

VU Research Portal

Van toga tot terracotta: Het veelkleurige palet van volwassenwordingsrituelen in het Romeinse rijk

Derks, A.M.J.

published in

Lampas

2009

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Derks, A. M. J. (2009). Van toga tot terracotta: Het veelkleurige palet van volwassenwordingsrituelen in het Romeinse rijk. *Lampas*, 42(3), 204-228.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Van toga tot terracotta: het veelkleurige palet van volwassenwordingsrituelen in het Romeinse Rijk

TON DERKS

Summary: Over the last few decades, the Romanization paradigm has seen a stirring history which recently culminated in a call for abandoning it altogether. This paper challenges some of the most influential approaches to Romanization by means of a case study and seeks to develop new ways forward. Taking the historically well-known ritual of the donning of the manly toga – the rite of passage that accompanied the male section of Roman youth into adulthood – as a case, it argues that the adoption of this rite by members of the municipal aristocracy across the empire, was at least as much the result of Roman intervention as of their ‘self-Romanization’. At the same time, non-elite groups must have followed comparable but different rites of passage. Votive monuments from several sanctuaries serve to illustrate that these practices and the ways they were commemorated by no means reflect pre-conquest ‘indigenous’ traditions, but are newly-created forms of expression derived from a Graeco-Roman pictorial language through which these groups sought to redefine their position within the new political context.

Inleiding

Wie lang genoeg meedraait in de onderwijspraktijk van de klassieke letteren kent ongetwijfeld een of meer antieke passages over de aanneming van de manentoga, het ritueel waarmee jongens in de Romeinse samenleving het bereiken van de volwassen leeftijd bezegelden. In vele leergangen wordt in lesstof of oefenopgaven terloops op deze ceremonie gewezen. Zelden ook ontbreekt in populariserende cultuurhistorische verhandelingen over de Romeinse toga een verwijzing naar de met het ritueel verband houdende kledingwisseling. En ten slotte zijn ook in recente studies van kinderen in de Romeinse wereld stevast enige passages over de *togae virilis sumptio* te vinden. Deze beschouwingen zijn in het algemeen summier en sterk gericht op de hoofdstad van het Romeinse Rijk, Rome. Frappant is dat geen van de auteurs de vraag opwerpt wat de gevolgen van die eenzijdige aandacht voor het politieke centrum zouden kunnen zijn voor het beeld dat wij van volwassenwordingsrituelen in de Romeinse tijd ontwerpen.¹ Hoe representatief zijn de bronnen waarvan men zich bedient? Onderging iedere jongen in Rome het ritueel zoals dat in de

bronnen geschetst wordt? En hoe staat het eigenlijk met de bewoners van de grensstreken van het Romeinse Rijk? Moeten we aannemen dat zij op dezelfde wijze uitdrukking gaven aan het bereiken van de volwassen leeftijd als hun rijksgenoten in de hoofdstad?

In deze bijdrage gebruik ik het ritueel van de aanname van de *toga virilis* als kapstok voor een discussie over het veranderingsproces dat we aanduiden met de term romanisering. Daaronder versta ik alle veranderingen die zich in lokale gemeenschappen voordeden als gevolg van hun incorporatie en geleidelijke integratie in het Romeinse Rijk. Zoals we zullen zien raakten deze alle facetten van het leven, ook die van religie en ritueel. Om diepgang, tempo en mechanismen van dit veranderingsproces in beeld te krijgen, richt ik in het tweede deel van deze bijdrage de schijnwerper op de Romeinse provincie Gallia Belgica. We zullen dan een serie wijgeschenken nader onder de loep nemen die naar mijn overtuiging in verband mogen worden gebracht met een initiatieritueel dat in vele opzichten met het uit de bronnen bekende ritueel van de *toga virilis* vergelijkbaar is, maar er tevens van verschilt. Aan het slot van deze bijdrage zal ik proberen duidelijk te maken hoe de conclusies uit de casestudy met het actuele romaniseringsdebat verbonden kunnen worden. Maar we beginnen deze uiteenzetting met een *status quaestionis* van het ritueel dat als uitgangspunt dient voor mijn betoog.²

Het ritueel van de *togae virilis sumptio*

Dankzij de uitvoerige documentatie in de geschreven bronnen (cf. tabel 1) is het ritueel van de aanname van de mantentoga uitstekend bekend.³ Het bestond uit twee delen, een privaat deel dat 's ochtends in familiekring plaatsvond en een publiek deel dat zich 's middags voltrok. Op de dag dat de zoon van een Romeinse burger de volwassen leeftijd bereikte, droeg hij 's ochtends de amulethouder (*bullae*) die hij vanaf zijn geboorte ter bescherming van zijn kindertijd om zijn hals had gedragen, aan de Lares van de familie op. Verder legde hij de van een purperen rand voorziene kindertoga (*toga praetexta*) af en nam hij voor het eerst de volledig witte mantentoga (*toga virilis*, ook wel *toga alba* of *toga pura*) aan.⁴ Vervolgens werd in huiselijke kring de maaltijd ge-

- 1 Zie bijvoorbeeld Harlow/Laurence 2002: 65 vv.; Laes 2006: 251-254; Laes/Strubbe 2008: 58-62.
- 2 Eerdere versies van het hier gevoerde betoog met uitvoerige literatuurverwijzingen zijn gepubliceerd als Derks 2006; idem 2008. Onder meer om deze reden is de verantwoording van de literatuur in deze bijdrage beperkt tot de belangrijkste en meest toegankelijke studies.
- 3 Het beste overzicht van het beschikbare bronnenmateriaal is nog altijd Marquardt 1886: 126-129. Hoewel het ritueel in vele studies wordt besproken, ontbrak tot voor kort een systematisch wetenschappelijk onderzoek. Zie daarvoor nu Dolansky 1999 en *eadem* 2008.
- 4 Interessant is dat, anders dan de *toga pura*, de *toga praetexta* zowel door jongens als meisjes werd gedragen. Daaruit mogen we opmaken dat voor jongens de aanname van de *toga virilis* niet alleen de overgang naar volwassenheid markeerde, maar ook naar een andere genderrol. Cf. Sebesta 2005.

Tabel 1 Historische gegevens van de sumptio togae virilis: vermeldingen in de fasti of de klassieke literatuur. 1-18: leden van het keizerlijk huis; a-h: overigen

| | Naam vd jongen | dag | jaar | leeftijd | literatuur |
|----|-----------------------------------------------------------------|------------------|------------------|-------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1 | Octavianus/ Augustus | 18 okt. | 48 v.Chr. | 15 | <i>CIL</i> I ² , p. 229 = <i>CIL</i> X 8375 = <i>InsIt</i> XIII, 2, p. 279 (Feriale Cumanum) |
| 2 | C. Caesar | 1-13 jan. | 5 v.Chr. | 14 | <i>SEG</i> 1968: 206 = <i>AE</i> 1967: 458 |
| 3 | L. Caesar | 1-13 jan. | 2 v.Chr. | 14 | <i>SEG</i> 1968: 206 = <i>AE</i> 1967: 458 |
| 4 | Agrippa Postumus | | 5 n. Chr. | 15 | Dio 55, 22 |
| 5 | Tiberius (keizer) | 24 april | 27 n.Chr. | 14 | <i>CIL</i> I ² , p. 236 (Fasti Praenestini) |
| 6 | Drusus II | - juli? | 2 n.Chr. | 15 | Suet., <i>Tib.</i> 15 |
| 7 | Nero (zn v. Germanicus) | 7 juni | 20 n.Chr. | 14 | <i>CIL</i> XIV, 244, p. 773 = <i>CIL</i> XIV, 4534 = <i>InsIt</i> XIII, 1, p. 185 (Fasti Ostienses); Tac., <i>Ann.</i> 3,29; Suet., <i>Tib.</i> 54 |
| 8 | Drusus III (zn v. Germanicus) | begin vh jaar | 23 n.Chr. | 15? | Tac., <i>Ann.</i> 4,4 |
| 9 | Ti. Gemellus (zn v. Drusus II) | na 28 mrt | 37 n.Chr. | 18 | Suet., <i>Cal.</i> 15,23; Dio 59,8 |
| 10 | Caligula | - | - | 18 | Suet., <i>Cal.</i> 10 en 15; Dio 59,8 |
| 11 | Nero (keizer) | - | 51 n.Chr. | 13 | Suet., <i>Nero</i> 7; Tac., <i>Ann.</i> 12,41 |
| 12 | Galba | 1 jan. | 14 n.Chr. | 15 | Dio 56,29 |
| 13 | M. Aurelius | - | 136 | 15 | SHA, <i>Marc. Aurel.</i> 4,5 |
| 14 | L. Verus | | 144 (of 146?) | 13 (15?) | SHA, <i>Verus</i> 3,1 |
| 15 | Commodus | 7 juli | 175 | 13 | SHA, <i>Marc. Aurel.</i> , 22,12; <i>Comm.</i> 12,3 |
| 16 | Caracalla | | 201 | 12 | SHA, <i>Sept. Severus</i> , 16,8 |
| 17 | Geta | | 202 | 12 | SHA, <i>Sept. Severus</i> , 14,8 |
| 18 | Severus Alexander | 26 juni | 221 | 12 | <i>P.Dur.</i> 54 (Feriale Duranum) [col. ii]; Dio 80,17f. |
| a | M. Tullius Cicero | 3 jan.? | 90 v.Chr. | 16 | Cic., <i>Brut.</i> 88-89 |
| b | M. Tullius Cicero jr. | | 49 v. Chr. | 16 | Cic. <i>Ad Att.</i> 9,19.1 en 9,17.1 |
| c | Q. Tullius Cicero | 17 mrt | 50 v.Chr. | c.16 | Cic. <i>Ad Att.</i> 6,1.12 |
| d | P. Vergilius Maro | 15 okt. | 55 v.Chr. | 15 | Martial. 12,67; Suet., <i>Poet.</i> 23, 23-24 |
| e | zoon van Cassius | 15 mrt | 44 v.Chr. | | Plut., <i>Brut.</i> 14 |
| f | Antyllus (zn v. <i>triumvir</i> M. Antonius) | | 30 v.Chr. | 14 | Plut., <i>Ant.</i> 71; Dio 51,6 |
| g | Persius | | | 16 | Pers. 5,30; vita Persii, p. 73 Reiff |
| h | Crispinus, zn v. Vettius Bolanus, gouverneur v. Britannia | | | 16 | Status, <i>Silv.</i> 5,2,12 |

bruikt, waarbij de zoon des huizes voor de eerste maal in zijn nieuwe kleding als volwassen man aan tafel aanlag. 's Middags toog het gezelschap naar het *tabularium*, waar de nieuwe volwassene in het register van burgers werd ingeschreven. Tijdens de Republiek verplaatste het toneel zich vervolgens naar het nabijgelegen Capitool, waar, in de voorhal van de tempel van Minerva, een muntoffer werd gebracht op het altaar van Iuventas. Sinds de inauguratie van de tempel van Mars Ultor in 2 v.Chr. maakte de laatste etappe van het ritueel plaats voor de *deductio in forum*, de begeleiding van de nieuwe volwassene door zijn vader, zijn overige naaste verwanten en vrienden en cliënten van de familie, naar het forum van Augustus. Daar bracht de jongeman vermoedelijk zijn eerste offer als volwaardig burger. Zoals uit enkele hier gevonden bases met inscripties blijkt (cf. tabel 2), werd in sommige gevallen door de jongen zelf of door personen uit zijn sociale omgeving ten slotte een standbeeld van de knaap opgericht, dat de herinnering aan de voltrekking van het ritueel levend moest houden.

De keuze voor het forum van Augustus was niet toevallig: op dit nieuwe plein werden de centrale waarden van de Romeinse samenleving tot uitdrukking gebracht. Zo werden in de Marstempel de Romeinse adelaars bewaard die door Augustus op de Parthen en Germanen waren herwonnen en die symbool stonden voor de Romeinse militaire suprematie; niet zonder bijbetekenis vonden hier dan ook de senaatsvergaderingen over kwesties van oorlog en vrede plaats. Het beeldprogramma van tempel en plein presenteerde verder de geschiedenis van de Romeinse staat als een glorieus verleden, dat teruggevoerd werd op de mythische stamvaders van het Romeinse volk, Romulus en Aeneas, en waaraan sindsdien vele historische personen hadden bijgedragen. De standbeelden van deze *viri illustres*, die in de twee halfcirkelvormige eregalerijen van het plein stonden opgesteld, dienden de jongemannen die in het kader van het overgangsrитуeel voor het eerst als volwaardige burgers het plein betraden en daarmee in het openbare leven van de stad werden geïntroduceerd, als navolgenswaardige *exempla*.⁵ Met de voltrekking van het ritueel waren ook zij gereed om door de aanvaarding van militaire of administratieve taken hun steentje aan het rijke verleden van stad en rijk bij te dragen. En met de opstelling van hun eigen beeltenis werden zij als het ware voortijdig in de reeks van verdienstelijke burgers opgenomen.

Zelden gestelde, maar vanuit antropologisch perspectief interessante vragen zijn of het hier geschetste transitierituuel nu een individueel of collectief karakter had en wat eigenlijk de gangbare leeftijd was waarop jongens het ritueel ondergingen. Om met de eerste vraag te beginnen: hoewel in de meeste studies van het ritueel wordt gesuggereerd dat de verruiling van de *toga praetexta* voor de *toga virilis* gewoonlijk plaatsvond op 17 maart, de feestdag van de Liberalia, tonen de bewijsplaatsen in de antieke bronnen dat er ten aanzien

5 Spannagel 1999.

Tabel 2 Epigrafische gegevens van de *sumptio togae virilis*.

| | naam van de jongen | stand | dedicant | vindplaats | literatuur |
|---|---------------------------------------------------------------------|--------------------------------------|----------------------------------|----------------------|-----------------------------------------------------------------|
| 1 | C. Ummidius Sallustius | - | <i>ipse</i> | Rome | <i>AE</i> 1934: 153 |
| 2 | L. Clodius Tineius Pupienus Bassus | <i>clarissimus</i> <i>iuuenis</i> | <i>libertus</i> | Rome | <i>AE</i> 1945: 22 = <i>CIL</i> VI 41182 |
| 3 | L. Ragonius L. f. Pap. Urinatius Tuscenius Quintianus idem | - | <i>servus</i> <i>arkarius</i> | Rome | <i>CIL</i> VI 1504 = <i>ILS</i> 1125 |
| | idem | <i>clarissimus</i> <i>iuuenis</i> | - | Opitergium | <i>CIL</i> V 1970 |
| | idem | <i>clarissimus</i> <i>iuuenis</i> | <i>servus</i> | Acelum | <i>CIL</i> V 2089 |
| 4 | - | <i>equus</i> <i>publicus</i> | - | Lanuvium | <i>AE</i> 1994: 345 |
| 5 | [Maesius] Titianus | <i>clarissimus</i> <i>iuuenis</i> | <i>amicus</i> | Thermae Himeraeae | <i>CIL</i> X 7346 = <i>ILS</i> 1083 = <i>AE</i> 1980: 531 |

van de datum een grote keuzevrijheid bestond. De enige knaap voor wie vaststaat dat hij de mantentoga inderdaad op genoemde feestdag ontving, is Cicero's neefje Q. Tullius Cicero.⁶ Anders dan men op grond van de *communis opinio* ten aanzien van de datum zou kunnen concluderen, wijzen de beschikbare gegevens dus niet in de richting van een collectief ritueel. Denkbaar is echter dat de vorm van het ritueel in de loop der tijd aan veranderde behoeften is aangepast. Zo zou het zich kunnen hebben ontwikkeld van een collectief ritueel waarmee jongemannen toetraden tot de groep van weerbare mannen in de Republikeinse periode naar een individuele ceremonie in de keizertijd. Met de invoering van een staand leger onder Augustus werd het recrutenbestaan van een eenmalige(?) dienstverlening aan de staat door velen in een voor een bepaalde campagne bijeengeroepen gelegenheidsverband immers omgevormd tot een levensvervullende professie van enkelen. De werving van nieuwe recruten was daarmee niet langer aan de opening van het krijgsseizoen gebonden, zodat het ritueel en de dienst in het Romeinse leger van elkaar losraakten. Anderzijds dienen we ons te realiseren dat het beeld in de bronnen ongetwijfeld vertekend is: in de lijst van voor het ritueel overgeleverde data blijken immers de prinsen van het keizerlijk huis goed vertegenwoordigd, maar juist voor hen geldt dat zij allerlei met de keizerlijke dynastie verbonden ideologische motieven kunnen hebben gehad om bij de keuze van de datum van het gangbare patroon af te wijken.

Wat betreft de leeftijd waarop Romeinse knapen het ritueel ondergingen, moeten we op grond van de variatie die het historisch bronnenmateriaal laat

zien, niet uitgaan van een vaste biologische leeftijd waaraan alle deelnemers moesten voldoen, maar veeleer van op het individu afgestemde subjectieve criteria. Verscheidene opmerkingen in de bronnen suggeren dat de vader uiteindelijk bepaalde wanneer zijn zoon rijp was om het ritueel te ondergaan en daarna als volwassene door het leven te gaan: voor de een was dat al met twaalf jaar, voor de ander pas met achttien.

Nemen we alle historische en epigrafische gegevens in ogenschouw (tabel 1 en 2), dan valt verder op dat hierin alleen de rijkselite vertegenwoordigd is: leden van het keizerlijk huis en families uit de senatoren- of ridderstand (*clarissimus iuvenis* of *equo publico*). Dit roept direct de vraag op naar de representativiteit van deze gegevens: moeten we er stilzwijgend van uitgaan dat andere burgers uit de Romeinse samenleving die niet in onze bronnen worden genoemd, op dezelfde wijze het ritueel ondergingen als hierboven beschreven? En hoe staat het met al degenen die geen Romeins burger waren, aan wie het dragen van de toga was ontzegd? Wat voor ritueel ondergingen zij dan? En ten slotte, hoe zagen volwassenwordingsrituelen voor jongemannen in de provincies van het Romeinse Rijk eruit?

Het antwoord op deze vragen is tweeledig: enerzijds kan op basis van enkele vingerwijzingen in het historisch bronnenmateriaal aannemelijk worden gemaakt dat zonen uit aristocratische families in alle delen van het rijk een ritueel ondergingen dat in hoge mate vergelijkbaar was met dat wat in onze bronnen wordt beschreven. Anderzijds hoop ik met de archeologische case-study duidelijk te maken dat we moeten uitgaan van een groot aantal in functie vergelijkbare, maar in vorm verschillende rituelen voor zonen van families uit andere lagen van de Romeinse samenleving. Laten we bij het begin beginnen en eerst onze redenering ten aanzien van de aanname van de *toga virilis* voltooiën.

Materiaal dat kan worden aangevoerd ter ondersteuning van de stelling dat het ritueel van de togawisseling tot in de verste uithoeken van het rijk door aristocratische families werd overgenomen, is schaars maar veelzeggend. Zo beschikken we over een Egyptische papyrus die een schriftelijke verklaring (*professio*) bevat van de aanname van de toga; het getuigschrift werd volgens eigen schrijven gekopieerd (*descriptum et recognitum*) van een lijst die op het forum van Augustus in Alexandrië was aangebracht.⁷ Het unieke karakter van het document kan worden verklaard door de bijzondere wens van de ouders een schriftelijke verklaring in handen te willen hebben waarin was vastgelegd dat hun zoon het ritueel had ondergaan en, belangrijker nog, daarmee over alle rechten van een Romeins burger beschikte. De vermelding dat het hier om een afschrift gaat van een publiek gemaakte lijst van al degenen die het ritueel

6 Cf. Cic., *Ad Att.* 6,1.12.

7 *P. Mich.* VII 433 = *CPL* 165. De tekst is door de vermelding van de regerende consuls gedateerd in 110 na Chr.

hadden ondergaan, bewijst dat in Alexandrië de ceremonie welbekend was. Via een brief van Plinius aan keizer Trajanus vernemen we dat in het Klein-Aziatische Bithynië, waar Plinius op dat moment gouverneur was, het feest helemaal uit de hand dreigde te lopen: lokale senatoren gebruikten – of liever misbruikten – de ceremonie voor politiek gewin en zelfpromotie door bij de gelegenheid kwistig te strooien met *sportulae* voor de cliënten van de familie en complete menigten uit te nodigen voor het private feest dat na afloop van de officiële plechtigheid bij de familie thuis werd georganiseerd.⁸

Ook in het westelijk deel van het Romeinse Rijk was het ritueel welbekend. In zijn biografie van Sertorius, de oud-gouverneur van Hispania Citerior, schrijft Plutarchus dat deze in de jaren 70 v.Chr. in de stad *Osca*/Huesca een school had gesticht waar hij, volgens een veel beproefde Romeinse methode, de zonen uit de hoogste kringen van de Iberische adel als ‘gijzelaars’ (*obsides*) bij elkaar bracht om ze een Romeinse opvoeding te laten ondergaan.⁹ Als we Plutarchus mogen geloven, wist Sertorius de ouders van deze bloem der natie onder meer voor zich te winnen door ze de typische attributen van de Romeinse schoolgaande jongeling cadeau te doen: een *toga praetexta* en een gouden *bullā*.¹⁰ Indirect mogen we hieruit de conclusie trekken dat de zonen van de Iberische aristocratie op dezelfde wijze het ritueel ondergingen als hun leeftijdgenoten uit de senatoriale en ridderlijke families in Rome. Ook zij hebben vermoedelijk bij het bereiken van de volwassen leeftijd hun amulethouder geofferd en hun kindertoga voor een mannentoga verruild. Als we deze redenering accepteren, dan mogen we bovendien aannemen dat *mutatis mutandis* hetzelfde gold voor de zonen van de lokale adel in andere provincies van het westen. Vergelijkbare scholen bestonden immers ook elders, misschien wel in elke provincie,¹¹ en als aannemelijk is dat jongens ook daar in hetzelfde tenue onderwijs volgden, zullen ook daar dezelfde volwassenwordingsrituelen hebben bestaan. Voor Britannië kunnen we in dit verband het beroemde citaat uit Tacitus’ *Agricola* aanhalen, waar de auteur stelt dat als gevolg van het door zijn schoonvader en voormalig gouverneur van de provincie geïnitieerde onderwijs aan de *principum filii*, niet alleen de taal van de Romeinen en de retorica aan populariteit had gewonnen, maar ook het dragen van de toga verbreed was geraakt.¹² Al deze voorbeelden maken volgens mij genoegzaam duidelijk dat overal in het rijk, van Alexandrië tot Britannië en van Spanje tot Bithynië, zonen van de lokale elite het voorbeeld van senatoriale en ridderlijke families in Rome volgden en met hetzelfde ritueel van de

8 Plin., *Ep.* 10.116.

9 Allen 2006.

10 Plut., *Sertorius* 14; Allen 2006: 150.

11 Cf. Tac., *Agr.* 4 en 21; Tac., *Ann.* 3.43; Suet., *Caligula* 45 voor scholen in *Massilia*/Marseille, *Augustodunum*/Autun, Germanië en Britannië. Voor *Augustodunum*, zie ook Allen 2006: 163-165.

12 Tac., *Agr.* 21. Cf. ook Allen 2006: 149, die vermoedt dat met deze zonen de in *Agr.* 20 genoemde, door Britse *civitates* bij hun onderwerping te leveren gijzelaars zijn bedoeld.

togawisseling de wereld van de volwassenen werden binnengeleid.

Hebben we daarmee vastgesteld dat in de hoogste kringen van de Romeinse samenleving het in de bronnen beschreven overgangsritueel algemeen gangbaar was, dan rijst direct de vraag hoe het met jongens uit minder gepri-vilegieerde families stond. We hebben al geconstateerd dat, voorzover zij niet over het Romeinse burgerrecht beschikten, het hun niet geoorloofd was de Romeinse toga te dragen. Kinderen van *peregrini* en slaven hadden dus zeker geen toegang tot het hierboven beschreven ritueel. De vraag is of degenen die wel het Romeins burgerrecht hadden, zonder uitzondering het voorbeeld van de rijkselite volgden. Voor een antwoord moeten we nu eerst ons vizier richten op de archeologische casestudy.

Het heiligdom van Lenus Mars in Trier

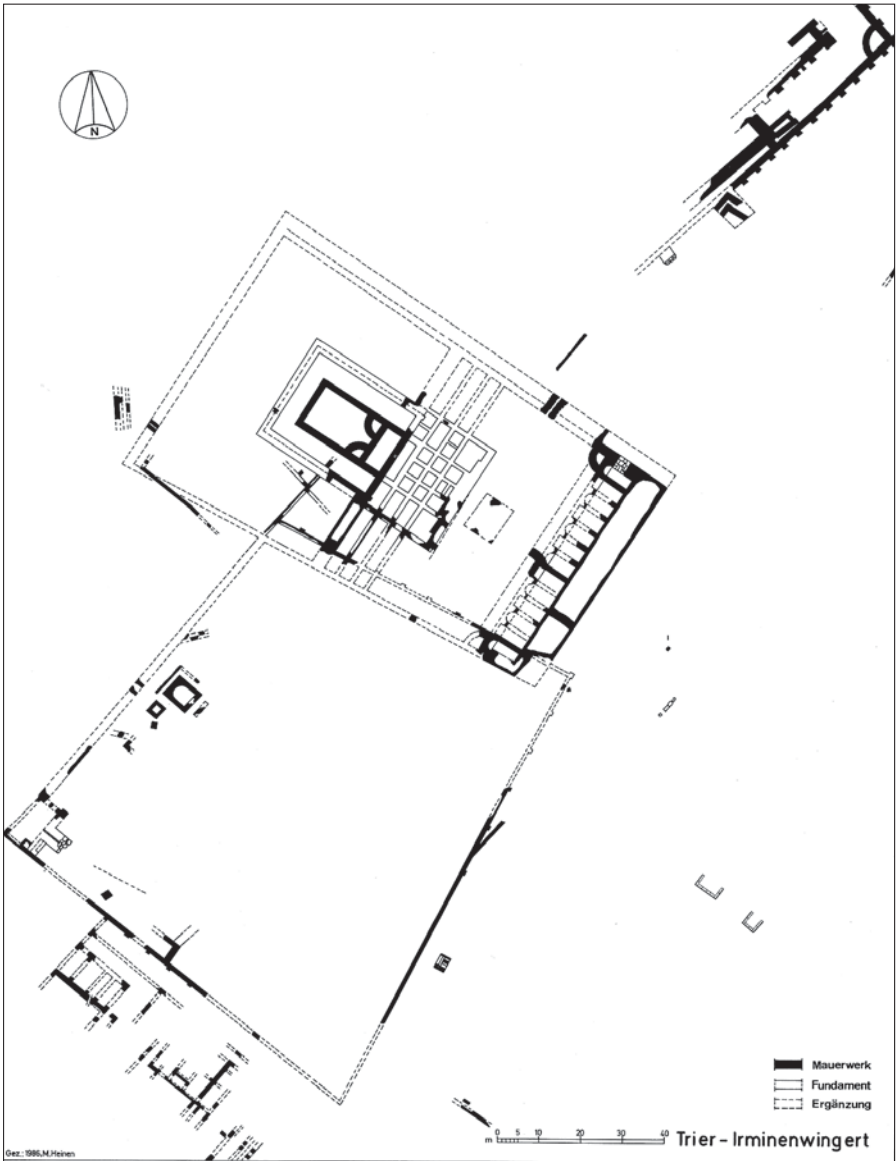
In de augusteïsche periode werd op de rechteroever van de Moezel ter plaatse van het tegenwoordige Trier een nieuwe Romeinse stad gesticht die als bestuurscentrum van de gemeenschap van de Treveri (*civitas Treverorum*) moest dienen. Op de tegenover liggende oever werd tegelijkertijd een monumentaal heiligdom aangelegd dat vermoedelijk als het belangrijkste heiligdom van de *civitas* moet worden beschouwd (afb. 1). Het was gewijd aan de hoofdgod van de Treveri, een met Mars geïdentificeerde god met de naam Lenus,¹³ de cultus voor deze god stond onder leiding van een door de *civitas* aangestelde priester, de *flamen Leni Martis*,¹⁴ en de *pagi* die gezamenlijk de *civitas* constitueerden, vergaderden hier onder de hoede van hun eigen goden.¹⁵ Al deze gegevens maken duidelijk dat we hier met een publiek heiligdom van de *civitas Treverorum* van doen hebben.

Staat de stichting in de augusteïsche periode tegenwoordig wel vast, het einde van het heiligdom is niet helemaal duidelijk. Wellicht moet dat ergens rond het midden van de derde eeuw worden gezocht. Tijdens deze lange bestaansperiode kende het heiligdom zeker twee gebruiksfasen. Van een eerste fase is niet veel meer bekend dan een trapezoidale omheining en enkele kleinere cultusgebouwen vlak voor zijn noordwestelijke lange zijde; daarbij is echter te

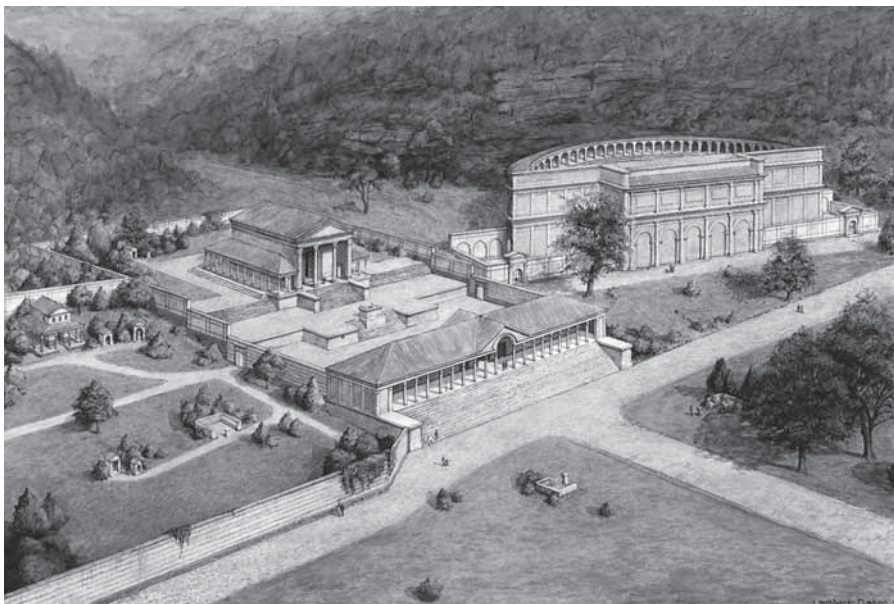
13 Dat Lenus Mars tot de voornaamste goden van het lokale pantheon behoorde, valt te concluderen uit de verspreiding van aan hem gerichte inscripties (zie daarvoor Derks 1998: 95, fig. 3.5 [kaart] en 250-251), de betrokkenheid van publieke priesters en de omvang en monumentaliteit van zijn heiligdommen.

14 Cf. *AE* 1929: 173. In deze ere-inscriptie is de naam van de godheid voor wie de geëerde als *flamen* optrad, onvermeld gebleven, vermoedelijk omdat deze vanwege de ruimtelijke context van het monument in het heiligdom van Lenus Mars als vanzelfsprekend kon worden aangenomen. Een *flamen Leni Martis* is overigens daadwerkelijk bekend uit een grafmonument van een andere bekleeder van het ereambt dat zich bevond op diens landgoed nabij Mersch in Luxemburg (cf. *CIL* XIII 4030).

15 Zie daarvoor de volgende inscripties: Finke 1927, nrs 11-14 en 20 = Binsfeld *et al.* 1988: 180-181, 188, 194-195.



Afb. 1 Plattegrond van het heiligdom van Lenus Mars vlak buiten de antieke stad Trier met van zuid naar noord de oudste, trapeziumvormige omheining, de tempelhof met podiumtempel en altaar en fundamenten van een theater. De vindplaats van de wijgeschenken is het kleine vierkante 'kapelletje' tegen de achtermuur van de oudste omheining. (Binsfeld et al. 1988, XXI, Abb. 1)



Afb. 2 *Reconstructie van het heiligdom van Lenus Mars te Trier. (Gilles 1996: 75, Abb. 21)*

bedenken dat het binnenterrein nauwelijks is onderzocht. In een tweede fase werd een min of meer rechthoekige omheining toegevoegd, waarvan de zuidzijde de oudere omheining ten dele oversnijdt.¹⁶ In het centrum van de nieuwe omheining verrees een monumentale podiumtempel met voorhal. Pal ten noorden van de tempel zijn de fundamenteën blootgelegd van een bouwwerk dat weinig anders kan zijn geweest dan een theater. De monumentaliteit van het heiligdom, dat ondersteunend bewijs voor zijn sacraal-rechtelijk publieke status levert, komt goed tot uitdrukking in een onlangs gepubliceerde reconstructietekening (afb. 2).

De private wijgeschenken uit het heiligdom

Het Lenus Marsheiligdom op de linkeroever van de Moezel vervulde niet slechts een rol in de publieke cultus van de *civitas Treverorum*, maar werd ook regelmatig opgezocht door individuele dedicanten voor de uitoefening van hun private rituelen. De meest sprekende getuigenissen daarvan bestaan uit een achttal stenen bases met inscriptie, die gezamenlijk onder dezelfde om-

¹⁶ De afwijkende oriëntatie van de lange zuidzijde van de nieuwe omheining doet vermoeden dat op het binnenterrein van de oudere omheining een ouder gebouw stond, dat gespaard moest blijven.

Tabel 3 Overzicht van de private wijdingen op stenen bases uit het heiligdom van Lenus Mars in Trier. Gebruikte afkortingen: a = naam van de godheid; b = dedicant; c = reden van de wijding; d = votiefformule; B = Binsfeld et al. 1988.

| | Dedicant (b) | rol | reden vd wijding (c) | vermelde literatuur elementen |
|---|------------------------------------------|---------------|-------------------------------------------|-----------------------------------|
| 1 | [...c.7]turnus | – | <i>[pro sal(ute)?...]puli fili</i> | abcd B cat.nr. 186 |
| 2 | – | – | <i>[patres?] [pro] Mercuriale [ffilio</i> | abcd B cat.nr. 187 |
| 3 | Secundius Secundinus | – | <i>pro salute Mercurialis fili[us]</i> | abcd B cat.nr. 183 |
| 4 | Primu[...c.9]us | – | <i>pro Restitutio Primo filio</i> | abcd B cat.nr. 185 |
| 5 | Sextus Restitutus Romanus | – | – | abd B cat.nr. 184 |
| 6 | P[...c.7]tine | – | <i>pro Lysipemine filio</i> | bcd B cat.nr. 485A |
| 7 | [S]ecundi(us?) | – | <i>pro Pr[oc]la filia</i> | bcd B cat.nr. 503 = CIL XIII 3668 |
| 8 | Sex. Antonius Victorinus Braetia Germana | <i>patres</i> | – | bd B cat.nr. 434 |

standigheden in een van de kleine cultusgebouwen ('kapellen') binnen de oudere omheining werden gevonden. Eerst nadat het betreffende gebouw buiten gebruik was geraakt, waren zij hier terecht gekomen.¹⁷

De vondstomstandigheden duiden op een toevalsvondst die doet vermoeden dat oorspronkelijk meer van dergelijke monumenten in het heiligdom stonden opgesteld. Een analyse van de opschriften, die een in hoge mate gelijkvormige structuur vertonen, bevestigt deze indruk (tabel 3). Vermeld worden doorgaans a) de naam van de godheid; b) de naam van de dedicant; c) de reden van de wijding; d) de votiefformule. Uit het gegeven dat geregeld één of meer van deze elementen achterwege is gebleven, valt op te maken dat deze uit de samenhang met de rest van het monument of uit de opstelling binnen de ruimtelijke context van het heiligdom als het ware tussen de regels door kon worden gelezen. Dergelijke verdichtingen van de tekst waren uiteraard alleen mogelijk als in de onmiddellijke omgeving van het monument voldoende andere vergelijkbare monumenten stonden waarvan de opschriften wel expliciet waren. Op deze wijze leveren de inscripties dus sterke aanwijzingen dat de acht in fragmenten overgeleverde stenen wijgeschenken slechts een kleine steekproef vormen van wat oorspronkelijk in het heiligdom stond opgesteld.

Als we nu de teksten zelf onder de loep nemen, dan blijken zij enkele opvallende constanten te vertonen:

¹⁷ Zij stonden op een leemlaag die volgens Gose (1955: 24) een brandlaag met muntvondsten uit de tweede helft van de 4^e eeuw afdekte.

- alle monumenten zijn private dedicaties die zijn opgesteld in het kader van een gelofte, zoals blijkt uit de bekende, afsluitende wijformule *vslm*.¹⁸ Dat betekent dat deze monumenten zijn opgericht krachtens contractuele verplichtingen die men in een eerder stadium met de godheid was aangegaan.¹⁹
- voor zover nog valt na te gaan, zijn alle monumenten gewijd aan (Lenus Mars) Iovantucaros, dat wil zeggen aan de lokale hoofdgod in zijn hoedanigheid als ‘degene die zich om de jeugd bekommert’.²⁰
- met één uitzondering (tabel 3, nr. 5) verwijzen alle dedicaties naar een relatie tussen een kind en zijn ouders (*patres*), in het bijzonder zijn vader.
- de reden voor de wijding is steeds aangegeven met de formule *pro of pro salute*, ‘voor’ of ‘voor het welzijn van’ het kind (afb. 3).
- alle inscripties zijn aangebracht op sokkels die een beeld van een kind hebben gedragen (afb. 4). Een completer beeld van deze ex voto’s leveren ons enkele beter bewaarde, maar anepigrafe exemplaren uit hetzelfde heiligdom.
- onder de kinderen voor wie deze monumenten werden opgericht, zijn jongens talrijker dan meisjes: hoewel enkele beelden van meisjes zijn bewaard, heeft slechts één van de inscripties op een meisje betrekking.

Hoe zijn deze private wijgeschenken tot dusverre geïnterpreteerd en hoe kwam men daartoe? We moeten daarvoor terug naar de gezaghebbende monografie van Erich Gose uit 1955 waarin alle waarnemingen van incidentele vondsten en kleine onderzoeken die sinds 1825 op het terrein van het heiligdom hadden plaatsgevonden, grondig zijn geëvalueerd. Gose, en in zijn kielzog alle onderzoekers na hem, concluderen dat onze wijgeschenken zijn te beschouwen als uitingen van ouderlijke dankbaarheid voor goddelijk ingrijpen toen de betreffende kinderen door ernstige ziekte waren getroffen. De objecten die sommige van de kinderen in hun handen dragen, werden daarbij gezien als de ‘versteende’ vormen van de offers die in ruil voor de goddelijke genezing waren gebracht. Een enkeling stelde dat het bij de wijgeschenken om zogenaamde *Bittvotive* moest gaan, waarmee de ouders hoopten een spoedige genezing te kunnen afsmeken.

De typering van Lenus Mars als *Heilgott* is in hoge mate gedictieerd door twee interpretatiekaders die tot ver in de 19^e eeuw terugreiken, maar zo hardnekkig zijn, dat tal van auteurs zich daarvan nog altijd bedienen.²¹ In de eerste

18 Op te lossen als *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)* of *v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito)* (“hij heeft / zij hebben zijn/hun gelofte ingelost, gaarne en met reden”).

19 Voor het ritueel van de gelofte, zie Derks 1998: 215-239. Het kan niet genoeg worden benadrukt, dat in de Romeinse religie, anders dan in veel populariserende studies wordt gesuggereerd, geen sprake was van het principe *do ut des*: de godheid is als eerste aan zet en votiefmonumenten betuigen de godheid slechts dank achteraf!

20 De discussie of het hier een eigenaam of een epitheton betreft moet op grond van een wijding aan Mercurius Iovantucaros (*CIL* XIII 4256) in het voordeel van de laatste optie worden beslist.

21 Voor voorbeelden met betrekking tot het hier besproken heiligdom, zie Faust 2001; Gschlössl 2006: 27-29; Kuckenburg 2007: 104 vv. (hoofdstuk ‘Die Romanisierung des Kultwesens: gallo-römische Heiligtümer im Trierer Land’), speciaal p.122 v.



Afb. 3 Twee stenen sokkels met inscriptie van door ouders opgerichte beeldjes van kinderen (Binsfeld et al. 1988, cat.nrs. 183, 187). Boven: Marti Iovantu/caro pro salu/te Mercurialis filius (sic) Secund/ius Secundinus v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito); onder: [I]ovantucaro / [patres? pro M]ercuriale / [f]ilio v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito).



plaats gaat het om een definitie van cultuur in exclusieve etnische categorieën waarbij ‘inheemsen’ (c.q. ‘Kelten’, ‘Germanen’, ‘Treveri’) de antithese vormen van ‘Romeinen’; en in de tweede plaats om het gebruik van een analogie met christelijke pelgrimages naar in genezing gespecialiseerde bronheiligheden. Alle archeologische gegevens worden in extremis naar de door deze denkwijzen opgelegde kaders gevoegd, waarbij drie elementen in wisselende combinaties steeds weer in het betoog terugkeren: 1) de inhoud van een inscriptie voor dezelfde godheid die reeds in 1876 was gevonden in een ander aan hem gewijd heiligdom nabij Pommern aan de Moezel;²² 2) de aanwezig-

²² Zie daarvoor Merten 1985: 13-43; Cüppers 1990: 525-527, en vooral Thoma 2004/2005.



Afb. 4 Twee voorbeelden van completere wijgeschenken zonder inscriptie. Links: naakte jongen met mantel, met een vinger van zijn rechterhand de snavel van een vogel beroerend (Binsfeld et al. 1988, cat.nr. 486); rechts: naakte jongen met in zijn linkerhand een klein voederbakje waaruit een vogel voedsel probeert te pikken. (Binsfeld et al 1988, cat. 491)

heid van een verondersteld geneeskrachtige bron op korte afstand van het heiligdom in Trier; 3) het gebruik van de formule *pro salute*.

Geen van deze gegevens heeft echter de doorslaggevende betekenis die daaraan doorgaans is toegekend. De inscriptie, gebeiteld op de vier zijden van een kapiteel en geredigeerd in de vorm van een tweetalig gedicht van elk vier hexameters, vertelt, in Grieks en Latijn, het voorval van een zieke man die, balancerend op de drempel van de dood, 'door de liefde van Mars werd gered'.²³ Op grond van deze opschriften werd onlangs nog geconcludeerd dat het bij Lenus Mars niet om de Romeinse Mars kon gaan, maar om een 'einheimische, keltische Gottheit, die in römischer Zeit in einer sicher *falschen* Interpretation mit dem Kriegsgott Mars in Zusammenhang gebracht wurde'.²⁴ Hoewel niet

23 *CIL* XIII 7661 = *CLE* 850 = *IG* XIV 2562. Voor foto's, transcriptie en vertaling, zie Merten 1985: 19 vv., 44. Voor de context van de vindplaats, zie ook de geciteerde literatuur in noot 22.

24 H.-H. Wegner, s.v. Pommern, in Cüppers 1990: 527.

valt te ontkennen dat Lenus Mars hier in de ogen van de dedicant als reddende engel optrad, maakt deze inscriptie hem nog niet tot een in genezing gespecialiseerde godheid. Zoals ik elders heb betoogd,²⁵ blijkt uit de woordkeus in zowel de Griekse als Latijnse versie zonneklaar, dat hier sprake is van een metafoor, waarbij de verdedigende rol die Mars op het strijdtoneel kenmerkt in overdrachtelijke zin is toegepast op het ziekbed: ook hier sloeg hij de aanval af. Daarmee voegt Lenus Mars zich geheel naar de voorstellingswereld die gewoonlijk met de Romeinse Mars wordt verbonden en is van een in genezing gespecialiseerde godheid geen sprake.

Dan de bron: 'Diese Quelle mit heilkräftigem Wasser', schrijft Gose, 'das der Sage nach schon Erzbischof Balduin vom Aussatz heilte und das *auch heute noch*, besonders im Frühjahr, bei Augenleiden Benutzung findet, wird der Ausgangspunkt zur Anlage eines heiligen Bezirkes an dieser Stelle gewesen sein.'²⁶ Hier wordt een onhoudbaar verband gelegd tussen enerzijds volkskundige gegevens die de periode tussen Boudewijns episcopaat in de 14^e eeuw en het midden van de 20^e eeuw bestrijken en anderzijds archeologische gegevens uit de Romeinse tijd, waarbij stilzwijgend van een ongebroken traditie wordt uitgegaan. Het citaat en de daarmee verbonden denkwereld en werkwijze is typerend voor een in wezen 19^e-eeuwse romantische visie op de 'inheemse' gemeenschappen van het Romeinse Rijk, volgens welke deze sterk in het landschap zijn verankerd, een in alle opzichten grote continuïteit vertonen en hooguit oppervlakkig door de Romeinse verovering werden geraakt.

Ten slotte was er nog de formule *pro salute* die vrijwel zonder uitzondering als 'voor de genezing van' in plaats van het correcte 'voor het welzijn van' werd vertaald. Een simpele verwijzing naar de publieke geloften die jaarlijks op 3 januari in naam van de senaat en het Romeinse volk *pro salute imperatoris* werden afgelegd, zonder dat de keizer kort daarvoor ziek was geweest, volstaat om de gangbare lezing te weerleggen.²⁷

Materiële expressies van een *rite de passage*?

Als de beelden uit het Trierse heiligdom dan niet als dankbetuigingen voor goddelijke hulp bij genezing kunnen worden geduid, welke argumenten kunnen dan worden aangevoerd voor het alternatief dat zij met *rites de passage* samenhangen? Voordat we daarop ingaan, stellen we eerst vast dat antropologische modelvorming en tal van etnografische studies leren dat alle menselijke samenlevingen leeftijdsgroepen kennen en transitierituelen die de overgang

25 Derks 1998: 77 vv., speciaal 79-80. De zuil die aldaar op p. 80, fig. 3.1 is afgebeeld, heeft oorspronkelijk geen deel uitgemaakt van het votiefmonument.

26 Gose 1955: 11, cursivering van mij.

27 Voor de ten onrechte aangevoerde analogie met christelijke votiefpraktijken, zie hierboven, noot 19.

tussen deze groepen begeleiden. We hoeven maar te verwijzen naar Tacitus' beschrijving van de initiatierituelen bij de Germanen,²⁸ volgens welke de Germaanse jongelingen bij opname in de wereld der volwassenen een schild en speer in plaats van de toga kregen aangereikt, om te kunnen concluderen dat in het Romeinse Rijk naast de ceremonie van de *togae virilis sumptio* ook andere rituelen ter markering van de overgang naar volwassenheid bestonden. De vraag is daarom niet zozeer of dergelijke rituelen bestaan, maar veel eerder welke vorm zij hadden en wat de kritische grenzen tussen leeftijdsgroepen waren.²⁹

Een eerste argument voor de interpretatie van de wijgeschenken als een expressie van een *rite de passage* is te ontlenen aan hun iconografie. Gose en alle onderzoekers na hem gingen ervan uit dat de monumenten een directe reflectie waren van de alledaagse praktijk in het heiligdom.³⁰ Dat de beelden echter geen onverkorte voorstellingen van de geleefde werkelijkheid van individuele *initiandi* vormen, maar veeleer geabstraheerde emblemen van een geïdealiseerde jeugd blijkt niet alleen uit de naaktheid waarmee de meeste jongens zijn voorgesteld, maar ook uit het voorkomen van vergelijkbare beeldschema's en motieven op grafmonumenten. Zo is de voorstelling van een jongen die een vogel in zijn hand houdt of voert goed bekend van diverse grafmonumenten uit Gallië (afb. 5). In deze funeraire contexten kan het zeker niet om een representatie van geofferde vogels gaan, genoeg reden om ook bij de wijgeschenken aan een dergelijke interpretatie te twijfelen. Nader onderzoek naar de oorsprong van deze beeldschema's brengt ons in klassiek en hellenistisch Griekenland.

Voorstellingen van jongens of meisjes met vogels of spelattributen komen veelvuldig voor op Attische grafreliëfs.³¹ Zij vormen daar het stijlmiddel bij uitstek om de ontijdige dood van een opgroeiend kind te verbeelden, dat plotseling aan het aardse bestaan werd ontrukkt. In de hellenistische periode zijn vergelijkbare voorstellingen in vrijstaande sculptuur ook bekend uit heiligdommen. Net als in het Trierse geval blijken zij ook daar soms begeleid door inscripties waarin ouders laten weten het beeld voor hun kind te hebben geplaatst.³² Waar de voorstelling van een spelend kind op grafmonumenten het afscheid van een in de knop gebroken kinderleven verbeeldt,³³ kan hetzelfde thema in de context van het heiligdom worden gelezen als een verwijzing naar

²⁸ Tac., *Germ.* 13.

²⁹ Van Genneep 1960; La Fontaine 1985.

³⁰ Merkwaardig is dat zij nergens de vraag opwerpen waarom de jongens dan deels naakt zijn voorgesteld. Ook gaan zij niet in op de vraag of een differentiatie in ziektebeelden niet tot een veel gevarieerdere iconografie had moeten leiden. Blijkbaar was de relatie met het voor de vroeg-moderne periode overgeleverd volkskundig gebruik zo vanzelfsprekend en de lezing van de formule *pro salute* zo overtuigend, dat iedere nadere bewijsvoering onnodig werd geacht.

³¹ Vorster 1983; Oakley 2003.

³² Vergelijk bijvoorbeeld Vorster 1983: 51 en 249.

³³ Voor vogels en andere dieren als spelattributen van kinderen, Bradley 1997.



Afb. 5 Grafmonument uit Baugy (Cher) in Midden-Gallië van de kleine Alogius die zijn vogel zijn vinger geeft. (Espérandieu 1530; naar Coulon 1994: 101)

een onbekommerde en gelukkige kindertijd die met een rite de passage formeel is afgesloten.

Een tweede aanknopingspunt leveren de inscripties. Zoals gezegd zijn alle dedicaties opgericht in het kader van een gelofte. Dat wil zeggen dat zij geen spontane reacties waren, maar contractueel vastgelegde tegenprestaties in het geval dat de gevraagde goddelijke gunsten waren verkregen. Wat dit voor de interpretatie betekent kan het beste worden verduidelijkt door een vergelijking met de publieke geloften voor het welzijn van de keizer. Daarbij kan een onderscheid worden gemaakt tussen de reguliere *vota* die, onafhankelijk van de toestand van de keizer, met vaste regelmaat werden afgelegd, en bijzondere geloften die werden afgelegd als de omstandigheden daarom vroegen. Hoewel ook de keizer van tijd tot tijd wel eens ziek werd en bij die gelegenheid speciale geloften voor zijn herstel werden afgelegd, bestaat verreweg het grootste deel van de ons overgeleverde publieke geloften niet uit getuigenissen van dergelijke bijzondere omstandigheden, maar uit reguliere *vota*. Als het model van de publieke *vota* voor het keizerlijk heil enige verklarende waarde heeft voor onze geloftestenen, dan moeten we aannemen dat ook de massa van de private dedicaties niet moet worden verklaard door incidentele bijzondere omstandigheden (ziekten) waardoor slechts een fractie van de ge-

meenschap werd getroffen, maar door een vaste structuur die allen raakte (*rites de passage*).

Als we op grond van bovenstaande overwegingen aannemen dat de wijgeschenken uit het Trierse heiligdom inderdaad ten doel hadden het afscheid van de kindertijd te verbeelden, dan rijst vervolgens de vraag, uit welke sociale lagen de families stamden die verantwoordelijk waren voor de opstelling van deze monumenten. Hoewel wel eens is geopperd dat zij het werk waren 'einer dünner Oberschicht, die mit den Römern in stärkerem gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Kontakt stand', wijst niets daarop. Zo zijn te oordelen naar hun naam de meeste dedicanten Romeins burger, maar voor zeker één ouder, de vader van Procla, geldt dat beslist niet.³⁴ Verder bestaat de sokkel van tenminste één, maar wellicht twee van deze wijgeschenken uit hergebruikt materiaal, hetgeen geen teken van grote welstand is. En eerder merkten we al op dat de stenen monumenten slechts een kleine steekproef van een veel groter ensemble vertegenwoordigen. Dit zijn stuk voor stuk tekenen dat het hier niet om representanten van de lokale elite kan gaan, een indruk die nog wordt versterkt als we bedenken dat onze steekproef bovendien sterk vertekend kan zijn. Een uniek, in het Louvre bewaard beeld roept in herinnering dat de kostbaarste wijgeschenken wel eens niet van steen, maar van brons zouden kunnen zijn geweest.³⁵ Dat we daarvan geen spoor in het Trierse heiligdom terugvinden, zegt op zichzelf niet veel: eventueel aanwezige bronzen beelden zullen na de opgave van het heiligdom in de smeltoven zijn verdwenen.

Is daarmee overtuigend beargumenteerd dat de uit het Trierse heiligdom overgeleverde wijgeschenken niet zijn opgericht door leden van de lokale aristocratie, anderzijds zijn er ook goede redenen om aan te nemen dat zij evenmin het werk zijn van families uit de allerlaagste echelons van de samenleving. Uit het heiligdom kennen we namelijk ook een serie terracotta's, meestal in fragmenten, die iconografisch perfect aansluiten bij de beeldrepertoires van de stenen monumenten (afb. 6). Het talrijkst zijn de terracotta's van een zo goed als naakt geportretteerde knaap die in zijn rechterhand een vogel houdt en in zijn linker een rond voorwerp, wellicht een bal. Dergelijke eenvoudige serieuze producten konden dezelfde functie vervullen als de stenen wijgeschenken, maar waren uiteraard vele malen goedkoper. Zij zullen voor de minder geprivilegieerden en minder bedeeden een goed alternatief hebben gevormd.

34 De oplossing die in de catalogus van Trierse monumenten wordt gekozen, waarbij het overgeleverde *Secundi* wordt gezien als een meervoudsvorm waarmee beide ouders werden aangeduid, is onacceptabel: niet alleen behielden vrouwen bij hun huwelijk hun eigen familienaam, ook zouden de cognomina van beide echtelieden dan onvermeld zijn gebleven. Ik ga ervan uit dat hier de enkelvoudige naam van een *peregrinus*, *Secundi(us)*, gelezen moet worden, die meermaals voor het gebied van de Treveri bekend is (*CILXIII* 3746, 4063).

35 Gabelmann 1985, met foto op p.504, Abb. 2.



Afb. 6 Complete terracotta van een staande naakte jongen met een vogel in de rechterhand en fragmenten van hetzelfde type, alle afkomstig van het heiligdom van Lenus Mars in Trier. (Foto Rheinisches Landesmuseum Trier.)

Conclusies voor het romaniseringsdebat

Terug nu naar het romaniseringsdebat. In het voorgaande hebben we allereerst een in de historische bronnen goed gedocumenteerd volwassenwordingsritueel voor jongens geanalyseerd en vervolgens de belangrijkste materiële cultuur van een van de centrale heiligdommen van een willekeurige gemeenschap aan de noordgrens van het Romeinse Rijk onder de loep genomen. Nog onbeantwoord is de vraag welke conclusies we nu aan een en ander verbinden voor het actuele romaniseringsdebat.³⁶

Als uit het voorgaande één ding duidelijk mag zijn geworden, dan is het wel dat niet alle jongens in het Romeinse Rijk bij hun intrede in de wereld van de volwassenen hetzelfde ritueel ondergingen. *Peregrini* en anderen zonder Romeins burgerrecht was het dragen van de toga niet toegestaan. Zij waren bij gevolg uitgesloten van deelname aan de bekende ceremonie van de togawisseling. Verder bestonden zeker ook verschillen in de wijzen waarop degenen die

³⁶ Mijn discussie van de ingenomen standpunten zal summier zijn; voor een uitvoeriger discussie verwijs ik graag naar de bijdrage van Pelgrom elders in dit nummer.

het overgangsrитуeel naar volwassenheid hadden ondergaan, daaraan vervolgens in de vorm van gedenktekenen uitdrukking gaven. De beelden die zonen uit de hoogste standen op het forum van Augustus van zichzelf oprichtten ter herinnering aan hun eerste zelfgebrachte offer, representeerden hen vermoedelijk als *togati*: alleen zo is de mededeling op een van de bases, *toga vir[ili sumpta]*, betekenisvol. Met deze formele zelfrepresentaties hadden de genrevoorstellingen uit het heiligdom in Trier echter weinig gemeen.

Betekent dit nu dat daarmee de grondpijlers onder een van de meest invloedrijke studies van de laatste twee decennia, Martin Millett's essay over de romanisering van Britannië, worden weggeslagen? In Millett's model van het romaniseringsproces is immers de lokale elite de motor achter het veranderingsproces: zij conformeerde zich uit eigen beweging aan Romeinse leef- en denkwijzen om daarmee haar machtspositie in de veranderde omgeving veilig te stellen. Volgens datzelfde model volgde de rest van de samenleving als vanzelfsprekend – zij het met enige vertraging en in afgezwakte vorm – het door haar gegeven voorbeeld.³⁷ Van beide lijkt hier geen sprake: Rome had wel degelijk een sturende rol in de 'opvoeding' van leden van de lokale elite³⁸ en de lagere groepen in de samenleving volgden niet als vanzelf het voorbeeld van de lokale elite. Rest de vraag hoe de verschillende vormtaal van de monumenten in Rome en Trier dan is te verklaren? Is de van Rome afwijkende vormtaal bepaald door de traditie van een ouder, 'inheems' initiatierituuel? Of moeten we met postkoloniale archeologen denken aan verzet tegen het Romeins imperialisme als motief voor non-conformisme?

De suggestie dat een oudere traditie aan de bron stond van de verschillen kan gemakkelijk worden afgewezen. Door het ontbreken van een regionale pre-Romeinse beeldtraditie behoort een rechtstreekse diachrone vergelijking niet tot de mogelijkheden, maar afgaande op pre-Romeinse wapendeposities uit het heiligdom van Lenus Mars bij Pommern³⁹ mogen we aannemen dat Lenus oorspronkelijk een oorlogsgod was – hetgeen verklaart waarom hij in de loop van de Romeinse tijd met Mars werd geïdentificeerd. Een voor de hand liggende hypothese is dan dat in de periode voorafgaand aan de Romeinse verovering de *rites de passage* in de Treverische samenleving vooral de functie hadden de toetreding tot de schare der weerbare mannen te markeren. In de iconografie van de Trierse wijgeschenken is echter niet de geringste verwijzing naar een dergelijke voorgeschiedenis van het ritueel terug te vinden. Integendeel, zoals we hebben gezien zijn de monumenten te beschouwen als citaten uit een Grieks-Romeinse beeldtaal. De vormenschat van de dedicaties kan daarom pas in de Romeinse tijd zijn ontwikkeld en niet worden verklaard

37 Millett 1990a en 1990b, speciaal p. 38, waar hij spreekt van 'progressive emulation (...) further down the social hierarchy'.

38 *Dig.* 49.14.31-32 met Allen 2006: 160-161. Zie verder Allen 2006: 149 vv. en 21, noot 67; Whittaker 1997; Pelgrom, dit nummer.

39 Thoma 2006.

met een beroep op de historische diepgang van het ritueel.

Zijn de dedicaties dan een teken van openlijk verzet tegen de Romeinse overheersing en alles wat daarvoor symbool stond? Daartegen pleit zowel hun totale vormgeving als de ruimtelijke context waarin zij waren opgesteld. Met een aan de Grieks-Romeinse beeldtaal ontleende iconografie, Latijn als vorm van communicatie met andere bezoekers van het heiligdom en de Romeinse gelofte als omgangsvorm met de godheid spreekt de vormgeving van de monumenten in alles eerder de taal van integratie dan van weerstand. De opstelling in een publiek heiligdom van de *civitas* zou bovendien inhouden dat degenen tegen wie eventueel verzet gericht zou zijn, degenen die wel de symbolen van Romanitas omarmden, hetzelfde heiligdom bezochten. Ook om die reden is moeilijk voorstelbaar dat het ritueel zich ontwikkelde tot een vehikel voor regelrechte oppositie. Wel kan het hebben bijgedragen aan de creatie en instandhouding van groepsstructuren binnen de lokale samenleving. Ter verduidelijking daarvan kan het tenslotte dienstig zijn een korte excursus naar Thamugadi in Noord-Afrika te maken.

Uit deze door Trajanus gestichte *colonia* nabij Timgad in het huidige Algerije stamt een omvangrijke reeks wijgeschenken: enkele exemplaren werden tijdens opgravingen in een op ca. 400 m ten noorden van de antieke stad gelegen, vermoedelijk aan Saturnus gewijd heiligdom geborgen, enige tientallen andere zijn her en der in secundaire context aangetroffen, maar zijn oorspronkelijk vermoedelijk eveneens uit het heiligdom afkomstig.⁴⁰ Kenmerkend voor deze stèles is een indeling in drie zones: in het bovenste register is Saturnus voorgesteld, in het middelste een jongen, een meisje of een paar, en in het onderste een offerdier, meestal een ram (afb. 7). Daarmee representeren de monumenten godheid, dedicant en offer. De jongens zijn in het algemeen voorgesteld in *toga*, soms met *bullae* en in vrijwel alle gevallen in offerende houding met *patella* in de rechterhand; dat laatste geldt ook voor de weinigen die niet in een toga zijn gehuld.⁴¹ De meisjes dragen dikwijls een vogel. Ik vermoed dat al deze stèles verband houden met *rites de passage*: de stèles van de jongens met een overgangsritueel naar volwassenheid, de overige met een huwelijksluiting.⁴² Het nagenoeg ontbreken van inscripties en de eenvoudige stijl van de sculpturen zijn aanwijzingen dat de opdrachtgevers van deze wijgeschenken niet tot de lokale elite, maar veeleer tot een middenklasse behoorden.⁴³ Opmerkelijk is dat zij in zekere zin wél het voorbeeld van de elite volgden. Belangrijk voor ons betoog is verder dat de knapen die geen toga dragen

⁴⁰ Le Glay 1966: 125 vv., pl. 26-28.

⁴¹ Bijvoorbeeld Le Glay 1966: 134, no. 6 (korte tuniek); 138, no. 15 ('drapé dans un ample vêtement'); geen van deze monumenten is afgebeeld.

⁴² Schörner 2007 veronderstelt dat het bij de paren om de ouders van de kinderen gaat, die namens hen een offer zouden hebben gebracht. Deze zienswijze biedt echter geen verklaring voor de vraag waarom voor een verwijzing naar hetzelfde ritueel in het ene geval de ouders zelf, in het andere de kinderen zouden zijn voorgesteld.

⁴³ Cf. Wilson 2005.

Afb. 7 Aan Saturnus gewijd reliëf uit Timgad, met voorstelling van de dedicant in toga en prominent in beeld gebrachte bulla, tijdens het offer van wierook. In het bovenste register bevond zich een beeltenis van Saturnus, wiens baard en attribuut, de sikkel, nog zichtbaar zijn. In het onderste register zien we het offerdier, een ram. (Schörner 2007: 198, Abb. 2 [= Le Glay 1966, pl. 27.9].)



in dezelfde offerende houding zijn voorgesteld als de *togati*. Daaruit is de conclusie te trekken dat het ritueel waarmee niet-burgers de volwassenheid tegemoet traden, niet per se wezenlijk hoefde te verschillen van dat van burgers. Als in Thamugadi verschillende vormen van wijgeschenken konden worden ingezet voor de herdenking van dezelfde of een sterk vergelijkbare rituele praktijk, dan kan dat uiteraard ook in Trier het geval zijn geweest. Ook de Trierse monumenten waren vermoedelijk vooral gedenktekenen van een daaraan voorafgaand offer.⁴⁴

⁴⁴ Hier kunnen uiteraard verschillen in de kostbaarheid van het geofferde hebben bestaan. Of degenen die een terracotta gebruikten als gedenkteken hetzelfde offer brachten als de opstellers van de stenen votieven valt te bezien. Op de reliëfs uit Thamugadi zien we vrijwel uitsluitend een ram als offerdier.

Maken we nu de balans op, dan stel ik vast dat de *rites de passage* waarmee jongens in het Romeinse Rijk de volwassenheid tegemoet traden, een bonte mengeling laten zien. In de provincie werd het uit de historische bronnen bekende ritueel van de *togae virilis sumptio* overgenomen door een select segment van de lokale gemeenschappen, bestaande uit aristocratische families die soms al kort na de Romeinse verovering in de senatoren- of ridderstand waren opgenomen. Deze *homines novi* hadden door de netwerken waarvan zij deel uitmaakten, een ‘internationale’ oriëntatie.⁴⁵ In hun wens zich aan hun op Rome georiënteerde standsgelijken te conformeren, namen zij tot op zekere hoogte afstand van hun lokale traditie om in die kringen gebruikelijke denken en handelwijzen over te nemen. Het ceremonieel van de *togae virilis sumptio* maakte daarvan zeker deel uit. De monumenten waarmee deze elite de voltooiing van het ritueel herdacht, zullen vooral de vorm hebben gehad van formele toga-standbeelden in representatieve steen of in brons, waarbij de *togatus* ter herinnering aan zijn eerste offer bij voorkeur in offerende houding was voorgesteld.

Zoals Plinius’ beschrijving van de situatie in Bithynië en de monumenten uit Thamugadi duidelijk maken, was het ritueel van de togawisseling daarnaast zeker bekend bij groepen uit de overige lagen van de gemeenschap, hetzij als actieve deelnemers hetzij als gasten van anderen. Een interessante vraag is waarom burgers in Trier kozen voor een genrevoorstelling – waarbij we naast de naakte knapen ook *togati* in dagelijkse taferelen mogen verwachten (type Louvre) – en die in Thamugadi voor een eenvoudige, doch officiële zelf-representatie als offerende *togatus*. De meest voor de hand liggende verklaring is dat dit met verschillen in groepsdynamiek te maken had. Thamugadi was een jonge *colonia*, een militaire implantatie waarbij kolonisten uit verschillende windstreken in een vreemde omgeving een nieuwe gemeenschap vormden. In die heterogene gemeenschap zonder gedeelde voorgeschiedenis kan op het model van Rome zijn teruggegrepen. Anders was de situatie in Trier, hoewel door de stichting van een nieuw bestuurscentrum, de aanleg van nieuwe infrastructuur, de ontwikkeling van nieuwe vormen van productie en distributie en een daarmee samenhangende groeiende mobiliteit ook in deze oude gemeenschap de sociale structuur ingrijpend veranderde. Tegen deze achtergrond zijn de associatie van Lenus met Mars, de stichting van het heiligdom op de westelijke Moezeloever en de oprichting van de private wijgeschenken te beschouwen als evenzovele manieren om de eigen groep en de eigen identiteit in de veranderde politieke omgeving opnieuw uit te vinden. De toenemende sociale differentiatie binnen de lokale gemeenschap vergrootte ten slotte ook de behoefte aan nieuwe uitdrukkingvormen om daarmee de

45 Zo werden mannelijke nakomelingen van deze families voor hun opvoeding al dan niet onder dwang ver uit huis geplaatst (cf. Tac., *Ann.* 11.6; Allen 2006: 234-238) en bestonden huwelijksrelaties met groepen ver buiten de eigen stam (cf. Tac., *Ann.* 11.6; Bielman/Frei-Stolba 1996, nr. 5; Flutsch *et al.* 2002: 273).

eigen groep een gezicht te geven. Het resultaat is een rijk geschakeerd palet aan monumenten waarmee uitdrukking werd gegeven aan verschillende vertogen en waardensystemen rondom een in wezen vergelijkbaar ritueel.⁴⁶ Daarmee zijn we ver verwijderd van de romantische visie op een ongebroken inheemse traditie van een brede volkslaag die voor hele generaties onderzoekers maatgevend is geweest. Ook zijn we losgeraakt van het harmoniemodel dat Millett en anderen schetsten van de relatie tussen lokale elite en lagere groepen in de lokale gemeenschap. En ten slotte raken we op deze wijze ook eindelijk verlost van de binaire opposities tussen inheems en Romeins, tussen acceptatie en weerstand, die het discours in de Romeinse archeologie zo lang hebben beheerst.⁴⁷

Vrije Universiteit Amsterdam, Faculteit Letteren, De Boelelaan 1105, NL-1081 HV Amsterdam; amj.derks@let.vu.nl

Bibliografie

- Allen, J. 2006, *Hostages and hostage-taking in the Roman empire*, Cambridge.
- Bielman, A. en R. Frei-Stolba, 1996, *Musée romain d'Avenches. Les inscriptions*, Lausanne.
- Binsfeld, W., K. Goethert-Polaschek en L. Schwinden, 1988, *Katalog der römischen Steindenkmäler des Rheinischen Landesmuseums Trier*, Trier (Corpus Signorum Imperii Romani, Deutschland 4.3).
- Bradley, K. 1997, 'The sentimental education of the Roman child. The role of pet-keeping', *Latomus* 57, 523-557.
- Cüppers, H. 1990, *Die Römer in Rheinland-Pfalz*, Stuttgart.
- Derks, T. 1998, *Gods, temples and ritual practices. The transformation of religious ideas and values in Roman Gaul*, Amsterdam (Amsterdam archaeological studies 2).
- Derks, T. 2005, 'Roman imperialism and the sanctuaries of Roman Gaul', *Journal of Roman Archaeology* 15, 541-545.
- Derks, T. 2006, 'Le grand sanctuaire de Lenus Mars à Trèves et ses dédicaces privées: une réinterprétation', in M. Dondin-Payre en M.-Th. Raepsaet-Charlier (eds.), *Sanctuaires, pratiques culturelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles, 239-270.
- Derks, T. 2008, 'Les rites de passage et leur manifestation matérielle dans les sanctuaires des Trévires', in D. Castella en M.-F. Meylan Krause (eds.), *Topographie sacrée et rituels: le cas d'Aveticum, capitale des Helvètes. Actes du colloque international d'Avenches, 2-4 novembre 2006*, Bâle (Antiqua 43), 191-204.
- Dolansky, F. 1999, *Coming of age in Rome. The history and social significance of assuming the toga virilis*, Chicago (ongepubliceerde MA thesis University of Chicago).
- Dolansky, F. 2008, 'Togam virilem sumere: coming of age in the Roman world', in J. Edmondson en A. Keith (eds.), *Roman dress and the fabrics of Roman culture*, Toronto, 47-70.
- Faust, S. 2001, 'Die Stätten am westlichen Moselufer', in H.P. Kuhnen (ed.), *Das römische Trier*, Stuttgart (Führer zu archäologischen Denkmälern in Deutschland 40), 202-219.
- Finke, H. 1927, 'Neue Inschriften', *Berichte der Römisch-Germanischen Kommission* 17, 1*-2*, 1-107, 198-231.

⁴⁶ Voor vergelijkbare conclusies op basis van de analyse van de architectuur van heiligdommen in Gallië en Noord-Africa, zie Derks 2005; Ritter 2006, speciaal p.556.

⁴⁷ Cf. Woolf 1997.

- Flutsch, L., U. Niffeler en F. Rossi (eds.), 2002, *Die Schweiz vom Paläolithikum bis zum frühen Mittelalter V. Römische Zeit*, Basel.
- Gabelmann, H. 1985, 'Römische Kinder in toga praetexta', *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 100, 497-541.
- Genep, A. van, 1960, *The rites of passage*, Chicago (oorspr. Franse uitgave Parijs 1909).
- Gilles, K.-J. 1996, 'Tempelbezirke im Trierer Land', in H.-P. Kuhnen (ed.), *Religio romana. Wege zu den Göttern im antiken Trier*, Trier, 72-88.
- Gose, E. 1955, *Der Tempelbezirk des Lenus Mars in Trier*, Berlin.
- Gschlössl, R. 2006, *Im Schmelztiegel der Religionen. Göttertausch bei Kelten, Römern und Germanen*, Mainz.
- Harlow, M. en R. Laurence, 2002, *Growing up and growing old in ancient Rome. A life course approach*, London/New York.
- Kuckenburger, M. 2007, *Kultstätten und Opferplätzen in Deutschland von der Steinzeit bis zum Mittelalter*, Stuttgart.
- Laes, Ch. 2006, *Kinderen bij de Romeinen. Zes eeuwen dagelijks leven*, Leuven.
- Laes, Ch. en J. Strubbe, 2008, *Jeugd in het Romeinse Rijk. Jonge jaren, wilde haren?*, Leuven.
- Le Glay, M. 1966, *Saturne africain. Monuments II*, Paris.
- Marquardt, J. 1886, *Das Privatleben der Römer*, Leipzig (Handbuch der römischen Alterthümer 7,1).
- Merten, H. 1985, 'Der Kult des Mars im Trevererraum', *Trierer Zeitschrift* 48, 7-113.
- Millett, M. 1990a, *The Romanization of Britain. An essay in archaeological interpretation*, Cambridge.
- Millett, M. 1990b, 'Romanization. Historical issues and archaeological interpretation', in Th. Blagg en M. Millett (eds.), *The Early Roman Empire in the West*, Oxford, 35-41.
- Oakley, J.H. 2003, 'Death and the child', in J. Niels en J.H. Oakley (eds.), *The coming of age in ancient Greece. Images of childhood from the Classical past*, New Haven/London, 162-194.
- Ritter, S. 2006, 'Götter und ihre Verehrer in Nordafrika. Die Heiligtümer von Thugga als Modellfall', *Journal of Roman Archaeology* 19, 549-558.
- Schörner, G. 2007, 'Von der Initiation zum Familienritual', in J. Rüpke (ed.) *Gruppenreligionen im römischen Reich. Sozialformen, Grenzziehungen und Leistungen*, Tübingen, 181-201.
- Sebesta, J. 2005, 'The toga praetexta of Roman children and praetextate garments', in L. Cleland, M. Harlow en L. Llewellyn-Jones (eds.), *The clothed body in the ancient world*, Oxford, 113-120.
- Spannagel, M. 1999, *Exemplaria principis. Untersuchungen zu Entstehung und Ausstattung des Augustusforums*, Heidelberg (Archäologie und Geschichte 9).
- Thoma, M. 2006, 'Ein Heiligtum der Treverer auf dem Martberg bei Pommern a.d. Mosel (D)', in M. Dondin-Payre en M.-Th. Raepsaet-Charlier (eds.), *Sanctuaires, pratiques culturelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles, 175-189.
- Vorster, Ch. 1983, *Griechische Kinderstatuen*, Köln.
- Whittaker, C.R. 1997, 'Imperialism and culture: the Roman initiative', in D.J. Mattingly (ed.), *Dialogues in Roman imperialism. Power, discourse, and discrepant experience in the Roman empire*, Portsmouth RI (Journal of Roman Archaeology, Suppl. Series 23), 143-163.
- Wilson, A.I. 2005, 'Romanizing Baal. The art of Saturn worship in North Africa', in *Proceedings of the 8th Colloquium on Problems of Roman Provincial Art, Zagreb 2003*, Zagreb, 403-408.
- Woolf, G. 1997, 'Beyond Romans and natives', *World archaeology* 28, 339-350.