen Herrschers vor römischen Feldzeichen scheint dagegen die Inschrift auf einem Grabmal bei Tivoli zu geben, in der sich der ehemalige Statthalter von Moesien Ti. Plautius rühmt, er habe bislang unbekannte und feindliche Könige dazu gebracht, römische Feldzeichen anzubeten¹²⁰⁸.

Betrachtet man die genannten Zeugnisse nun im Überblick und berücksichtigt dabei vor allem den Bericht des Tacitus zur Erhebung des Tiridates, so wird ersichtlich, dass ein Opfer vor den Feldzeichen keineswegs zum Standardprogramm einer Inthronisation oder Unterwerfung ausländischer Herrscher gehörte. Wie an den unterschiedlichen Überlieferungen zu den Vorgängen um Artabanus und L. Vitellius zu erkennen ist, lässt sich der Wahrheitsgehalt eines solchen Berichtes allerdings nicht ohne Weiteres feststellen, zumal sich die Schilderung eines derartigen Ereignisses recht gut dazu eignet, eine hegemoniale Position in literarischer

¹²⁰¹ Vgl. Sarnowski, Statuenausstattung 97 ff. bes. 102 ff.; Stoll, Skulpturenausstattung 179 ff.

¹²⁰² Suet. Vit. II 4.

¹²⁰³ Suet. Cal. XIV 3.

¹²⁰⁴ Cass. Dio. LIX 27, 2-4.

¹²⁰⁵ Zur Stellvertreterfunktion von Bildnissen vgl. 27 f.

¹²⁰⁶ Tac. ann. XV 29.

¹²⁰⁷ Tac. ann. XV 24.

¹²⁰⁸ CIL XIV 3608; ILS 986; Stein 29 ff.

Form zum Ausdruck zu bringen. Dessen ungeachtet dürfte es auch real zu solchen Opferhandlungen seitens nicht-römischer Potentaten gekommen sein, die jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach dem Kaiser sowie dessen Wohlergehen gegolten haben dürften und zudem keine eindeutigen Schlüsse über die religiöse Stellung der Feldzeichen bei den Römern selbst erlauben, da es sich hierbei primär um Unterwerfungsakte und nicht um religiöse Vorgänge handelt¹²⁰⁹.

Separat zu betrachten sind die von nicht-römischen Autoren verfassten Nachrichten zu den Feldzeichen. So notiert der kurz vor der Zeitenwende schreibende Autor Dionysios von Halikarnass, dass die Feldzeichen bei den Römern während der Kriegszüge sehr hoch geschätzt und als genauso heilig wie Bilder von Göttern gelten würden (ὡσπερ ἰδρύματα θεῶν ἱερά νομίζεται)¹²¹⁰. Dieser Vergleich belegt jedoch keine Verehrung der Feldzeichen als Götter bzw. ihre Gleichsetzung mit Götterbildern, sondern nur eine Einschätzung der *signa* als heilig, wodurch sie in diesem Punkt mit Götterbildern vergleichbar werden. Flavius Iosephus dagegen schildert tatsächlich die direkte Anbetung der Feldzeichen durch römische Soldaten. Im Rahmen seiner Beschreibung der Einnahme Jerusalems durch die Truppen des Titus erwähnt er das Einrücken der Römer in den Tempelhof, wobei das Heiligtum bereits gebrannt habe. Die römischen Soldaten sollen laut Iosephus ihre Feldzeichen im Tempelhof aufgestellt und ihnen geopfert haben (ἔθυσαν)¹²¹¹; zudem hätten sie im Zuge dieser Opferhandlung Titus mit lauten Rufen zum Imperator akklamiert. Diese Schilderung wurde mehrfach als Beleg für eine gottgleiche Verehrung der Feldzeichen durch die römischen Truppen bereits im 1. Jh. n. Chr. herangezogen¹²¹², doch ist bei einem solchen Vorgehen aus mehreren Gründen Vorsicht geboten. Zunächst war Iosephus kein gebürtiger Römer und darüber hinaus Anhänger einer monotheistischen Religion, weshalb ihm möglicherweise ein tiefergehendes Verständnis der diffizilen römischen Göttervorstellungen, so z.B. der Unterschiede von *dei*, *divi*, *numina* und *genii*, gefehlt haben könnte¹²¹³. Zudem dürfte er aufgrund seines jüdischen Hintergrundes für jede Form der Idolatrie sensibilisiert gewesen sein¹²¹⁴. Wenn Iosephus also von einem Opfer der Soldaten an die Feldzeichen berichtet, so könnte es sich ebenso gut auch um ein Opfer zum Wohle des Kaisers im Beisein der Feldzeichen gehandelt haben. Im Rahmen einer imperatorischen Akklamation, bei welcher der Kaiser durch die *imagines* unter den Feldzeichen symbolisch präsent war, wäre diese Situation nicht ungewöhnlich. Der Zeugniswert dieser Passage und des Autors selbst ist somit eher kritisch zu bewerten, insbesondere wenn weitere Belege für eine Verehrung der Feldzeichen zu dieser Zeit fehlen¹²¹⁵. Hinzuweisen ist noch auf eine zweite Textstelle bei Iosephus, in der er die Feldzeichen zusammenfassend als τὰ ἱερά bezeichnet¹²¹⁶. Dieser Ausdruck spricht allerdings wiederum nicht für eine gottgleiche Stellung der Standarten, sondern einzig für ihre besondere Stellung im Sinne einer Heiligkeit, wie sie bereits Dionysios erwähnt hat.

Der religiöse Hintergrund darf auch bei der Interpretation einer Passage aus den Qumran-Texten nicht übersehen werden, die Stoll¹²¹⁷ in die Diskussion eingebracht hat. Dort ist im Rahmen einer zeitgenössischen, also zwischen 75 und 50 v. Chr. entstandenen Interpretation des alttestamentarischen Propheten Habakuk Folgendes zu lesen: »Und wenn es heißt: Darum opfert er seinem Fangnetz und verbrennt Räucherwerk seinem Netz, ist seine Deutung, daß sie ihren Feldzeichen Opfer schlachten, und ihre Kriegsgeräte, die sind (Gegenstand) ihre(r) Ehrfurcht.«¹²¹⁸ Auch hier muss dem Autor eine monotheistische und sehr bilder- und götzenfeindliche Ideologie unterstellt werden, weshalb diese Quelle zwar viel über die Außenwirkung der

¹²⁰⁹ Ankersdorfer 31.

¹²¹⁰ Dion. Hal. VI 45, 2.

¹²¹¹ Jos. bel. Iud. VI 316.

¹²¹² So z.B. Domaszewski, Religion 12.

¹²¹³ Vgl. Stoll, Integration 263. 291f., der im religiösen Hintergrund des Iosephus einen möglichen Grund für ein Missverstehen der religiösen Praktiken des römischen Heeres erkennt.

¹²¹⁴ Rüpke 186.

¹²¹⁵ Ebenda; Stoll, Integration 263. 291f.

¹²¹⁶ Jos. bel. Iud. III 123 f.

¹²¹⁷ Stoll, Integration 281 ff.

¹²¹⁸ Nach J. Maier, Die Qumran-Essener: die Texte vom Toten Meer I (1995) 157 ff.

römischen »Fahnenreligion« aussagen kann, für die römische Sichtweise jedoch nur sehr beschränkt aussagekräftig ist¹²¹⁹.

Aufschlussreicher ist eine Passage bei Herodian, dessen Werk im frühen 3. Jh. n. Chr. entstanden ist – einer Zeit also, für die durch die Inschriften bereits Weihungen an die Feldzeichen belegt sind. Herodian berichtet, dass die Feldzeichen (σημεῖα) und Kultbilder (ἄγάλματα) im Heiligtum (νεός) der Prätorianer eine Proskynese (προσκυνεῖται) verlangen würden¹²²⁰. Wie Stoll betont hat, handelt es sich hier um eine gemeinsame Aufstellung von Kultbildern und Feldzeichen, um Synnaoi Theoi also, weshalb die Proskynese beiden gleichermaßen gelten dürfte¹²²¹. Gleichwohl nennt Herodian die Kultbilder und Feldzeichen getrennt voneinander, weshalb sie kaum als wesensidentisch anzusehen sind. Trotzdem spricht die Erwähnung der Proskynese, die auch vor den *signa* erfolgt, deutlich für eine gestiegene religiöse Bedeutung der Feldzeichen, wie sie bereits aus den Inschriften abzulesen ist.

Der spätantike Autor Vegetius berichtet, die Feldzeichen bekämen bei der Errichtung eines Lagers zuerst ihren Platz zugewiesen, *quia nihil est venerabilius eorum maiestate militibus*¹²²². Zwar kann diese Passage eine besondere Bedeutung der Feldzeichen und die Wertschätzung, welche die Soldaten ihnen entgegenbrachten, belegen, kaum jedoch deren gottgleiche Verehrung. Freilich dürfte diese Formulierung vermutlich nicht von Vegetius selbst stammen, sondern aus einer früheren, möglicherweise im 2. Jh. n. Chr. entstandenen Quelle übernommen worden sein¹²²³.

Die letzte Gruppe der hier zu nennenden literarischen Quellen umfasst die Schriften der christlichen Apologeten, denen ähnlich wie Iosephus eine wenig differenzierte Haltung gegenüber jeder Form heidnischen Kultes zu unterstellen ist. Tertullian berichtet an zwei Stellen von einer Anbetung der Feldzeichen, wobei die Wortwahl kaum Zweifel an seiner Sichtweise lässt. Zum einen heißt es *itaque in Victoriis et cruce<s> colit castrens religio, si signa adorant, signa deierant, signa ipsi ovi praeferunt,...*¹²²⁴, zum anderen *Religio Romanorum tota castrens signa veneratur, signa iurat, signa omnibus deis praeponit. Omnes illi imaginum suggestus in signis monilia crucum sunt; siphara illa vexillorum et cantabrorum stolae crucum sunt.*¹²²⁵ Beide Quellen beschreiben also einerseits, dass die Römer ihre Feldzeichen verehren, anbeten und über Iupiter bzw. alle Götter stellen würden, betonen andererseits aber auch ihre vermeintliche Charakterisierung als geschmückte Kreuze. An der zweiten Aussage ist deutlich zu erkennen, dass Tertullian hier keine Abhandlung über den römischen Fahnenkult verfassen, sondern den Aufbau der Feldzeichen aus einem kreuzförmigen Gerüst hervorheben möchte, um so nachzuweisen, dass die Soldaten ohnehin schon Kreuze anbeteten¹²²⁶. Es handelt sich bei den genannten Texten also in erster Linie um christliche Polemik und nicht um eine fundierte Beschreibung des religiösen Status' der Feldzeichen¹²²⁷. Überdies setzt selbst Tertullian die Feldzeichen nicht mit Göttern gleich; durch seine Schilderung einer Bevorzugung der *signa* vor allen Göttern (*signa omnibus deis praeponit*) bringt er vielmehr einen deutlichen Unterschied zum Ausdruck¹²²⁸. Entsprechend können die genannten Passagen kaum als Belege für eine die gesamte Kaiserzeit andauernde, gottgleiche Verehrung der Feldzeichen durch die römischen Soldaten herangezogen werden¹²²⁹.

¹²¹⁹ Stoll, Integration 281 ff.

¹²²⁰ Herodian IV 4, 5.

¹²²¹ Stoll, Integration 262.

¹²²² Veg. mil. III 8.

¹²²³ Nach Schenk 39 ff. bes. 44 f. hat Vegetius hier eine nicht erhaltene Schrift des Frontin als Quelle benutzt, was kaum zu beweisen ist, obgleich das dritte Buch größtenteils auf Frontin zurückgeht.

¹²²⁴ Tert. nat. I 12.

¹²²⁵ Tert. apol. XVI 8.

¹²²⁶ Diese Argumentation gibt auch Min. Fel. XXIX 6-7 wieder. Ähnlich auch Lact. inst. I 11, 19.

¹²²⁷ So auch Rüpke 186; Stäcker 209. Dazu auch Stoll, Integration 258 f.

¹²²⁸ Ankersdorfer 32.

¹²²⁹ Anders Webster, Imperial Army 135; Schneider, Studien 138 ff.; Helgeland 1476 ff.; Borromeo 105. 149; Panciera, Signis legionum 610 ff.; Riccardi 93.

Die besprochenen literarischen Quellen können das anhand der epigraphischen Zeugnisse gewonnene Bild bestätigen und weiter präzisieren. Für die Republik und die frühe bis mittlere Kaiserzeit lässt sich ein wohl am treffendsten mit »Heiligkeit« zu umschreibendes Ansehen der Feldzeichen annehmen, nicht jedoch ihre Annäherung an Gottheiten. Erst mit Herodian liegt für das 3. Jh. ein Zeugnis vor, das eine den Göttern ähnliche Stellung der Feldzeichen zu bezeugen scheint. Somit indizieren auch die Schriftzeugnisse einen Wandel im religiösen Ansehen der Feldzeichen im Laufe der zweiten Hälfte des 2. Jhs., dessen Gründe im Folgenden noch betrachtet werden sollen. Zunächst gilt es indes, den religiösen Status der *signa* in der Republik und frühen bis mittleren Kaiserzeit klarer zu umschreiben. Einen ersten Eindruck können hier die Quellen zu Omina und Vorzeichen in Verbindung mit Feldzeichen vermitteln¹²³⁰: Appian berichtet von lebendigen Adlern, die sich auf *aquilae* niedergelassen hätten, wobei die einen dies im Sinne des Schutzes als positives, die anderen im Sinne einer Beschädigung als negatives Omen gewertet hätten¹²³¹. Von Cassius Dio ist zu erfahren, dass sich im Vorfeld der Katastrophe von Carrhae einer der Legionsadler kaum aus dem Boden ziehen ließ und eines der großen *vexilla* von einer Brücke geweht wurde¹²³². Diesbezüglich verdient eine Anmerkung im Äneiskommentar des Servius Beachtung, der den Grad der Schwierigkeit beim Herausziehen der Feldzeichen vor einer Schlacht als prinzipielles Vorzeichen benennt, weshalb die *signa* vor dem Kampf auch stets in den Boden gerammt sein müssten¹²³³. Entsprechend ist auch die bei Sueton überlieferte Episode zu verstehen, der von den *aquilae* abtrünniger Legionen unter Claudius berichtet, die sich beim Abmarsch nicht hätten bewegen oder schmücken lassen, weshalb die Truppen reumütig geworden seien und sich wieder dem Kaiser zugewandt hätten¹²³⁴. In ähnlicher Weise erwähnt Val. Maximus Legionsadler, die kaum aus dem Boden hätten herausgezogen werden können¹²³⁵. Vergleichbar sind eine Passage bei Cassius Dio, der ein negatives Vorzeichen schildert, das sich durch ein Feldzeichen bedeckende Spinnen äußerte¹²³⁶, und bei Val. Maximus, der von *signa* berichtet, die von Bienen überzogen wurden¹²³⁷. Plutarch erwähnt in seiner Vita des Sulla gleich mehrere negative Omina, unter denen auch die Selbstentzündung der Schäfte von Feldzeichen sowie deren kaum zu bewerkstellende Löschung zu finden sind¹²³⁸. Ähnlich zu bewerten ist ein Bericht des Tacitus, der Blitzeinschläge und daraus resultierende Brände von Feldzeichen und Zelten beschreibt¹²³⁹.

Nach den Quellen können Vorzeichen also nicht nur am Legionsadler, sondern auch an allen anderen Feldzeichen sichtbar werden. Allerdings offenbaren die unterschiedlichen Beschreibungen deutliche Divergenzen in der Art der Omina, je nachdem an welchem Feldzeichentyp sie sich zu erkennen geben: Während *signa*, also Stangenfeldzeichen, in den Quellen nur als eine Art Medium fungieren – von Bienen überzogen oder von Blitzen getroffen – und somit selbst passiv bleiben, wird die Rolle des Legionsadlers anders beschrieben. So notiert Cassius Dio, einer der Adler des Crassus sei nicht bereit gewesen, mit ihm den Euphrat zu überschreiten (οὐκ ἠθέλησε ... συνδιαβῆναι) und ihm schließlich nur unwillig gefolgt (ἄκων ἐπηκολούθησε)¹²⁴⁰. Val. Maximus berichtet von einem Adler, der sich, nachdem er nur mit Mühe aus dem Boden gezogen werden konnte, selbst umwendete (*ferebatur partem se ipsa convertit*)¹²⁴¹. In beiden Fällen kommt dem Adler eine aktive Rolle bei der Omenverkündung zu: er »handelt« und bringt dadurch ein Vorzeichen zum Ausdruck. Diese deutlich differenzierte Funktionsweise der Feldzeichentypen bei der

¹²³⁰ Allg. zu den Omina in Verbindung mit Feldzeichen Stäcker 211f.; Konrad 169ff.

¹²³¹ App. civ. IV 12, 101. Vgl. Engels 690ff.

¹²³² Cass. Dio XL 18, 2-3. Vgl. Engels 647f.

¹²³³ Serv. metr. Hor. XI 19. Vgl. Konrad 169ff.

¹²³⁴ Suet. Claud. XIII 2.

¹²³⁵ Val. Max. I 6, 11. Vgl. Engels 647f.

¹²³⁶ Cass. Dio XLI 14, 1. Vgl. Engels 655.

¹²³⁷ Val. Max. I 6, 12. Vgl. Engels 657f.

¹²³⁸ Plut. Sull. VII 2. Vgl. Engels 589.

¹²³⁹ Tac. ann. XII 64. Bedenkt man allerdings die Höhe der Feldzeichen und ihre metallenen Spitzen, so kann die Tatsache eines Blitzeinschlages eigentlich kaum verwundern.

¹²⁴⁰ Cass. Dio XL 18, 2-3.

¹²⁴¹ Val. Max. I 6, 11.

Vorzeichengabe könnte auch auf eine ungleiche religiöse Stellung der einzelnen Feldzeichentypen hinweisen.

In diesem Zusammenhang ist die häufig separate Aufführung der *aquilae* und *signa* sowohl in literarischen Quellen als auch in den Weihungen¹²⁴² hervorzuheben. Die oben genannten Mainzer Inschriften wurden sogar nur *honoris aquilae* gesetzt, die *signa* werden überhaupt nicht erwähnt. *Vexilla* fehlen in Weihungen dieser Art vollständig, wobei natürlich eine gedankliche Subsumierung derselben unter die *signa* vorstellbar ist. Trotzdem indiziert die hier skizzierte Differenzierung der Inschriftenformulare nach Feldzeichentypen auch eine Unterscheidung ihrer religiösen Stellung¹²⁴³. Demzufolge scheint eine getrennte Betrachtung zumindest der Legionsadler und der Stangenfeldzeichen hinsichtlich der Entwicklung ihres religiösen Status angebracht zu sein.

Die *aquila* könnte bereits recht früh, wenn nicht sogar von Anfang an, eine »Heiligkeit« innegehabt haben, die den anderen Feldzeichen vermutlich zunächst fehlte. Die Annahme einer solchen Differenzierung begründet sich aus den unterschiedlichen Funktionen der Feldzeichen. Der Legionsadler erfüllte schon bei seiner Einführung keine taktische Aufgabe, sondern fungierte einzig als Identifikationsobjekt der Soldaten, als Symbol für den obersten Staatsgott¹²⁴⁴ und damit auch für die *res publica* insgesamt¹²⁴⁵. Er besaß somit von Beginn an einen symbolischen Charakter, der eine religiöse Überhöhung ermöglichen konnte. Dagegen waren die *signa* und *vexilla* zunächst reine Gebrauchsgegenstände¹²⁴⁶, die als Hilfsmittel zur Orientierung auf dem Schlachtfeld dienten. Sie mussten daher zunächst eine symbolische Aufladung erfahren, insbesondere durch ihre Anerkennung als Bezugspunkte der kollektiven Identität der Soldaten¹²⁴⁷, bevor ihnen eine religiöse Überhöhung zuteilwerden konnte¹²⁴⁸. Gerade der Zwischenschritt der Symbolwerdung ist dabei entscheidend, da reine Gebrauchsgegenstände, wie Rüpke nachgewiesen hat, nach römischem Sakralrecht niemals hätten konsekriert oder auch nur Göttern angeglichen werden können¹²⁴⁹, wohingegen pseudoreligiöse Überhöhungen von anerkannten Symbolen durchaus möglich waren¹²⁵⁰.

Angesichts dieser Überlegungen stellt sich vordringlich die Frage nach dem Zeitpunkt, an dem die Stangenfeldzeichen zu Bezugspunkten von Gruppenidentitäten wurden. Prinzipiell ist eine solche Symbolwerdung bereits ab jenem Moment denkbar, in dem mehrere Soldaten unter einem Feldzeichen zusammengefasst werden, doch dürfte zu Zeiten des Milizheeres eine solche Gruppenidentität aufgrund des nur vorübergehenden Charakters des Zusammenseins – nach dem Feldzug wurde das Heer wieder aufgelöst – kaum sonderlich gefestigt gewesen sein. Als allerdings im 1. Jh. v. Chr. aus dem Milizheer *de facto* ein stehendes Heer wurde und die Einheiten einen längerfristigen Bestand hatten, entstanden jene Voraussetzungen, die zur Ausbildung einer gefestigten kollektiven Identität notwendig sind. Dementsprechend dürfte die ideelle Aufladung und Symbolwerdung der Stangenfeldzeichen am ehesten während des 1. Jhs. v. Chr. erfolgt und insbesondere mit der längerfristigen Aufstellung der Truppen sowie einer verlängerten Dienstzeit der einzelnen Soldaten zu begründen sein. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf die wohl in der zweiten Hälfte des 1. Jhs. v. Chr. aufkommenden Wappentiere, deren Erscheinen ebenfalls

¹²⁴² E56 und 57 nennen *aquila* und *signa* als Empfänger, während 59 und 63 nur die *aquila* erwähnen. E54 und 55 nennen allgemein die *signa legionum*.

¹²⁴³ Angedeutet findet sich eine solche Trennung schon bei Rüpke 184 ff.

¹²⁴⁴ Den Charakter des Adlers als Symbol des Jupiter Optimus Maximus betonen Domaszewski, Religion 12 und Helgeland 1473.

¹²⁴⁵ Zur Bedeutung eines Objektes als Symbol einer Gemeinschaft sowie der Rolle solcher konkreter Symbole als Stellvertreter für abstrakte Vorstellungen vgl. Durkheim 302 ff. 314 ff.

¹²⁴⁶ Zum Charakter dieser Feldzeichen als Gebrauchsgegenstände vgl. Rüpke 184 f. 187.

¹²⁴⁷ Rüpke 188 schreibt, dass sich die Truppe mithilfe des Feldzeichens »thematisieren« könne und auf diese Weise die »Gruppenkohärenz« gestärkt werde. Ebenso sprechen sich auch Ankersdorfer 44; Stäcker 169 f. und Stoll, Integration 258 f. für eine Funktion der Feldzeichen als Identitätssymbole aus. Allg. zur Bedeutung von Symbolen bei der Ausbildung von Gruppenidentitäten vgl. Durkheim 315 f. 323.

¹²⁴⁸ Pseudoreligiöse Überhöhungen von Symbolen sind durchaus üblich: Durkheim 294 f.

¹²⁴⁹ Rüpke 187.

¹²⁵⁰ Durkheim 294 f.

als Ausdruck einer gefestigten Gruppenidentität der Soldaten zu werten ist¹²⁵¹. In ähnlicher Weise kann auch die Anbringung von Auszeichnungen an Stangenfeldzeichen als Indiz für die Existenz einer kollektiven Identität angesehen werden, da durch die Präsentation der errungenen Ehrungen die Verdienste der Abteilung, d. h. eines Kollektivs von Soldaten, zur Schau gestellt werden sollten.

Die für die Stangenfeldzeichen aufgezeigte qualitative Veränderung ihres religiösen Status scheint dabei bemerkenswerterweise die *vexilla* nicht in gleicher Weise betroffen zu haben, da diese niemals als Adressaten von Weihungen erscheinen. Eine mögliche Erklärung könnte im ursprünglich temporären Charakter dieses Feldzeichens zu finden sein. Ein *vexillum* wurde in republikanischer Zeit nur für kurzfristig ausgehobene Einheiten und die Legionsreiterei verwendet, deren Angehörige jedoch in Zenturien eingeteilt waren und nur im Bedarfsfall temporär zu Turmen zusammengefasst wurden. Dementsprechend konnte sich hier wie in allen temporären Verbänden kaum eine engere Beziehung zwischen *vexillum* und Soldaten entwickeln¹²⁵². Erst mit Beginn der Kaiserzeit und nur bei denjenigen Truppen, die das *vexillum* als dauerhafte Fahne führten, hätte sich dies ändern können. Aus unbekanntem Gründen scheint es indessen nicht zu einer religiösen Überhöhung dieser *vexilla* gekommen zu sein, obgleich sich einige wenige Belege finden lassen, die zumindest ihre Anerkennung als Gruppensymbole nahelegen. So erscheinen *vexilla* von Auxiliartuppen auf einem Werkstein (Re 21 Taf. 122) und einem Wandfresko aus Dura Europos (Ma 3 Taf. 137) jeweils in ähnlich hervorgehobener Position, wie sie sonst Stangenfeldzeichen und Legionsadler einnehmen.

Anders als die *vexilla* dürften also die *aquillae* und *signa* ungefähr seit der späten Republik in annähernd ähnlicher Weise als heilig gegolten haben, wenngleich die Gründe für ein solches Ansehen und die Entstehung desselben bei diesen beiden Standartentypen keineswegs identisch sind. Gleichwohl bleiben die Feldzeichen weiterhin zugleich Gebrauchsgegenstände, wenn sie auch einen besonderen Status innehaben, der am ehesten als Heiligkeit zu umschreiben ist. Dieser stellt sie jedoch weder vor noch neben die Götter. Als ein weiteres Indiz gegen eine gottgleiche Verehrung der Feldzeichen in der Republik und der frühen bis mittleren Kaiserzeit ist das weitgehende Fehlen von Belegen für regelmäßige Kulthandlungen anzuführen. Einzig auf die bereits erwähnten jährlichen Geburtstagsfeiern zum Jubiläum der Feldzeichenübergabe¹²⁵³ und der damit verbundenen Konsolidierung der Einheit kann hier verwiesen werden. Als weiteres regelmäßiges Fest zu Ehren der Feldzeichen wurden ferner die im *feriale duranum*¹²⁵⁴ überlieferten *rosaliae signorum* gedeutet. Dieser Interpretation widerspricht hingegen überzeugend Hoey, indem er dieses Fest mit den auch zivil stattfindenden *rosaliae* in Verbindung bringt¹²⁵⁵. Demnach handelt es sich bei diesen Feierlichkeiten primär nicht um Kulthandlungen zu Ehren der Feldzeichen, sondern um die Übertragung eines zivilen Festes in den militärischen Bereich unter Einbeziehung der Feldzeichen¹²⁵⁶. Im Zuge der Feiern sei es in Anklang an das zivile Rosenfest zu einer Schmückung der Feldzeichen mit Blumen gekommen, vermutet Hoey weiter. Da somit keine Belege für regelmäßige Kulthandlungen an den bzw. für die Feldzeichen existieren, ist wohl eher von »gelegentlichen Ritualen«¹²⁵⁷ wie der von Plinius überlieferten Reinigung und Salbung auszugehen.

¹²⁵¹ So auch Stäcker 175.

¹²⁵² Rüpke 188ff. weist auf die besondere Beweiskraft der Genienbildungen in Bezug auf die Frage nach kollektiven Identitäten hin. Bemerkenswert ist daher das Fehlen von Belegen für einen *genius vexillationis*, was deutlich gegen die Ausbildung einer Gruppenidentität in Vexillationen spricht und damit auch eine Symbolwerdung der *vexilla* innerhalb dieser Gruppen verbietet. Dagegen finden sich jedoch zahlreiche Nennungen des *genius centuriae* sowie einige des *genius cohortium* und *legionum*.

¹²⁵³ Von einer regelmäßigen Feier zum Geburtstag der Fahnen gehen auch Ankersdorfer 34ff.; Stäcker 207f.; Stoll, Integration 261 aus.

¹²⁵⁴ Zu diesem vgl. Helgeland 1481ff.; Rüpke 176ff.; Stoll, Integration 160ff., jeweils mit Lit.

¹²⁵⁵ Hoey 15ff. Ihm folgen weitgehend Rüpke 187 und Stoll, Integration 161.

¹²⁵⁶ Zu den insgesamt recht zahlreichen zivilen Feste innerhalb des *feriale duranum* vgl. Helgeland 1486ff.

¹²⁵⁷ Rüpke 176.

Im Hinblick auf den religiösen Status der *signa* sind auch die Ereignisse rund um ihren Verlust oder die Wiedergewinnung aufschlussreich. In der antiken Literatur finden sich zahlreiche Textstellen, die von der Schande berichten, die ein Verlust der Feldzeichen für die jeweilige Truppe, aber auch das römische Volk insgesamt mit sich bringt¹²⁵⁸. Die Quellen betonen dabei zumeist die Disziplinlosigkeit, die ein Verlassen der Feldzeichen darstellt, sowie die Entstehung der Schande aus eben einer solchen ehrlosen und feigen Handlung¹²⁵⁹. Plutarch beschreibt als Einziger auch eine religiöse Komponente dieser Schande¹²⁶⁰. Ihm zufolge gilt der Verlust von Feldzeichen bei den Italikern als weltliche und religiöse Schande (οὐ γὰρ ἐστὶν Ἰταλοῖς θεμιτὸν οὐδ' ὄσιον ἐγκαταλιπεῖν σημεῖον). Auch hier wird eine Doppelfunktion der Feldzeichen deutlich: Auf der einen Seite sind sie Mittel zur Zeichengabe und damit militärische Gebrauchsgegenstände, die von den Soldaten aus rein praktischen Gründen nicht im Stich gelassen werden dürfen, auf der anderen Seite sind sie jedoch auch Symbole der Gruppenidentität, die eine pseudoreligiöse Stellung innehaben. Ebenso dürfte der Fahneneid aller Wahrscheinlichkeit nach eine Passage enthalten haben, in welcher der Soldat schwor, die Feldzeichen nicht zu verlassen, weshalb sich im Fall einer solchen Tat noch die Schande durch den frevlerischen Akt des Eidbruches hinzugesellte¹²⁶¹.

Allerdings bedeutete ein Verlust der Feldzeichen nicht nur für die betroffenen Soldaten eine große Schande¹²⁶² und ihre Rückgewinnung eine Genugtuung¹²⁶³, wie der Erfolg der *signis receptis*-Propaganda unter Augustus belegen kann¹²⁶⁴. Es handelte sich vielmehr um für das gesamte römische Volk bedeutende Ereignisse, was sich nicht erklären ließe, wenn sich die religiöse Bedeutung der Feldzeichen einzig auf ihre Funktion als Manifestation einer soldatischen Gruppenidentität beschränken würde. Dementsprechend müssen die Feldzeichen von allen Römern gleichermaßen als heilig angesehen worden sein. Außerdem ist zumindest für die augusteische Zeit aufgrund der gerade erst erfolgten Abschaffung des Milizheeres noch von einer sehr starken Verwurzelung des Militärs in der Zivilbevölkerung auszugehen, weshalb die *signis receptis*-Propaganda gerade in dieser Epoche noch besonders wirkungsträchtig gewesen sein dürfte. Auch die Deponierung der von den Parthern wiedergewonnenen *signa* im Tempel des Mars Ultor¹²⁶⁵ legt nahe, dass der Zivilbevölkerung die religiöse Konnotation der Feldzeichen nicht fremd war. Ob die Feldzeichen nun wirklich, wie von Ganzert¹²⁶⁶ angenommen, in der Apsis aufgestellt waren oder aber doch eher an anderer Stelle im Tempel, ist dabei nicht entscheidend. Wichtiger ist vielmehr die Einbindung der Zivilbevölkerung in die Festlichkeiten zu Ehren Mars Ultors.

¹²⁵⁸ So z.B. Liv. II 59, 9; Plut. Aem. XX 1; Sen. epist. XCV 35.

¹²⁵⁹ Front. strat. IV 7, 42; Liv. II 59, 9. V 6, 14-15; Sen. epist. XCV 35; Tac. ann. XV 12, 2; Amm. XXV 1, 8; Ruffus 27. M. Freherus hat 1596 im Appendix zu seinem Werk »Iuris Graeco Romani« den griechischen Text der Militärgesetze des sonst unbekanntenen Autors Ruffus veröffentlicht. Der Text dürfte aus byzantinischer Zeit stammen, doch spiegeln sich vermutlich Rechtsbräuche früherer Zeiten darin wider. Insbesondere den Disziplinarvorschriften des zitierten Paragraphen dürften ältere Regelungen zugrunde liegen. Vgl. Brand 147 ff.

¹²⁶⁰ Plut. Aem. XX 1.

¹²⁶¹ Zum Fahneneid Helgeland 1478 ff.; Rüpke 76 ff.; Stoll, Integration 215 ff.

¹²⁶² Besonders deutlich hebt Prok. II 18, 22-26 die Schande hervor, die mit einem Feldzeichenverlust einhergeht. Von Römern verlorene Feldzeichen erwähnen Amm. XXXI 5, 9; App. III. V 25-28; Caes. civ. III 53, 1. III 99, 4; Cic. ad fam. X 30, 5; Liv. VIII 13, 4 (hier wird betont, dass die Truppe keine Feldzeichen verloren habe, um dem Vorwurf der Feigheit entgegenzutreten). X 3, 6-7. X 4, 3-4. XXXIX 20, 6-7; Tac. ann. I 59. I 61; Tac. hist. II 43. III 22, 4. Die Angst vor der mit einem Verlust der Feld-

zeichen verbundenen Schande spielt auch in jenen Situationen eine große Rolle, in denen zögernde oder fliehende Soldaten mittels ihrer Feldzeichen, die von den Kommandanten an sich gerissen oder aber in das feindliche Lager bzw. eine zu erobernde Stadt geworfen werden, zur Rückkehr in den Kampf sowie größerer Tatkraft geführt werden. Einschlägige Stellen sind Caes. Gall. IV 25; Caes. civ. III 73-74; Frontin strat. II 8, 1. IV 5, 3; Liv. III 70. IV 47, 2. VI 8, 1. X 36, 10. XXVI 5, 15. XXXIX 39, 9-10. XLI 4, 1-3; Plut. Aem. XX 1; Tac. ann. III 20, 3; Tac. hist. II 43. Die Entziehung von Feldzeichen als Auswirkung schändlichen Verhaltens erwähnt Amm. XXV 1, 8.

¹²⁶³ Wiedergewinnungen von Feldzeichen erwähnen z.B. Amm. XXIX 5, 15; Augustus RGDA XXIX; Frontin strat. II 5, 34; Horaz arm. IV 15; Suet. Aug. XXI 3; Tac. ann. II 41, 1; Verg. Aen. VI 825.

¹²⁶⁴ Zur *signis receptis*-Propaganda vgl. Vin 117 ff. und hier 224 f.

¹²⁶⁵ RGDA XXIX.

¹²⁶⁶ Ganzert 290 ff. Anders Köb 240 mit Anm. 889. 890, die an der Existenz eines Kultbildes festhält. Sie vermutet eine gemeinsame Aufstellung von Kultbild und *signa*, wobei sie sich auf Siebler 136 ff. bezieht.

In diesem Zusammenhang ist auch auf die verlustreichen Feldzüge des Germanicus am Rhein hinzuweisen, die zwar keinen nennenswerten Landgewinn erbrachten, während deren Verlauf aber zwei der drei von Varus verlorenen Legionsadler gerettet wurden¹²⁶⁷. Tacitus¹²⁶⁸ berichtet von dieser Rückgewinnung und der Errichtung eines Ehrenbogens für Tiberius auf dem Forum Romanum neben dem Saturntempel¹²⁶⁹, der eben jenem Verdienst gewidmet gewesen sein soll und damit auf die augusteische Propaganda rekurrierte. Nach dem Tode des Germanicus wurden für diesen gleich drei Ehrenbögen errichtet, von denen jener am Rhein ganz dem Thema der Zurückeroberung der *signa* gewidmet war, wie der *tabula siarensis* zu entnehmen ist¹²⁷⁰. Ferner belegt die Münzprägung¹²⁷¹, wie prestigeträchtig die Rückeroberung einst verlorener Feldzeichen war und welche Bedeutung nicht nur die Soldaten, sondern auch die Zivilbevölkerung diesen Taten und damit auch den *signa* selbst beigemessen haben muss.

Knapp zusammengefasst zeigt sich also, dass in der mittleren Republik aller Wahrscheinlichkeit nach nur dem Legionsadler und den eventuell noch existenten weiteren Tierbildern eine sakrale Aura zugekommen ist, wohingegen die Stangenfeldzeichen zunächst reine Gebrauchsgegenstände waren. Durch die Entwicklung zu einem Berufsheer wurden die Stangenfeldzeichen während des 1. Jhs. v. Chr. jedoch zunehmend zu Manifestationen der sich entwickelnden soldatischen Gruppenidentitäten. Dadurch erlangten auch die *signa* eine religiöse Stellung, die jener der *aquila* vergleichbar war. In der Kaiserzeit handelte es sich bei den *aquillae* und *signa* gleichermaßen um pseudoreligiös überhöhte Objekte, die zunächst vor allem für die jeweilige Truppe »Mittelpunkt und Anhalt für die Kampfmoral«¹²⁷² waren und somit einen deutlich identitätsstiftenden Charakter besaßen. Daneben hatten die Feldzeichen aber auch für die Zivilbevölkerung eine pseudoreligiöse Bedeutung, deren Status am ehesten als »heilig« zu bezeichnen ist. Diese Sichtweise auf die Feldzeichen hat sich den Quellen zufolge im späten 2. oder frühen 3. Jh. n. Chr. verändert, als erstmals Weihungen auftreten, die sich explizit und direkt an die Feldzeichen wenden und sie folglich zu Empfängern von Weihungen machen. Dadurch wird ihnen ein deutlich höherer Status attestiert, auch wenn sie deswegen noch nicht zu Göttern im eigentlichen Sinne geworden sein müssen; einen numinosen Status haben sie allerdings erreicht¹²⁷³.

Die Gründe für diese Steigerung der religiösen Bedeutung von Feldzeichen werden in den Quellen nicht genannt. Vermutlich dürfte es mehrere Ursachen geben, die von religiösen Veränderungen in der gesamten damaligen Gesellschaft nicht zu trennen sind. Trotzdem sei an dieser Stelle auf ein Phänomen hingewiesen, das die religiöse Stellung der Feldzeichen maßgeblich beeinflusst haben könnte: Gemeint sind die im vorigen Teilkapitel besprochenen Kultstandarten. Den dortigen Ergebnissen nach sind die auf den Jupiter Dolichenus-Blechen wiedergegebenen Standarten wohl am ehesten als Kultstandarten und nicht als römische Feldzeichen zu interpretieren. Die Religion des Dolichenus fand im 2. und 3. Jh. n. Chr. im gesamten Reichsgebiet eine starke Verbreitung – auch unter den Soldaten¹²⁷⁴. Sicher handelte es sich nicht, wie früher angenommen, um eine Soldatenreligion im engeren Sinne, aber trotzdem erfreute sich dieser Kult den Quellen nach im Militär besonderer Beliebtheit¹²⁷⁵. Eingedenk der formalen Übereinstimmungen zwischen den auf den Dolichenusblechen abgebildeten Kultstandarten und den römischen Stangenfeldzeichen dürfte eine Beeinflussung der religiösen Vorstellungen bezüglich der Feldzeichen durch die Kultstandarten nicht unwahrscheinlich sein, zumal die Vergleichbarkeiten über reine Formalia deutlich hinaus-

¹²⁶⁷ Vgl. Katalog Rosenheim 33.

¹²⁶⁸ Tac. ann. II 25,1-2. II 41, 1.

¹²⁶⁹ Zu diesem Ehrenbogen vgl. De Maria 275 f. Nr. 62.

¹²⁷⁰ Frg. I 26-34, vgl. Sánchez-Ostiz 54 ff. 149 ff.; Katalog Rosenheim 328 Nr. 33. Vgl. dazu CIL VI 31199a und Tac. ann. II 83, 2.

¹²⁷¹ Vgl. 224 f. zu den *signis receptis*-Prägungen.

¹²⁷² Stoll, Fahnenwache 48. Vgl. auch Stäcker 169; Stoll, Integration 258 f.

¹²⁷³ Rüpke 187 verwendet die ansprechende Formulierung »kleine Götter«. Dieser Einschätzung schließt sich auch Stoll, Integration 293 f. an.

¹²⁷⁴ Helgeland 1498.

¹²⁷⁵ Speidel, Iuppiter Dolichenus 1 ff. bes. 38 ff.; weniger differenziert Helgeland 1498.

gehen. Ebenso wie die Kultstandarten mit Iuppiter Dolichenus verbunden sind, besitzen die Feldzeichen insgesamt und der Legionsadler im Besonderen einen engen Bezug zu Iuppiter Optimus Maximus¹²⁷⁶. Darüber hinaus belegen zahlreiche Weihungen, die *Iovi Optimo Maximo Dolicheno* gewidmet sind, eine Verschmelzung dieser beiden Erscheinungsformen des obersten Staatsgottes, die bereits im Laufe der ersten Hälfte des 2. Jhs. n. Chr. stattgefunden haben dürfte¹²⁷⁷. Dementsprechend ist eine Übertragung der eigentlich an die Kultstandarten des Dolichenus geknüpften Vorstellungen auf die militärischen, mit Iuppiter Optimus Maximus verbundenen Feldzeichen gut vorstellbar, zumal eine zeitliche Koinzidenz zwischen der Ausbreitung des Dolichenuskultes und der steigenden religiösen Bedeutung der Feldzeichen festzustellen ist.

Die gesteigerte religiöse Bedeutung der Feldzeichen könnte auch an ihrem Verschwinden aus dem spätantiken Heer mitverantwortlich sein. Vegetius nennt in seinem Werk statt der Stangenfeldzeichen nur noch *dracones* und *vexilla*¹²⁷⁸, was die Frage nach den Gründen für das Verschwinden aufwirft. Wären die Feldzeichen nur reine Gebrauchsgegenstände zur taktischen Zeichengabe gewesen, ließe sich die Notwendigkeit dieser Reform, die nicht nur das Zeichenwesen radikal veränderte, sondern auch den Einheiten ihre bisherigen Identifikationsobjekte nahm, die diese teilweise seit immerhin über 300 Jahren besaßen, kaum erklären.

Die Gründe für einen solch tiefgreifenden Einschnitt sind m.E. vor allem in der religiösen Bedeutung der *signa* zu suchen, denn diese hatten im Verlauf des 3. Jhs. einen gottähnlichen religiösen Status erreicht und waren zum Ziel heidnischer Verehrung geworden, weshalb sie in einem christianisierten Heer nicht mehr zu dulden waren. Spätestens mit dem Verbot der heidnischen Religionen unter Theodosius mussten die Stangenfeldzeichen demzufolge entweder profanisiert, was wohl schwierig gewesen wäre, oder aber aus dem Fahnenwesen ausgesondert und durch nichtsakralisierte Standartentypen ersetzt werden. Nach den Quellen zu urteilen geschah Letzteres, indem die Stangenfeldzeichen gegen die niemals kultisch verehrten Feldzeichentypen der *dracones* und *vexilla* ausgetauscht wurden¹²⁷⁹.

Wann genau die Stangenfeldzeichen aus dem römischen Heer entfernt wurden, lässt sich aufgrund fehlender Quellen nicht mehr sicher beantworten. Gemäß Vegetius scheint der Austausch bei den Zenturien früher geschehen zu sein als bei den Kohorten, da er bezüglich Letzterer noch weiß, dass sie ehemals *signa* führten, dies jedoch bei den Zenturien nicht erwähnt. Wenn die Datierung in die 80er Jahre des 4. Jhs. für Vegetius zutrifft¹²⁸⁰, wäre die Reform des Fahnenwesens etwas früher als das generelle Verbot der heidnischen Kulte unter Theodosius in den 90er-Jahren desselben Jahrhunderts anzusetzen. Trotzdem ist eine gemeinsame inhaltliche Begründung beider Maßnahmen gut möglich, denn der Versuch, das Christentum zur Staatsreligion zu machen, konnte nur gelingen, wenn auch im Heer, das die faktische Machtbasis des Herrschers darstellte, das Christentum vorherrschte, was die Verdrängung der heidnischen Kulte voraussetzte.

Auffälligerweise scheint die *aquila* gleichwohl zunächst beibehalten worden zu sein, denn diese wird bei Vegetius noch ohne weitere Einschränkungen als in der ersten Kohorte der Legion geführt genannt. Auch Ammian erwähnt den Adler der Legionen mehrfach, zuletzt in einer Passage zum Jahr 370 n. Chr., in der er ebenfalls *signa* nennt¹²⁸¹. Allerdings kann aus einer solchen Aufzählung von Stangenfeldzeichen nicht sicher auf deren Existenz im römischen Heer dieser Zeit geschlossen werden, da Ammian hier das »Funkeln

¹²⁷⁶ Alle aus Spanien stammenden Weihungen *ob natalem* sind primär an IOM gerichtet, ebenso wie einige der Mainzer und sonstigen Votivinschriften.

¹²⁷⁷ Speidel, Iuppiter Dolichenus 1 ff. Auch die hier aufgenommene Weihung E59 ist an diese Gottheit adressiert.

¹²⁷⁸ Veg. mil. XIII. Vgl. 139 ff.

¹²⁷⁹ Es finden sich, wie bereits oben erwähnt, keine Weihungen an *vexilla* oder *dracones*.

¹²⁸⁰ Barnes 254 ff. Für einen kurzen Überblick s.: DNP XII/1 (2002) 1155 ff. s. v. Vegetius (H. Brandt).

¹²⁸¹ Amm. XXVIII 5, 3.

der Adler und Feldzeichen« beschreibt, wobei es sich deutlich um einen literarischen Topos handelt. Dies betrifft im Übrigen auch sämtliche anderen Erwähnungen von *signa* bei Ammian ¹²⁸², die stets in solchen Zusammenhängen auftreten, in denen die Feldzeichen und Adler präsentiert oder ihr optischer Eindruck hervorgehoben werden soll.

Genauso wenig wie die Quellen demnach eine sichere Erkenntnis zum Zeitpunkt der Abschaffung der Stangenfeldzeichen zulassen, erlauben sie auch keine Aussage darüber, inwiefern sich der religiöse Status der *aquila* nach dem Verbot der heidnischen Religionen verändert hat. Auch die Inschriften dieser Zeit bieten hier keine weiteren Informationen ¹²⁸³. Sicher scheint nur zu sein, dass spätestens ab dem 6. Jh. in dem dann römisch-byzantinischen Heer nur noch Stofffahnen verwendet wurden ¹²⁸⁴ und der Legionsadler somit nicht mehr existierte. Vermutlich dürfte die *aquila* die Einführung des Christentums im Heer nicht allzu lang überlebt haben.

¹²⁸² Amm. XV 8, 4. XVII 13, 25. XX 5, 1. Den Glanz der *signa* betont Amm. XVI 10, 6-7. XXVIII 5, 3. XXIX 5, 15. XXX 5, 13.

¹²⁸³ Vgl. Southern – Dixon 126.

¹²⁸⁴ Grosse 365.