



## Trivium

Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

4 | 2009

Les « religions orientales » dans le monde grec et romain

---

# Beobachtungen zur bildlichen Darstellung der »orientalischen« Gottheiten im Vorderen Orient zu römischer Zeit

Nicole Belayche

Traducteur : Andreas Wittenburg



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/trivium/3443>

DOI : 10.4000/trivium.3443

ISSN : 1963-1820

### Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

### Référence électronique

Nicole Belayche, « Beobachtungen zur bildlichen Darstellung der »orientalischen« Gottheiten im Vorderen Orient zu römischer Zeit », *Trivium* [Online], 4 | 2009, online erschienen am 23 Oktober 2009, abgerufen am 08 September 2020. URL : <http://journals.openedition.org/trivium/3443> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/trivium.3443>

---

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.



Les contenus de la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

# Beobachtungen zur bildlichen Darstellung der »orientalischen« Gottheiten im Vorderen Orient zu römischer Zeit

Nicole Belayche

Traduction : Andreas Wittenburg

---

## NOTE DE L'ÉDITEUR

Wir danken Nicole Belayche und dem Franz Steiner Verlag für die freundliche Genehmigung, diesen Artikel zu übersetzen.

- 1 Wenn es eine Region des Römischen Reichs geben sollte, für die das von Cumont eingeführte Etikett der »orientalischen Religionen« paradox erscheinen mag, dann ist es der Vordere Orient, denn das ist die Region, wo die Mehrzahl der in diesen Kulturen verehrten Gottheiten ihren Ursprung hatten. Wenn man die für die anderen Gegenden des Reichs verwendete Terminologie benutzen würde, müsste man dann nicht von »lokalen«, »einheimischen« oder vielleicht »provinzialen« Kulturen sprechen? Neben anderen Erwägungen lädt diese naive Feststellung zur vorsichtigen Verwendung eines bereits seit einem Jahrhundert bestehenden Begriffs ein, und das vor allem dann, wenn sich erweisen sollte, dass die Zeugnisse aus dem Vorderen Orient teilweise nichts anderes belegen als in Wahrheit ... importierte Kulte. Wer die bildlichen Darstellungen dieser Gottheiten genauer untersucht, für den kann eine theoretische Typologie mehrere Fälle vorsehen: Entweder handelt es sich um ikonographische Typen, die im Orient entstanden waren und sich in mehr oder weniger gleicher Form im Reich verbreiteten (wie z.B. Jupiter Heliopolitanus); oder man findet göttliche Darstellungen im Vorderen Orient, die sich von denen in der übrigen römischen Welt unterscheiden (wie teilweise Jupiter Dolichenus); oder schließlich Gottheiten, für die der Orient einen

»oikumenischen« ikonographischen Kanon importiert hat, was eine universalistische Sicht der Religionen stützen könnte (wie z.B. im Falle der ägyptischen Götter oder des Mithras). In Wahrheit sind die realen Verhältnisse durchaus nicht so eindeutig trennbar.

## 1. Die »orientalischen« Gottheiten im Vorderen Orient

- 2 Diese kurze Erörterung will einige Darstellungen untersuchen, die mehr oder weniger zusammengesetzte oder, wie man sagen könnte, »synkretistische« Züge aufweisen, sofern man überhaupt sich eine Kultur vorstellen kann, die diese Züge nicht aufweist. Ich werde mich besonders mit Darstellungen aus dem Mithraskult beschäftigen, denn der – wenn man einem überzeugenden Szenario von Roger Beck folgen mag<sup>1</sup> – von Kommagene aus im ganzen Reich verbreitete Mithraskult hat sich in so starker Weise etabliert, dass man die Darstellungen miteinander vergleichen und das Gewicht der »lokalen Färbung« in seinen jeweiligen Bildern des Vorderen Orients abschätzen kann. Meines Wissens ist die Frage des »orientalischen« Anteils in den Darstellungen der »orientalischen Gottheiten«<sup>2</sup> im Vorderen Orient bisher kaum gestellt worden, außer gerade für die mithraischen Reliefs im Zusammenhang mit der Frage nach ihren Wurzeln.<sup>3</sup> In seinem Werk über die *Religions orientales* hat Franz Cumont, der indes nicht über die reiche Dokumentation verfügte, wie sie uns heute dank der verstärkten Ausgrabungstätigkeit vorliegt<sup>4</sup>, sein Kapitel 5 zwar »Syrien« gewidmet<sup>5</sup>, aber seine Aufmerksamkeit galt doch in erster Linie der Verbreitung der syrischen Götter im gesamten Reich.<sup>6</sup> Robert Turcan beschäftigte sich im 3. Kapitel seiner *Cultes orientaux* auch nicht ausführlicher mit den syrischen Göttern in Syrien (man findet lediglich zwei Seiten über Atargatis in Hierapolis<sup>7</sup>). Die Forschung zu den »orientalischen Religionen« war lange Zeit von dem Thema der »Invasionen« beherrscht worden, das Juvenal als erster angesprochen hatte (»der Orontes, der sich in den Tiber ergießt«), wie so viele Titel der bedeutenden Reihe der *Etudes préliminaires aux religions orientales* belegen. Daher rührt das geringe Interesse für die »orientalischen« Götter in ihrer Ursprungsregion und vor allem das damit verbundene Vorurteil, dass die Bilder der »orientalischen« Gottheiten tatsächlich orientalische Züge zeigten. Ein weiterer Grund für das Schweigen der Wissenschaft zu diesem Thema rührt sicher von der verhältnismäßig großen Zurückhaltung her, die diese Kulte im Vorderen Orient übten, und die sich trotz der zahlreichen neueren Entdeckungen bis heute bestätigt. Selbst wenn sie jetzt schon älteren Datums sind, hinterlassen die monographischen Corpora doch einen noch heute gültigen Eindruck dieser Tatsache. Der Corpus des Jupiter Dolichenus (*CCID*) enthält nur 45 Einträge für Syrien, Mesopotamien und ganz Kleinasien zusammen, und das bei einer Gesamtzahl von 642 Dokumenten, zu denen in der Zwischenzeit die Funde der deutschen Archäologen in Doliche selbst hinzukommen.<sup>8</sup> Auch für die *Mithraea* (*CIMRM*)<sup>9</sup> bleibt die Zahl trotz bedeutender Neufunde<sup>10</sup> verhältnismäßig gering (nur höchstens fünfzehn bis heute belegte Eintragungen), obwohl doch die militärische Präsenz im Vorderen Orient sehr stark war und die militärische Umgebung bekanntlich ein besonderes Verbreitungsgebiet für Mithras und Dolichenus war.<sup>11</sup> Für die anatolischen Gottheiten Kybele und Attis (*CCCA I*)<sup>12</sup> gibt es 29 Einträge, und diese Zahl ist im Verhältnis zur Gesamtzahl der Belege verschwindend klein. Das liegt ohne Frage daran, dass die auf den Löwen thronende Göttin in der Levante die Syrische Göttin war<sup>13</sup>, die um so häufiger abgebildet wurde, als sie oft die Funktion der Stadtgöttin Tyche übernahm.<sup>14</sup> Man könnte den Eindruck

haben, dass die Gottheiten des isiakischen Kreises dort größere Anhängerschaft gefunden haben<sup>15</sup>, aber die Zahlen täuschen, denn sie stützen sich auf den bedeutenden Umfang der numismatischen Belege, von denen wir wissen, dass sie mehr ideologischen als tatsächlich religiösen Charakters waren. Es scheint so, als ob die im Reich am meisten verehrten »orientalischen Götter« in ihren Ursprungsgebieten wenig präsent gewesen seien, wenn man von jenen absieht, die wie die Götter der Palmyrener oder Nabatäer eine starke ethnische Verankerung hatten, oder jenen anderen, denen die *pax Romana* und die römische Armee Geltung verschafften wie Jupiter Heliopolitanus (und das nicht nur in seiner eigenen Stadt).<sup>16</sup>

## 2. Ikonographie und Charakter der Götter

- 3 Wie im gesamten Teil des Reichs, in dem griechisch gesprochen wurde, ist das, was man im Vorderen Orient als von lokaler Ikonographie beeinflusst betrachten kann, nur selten von den hellenistischen Zügen zu trennen. Da die polytheistischen Religionen der Antike kein Dogma kannten, auf das sich eine standardisierte Darstellung hätte stützen können, und die Bilder außerdem die religiöse und ikonographische Auswahl der jeweiligen Künstler und Auftraggeber wiedergaben, ist in der Zeit der römischen Herrschaft keine Gottheit völlig den aufeinanderfolgenden kulturellen Einflüssen entgangen, die die Levante durchdrungen haben und zu denen die Hellenisierung gehörte.<sup>17</sup> In der Kaiserzeit war letztere ein fester Bestandteil der lokalen Tradition, und das galt selbst im Falle anscheinend »authentischer« orientalischer Darstellungen.<sup>18</sup> Zu den Göttern, deren ikonographische Typologie die Züge ihres Ursprungsorts verbreitet haben, wenn auch von graeco-hellenistischen Einflüssen durchsetzt, gehörte Baalshamîm, einer der beiden großen palmyrenischen Götter. In Qedesh (Κάδασα τὴν Τυρίω)<sup>19</sup> an der Straße von Tyros nach Paneas (an der Grenze zwischen Phönizien und Palästina) wurde er von einem Kollegium (συνγένεια), dessen eponyme Beamten einen semitischen Namen trugen (Ἀννίου Ναγδᾶ καὶ Λισέμσεος Δάμπατος), als Heiliger Gott des Himmels (Θεοῦ ἁγίου οὐρανόυ) verehrt.<sup>20</sup> Das Heiligtum, das in die Zeit zwischen die zweite Hälfte des 2. und die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts datiert werden kann, folgte in seinem Plan der semitischen Tradition.<sup>21</sup> Der Haupt- und der Nordeingang waren mit der frontalen Darstellung eines Adlers mit ausgebreiteten Flügeln geschmückt, der von floralen Motiven eingerahmt wurde. Er ruht auf einem konkaven Gegenstand, der an den Blitz des Zeus in den palmyrenischen Darstellungen erinnert.<sup>22</sup> Die symbolische Verwendung der Figur des Adlers findet man auch auf den Reliefs im Tempel des Bêl, wo vier Adler an den vier Ecken das Relief an der Decke der Kultnische tragen und wo ein Adler über dem Eingang zum nördlichen Thalamos über den Sternen und einer von sechs Kugeln eingerahmten Schlange zwischen Sonne und Mond thronet.<sup>23</sup> Der ornamentale Schmuck des Südeingangs nimmt weitere Motive auf, die sich von Baalbek aus verbreitet hatten (eine steinerne an Bändern befestigte Girlande mit einer sechsblättrigen Rosette in der Mitte).<sup>24</sup> Auf den beiden Seiten der Nebeneingänge erlaubten zwei Nischen mit einem durch die Mauer hindurch reichenden Spalt ein komplexes System von Trankopfern und Kommunikation. Unter der südlichen Nische wies die Abbildung eines *togatus* mit einer Losurne in der Hand ohne Frage auf Elemente des Orakelrituals hin, dem die Spalten in der Mauer vielleicht auch dienten.<sup>25</sup> Auf einem nach Aussage einer griechischen Inschrift in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts geweihten Altar zeigte die der Inschrift entgegengesetzte Seite ein grobes Relief eines frontal dargestellten bärtigen

Männergesichts, das verschleiert und von einer sechsstrahligen Scheibe gekrönt war. Es könnte sich dabei um eine ungewöhnliche Darstellung des Baalshamîm als Sonnengott handeln. Von seiner Architektur wie von der Ikonographie her liefert dieses Heiligtum sozusagen ein Konzentrat der verschiedenen kulturellen Schichten, die sich im Orient überlagert haben. Von den regionalen Traditionen ausgehend (der palmyrenische Gott und der arabische Sonnenadler), reichten sie über die griechischen Züge (wiederum der Adler, jetzt der des Zeus des »helllichten Tags«)<sup>26</sup> bis in die Zeit der römischen Präsenz (ein *togatus* als Vollbringer des Kults und der Helioskopf).

- 4 Jupiter Dolichenus war unter der Oberfläche seines ursprünglichen Typus einer Gottheit der östlichen anatolischen Tradition nicht weniger durch die geschichtliche Entwicklung geprägt. Der Gott wurde auf einem Stier reitend gezeigt und hielt eine Doppelaxt und den Blitz in der Hand.<sup>27</sup> Die Offenheit in der Darstellung zeigt sich in der militärischen Kleidung römischer Art oder in den Szenen der *dexiosis*, bei der er die Hand eines *imperatoris* schüttelt, was einem alten kappadokischen Muster des Händereichens zwischen zwei Göttern folgt.<sup>28</sup> In Doliche selbst zeigen Siegel die weibliche Partnerin des Dolichenus nach einem hellenistischen Muster, d.h. mit verschleiertem Haupt, oder das dolichenische Paar sogar in der Gestalt von Zeus und Hera.<sup>29</sup> Pierre Merlat hat bereits diese »griechische Interpretation« des dolichenischen Paares beobachtet, die zeige, »dass der ursprüngliche Typus des Paares in seiner eigenen Heimat ihm fremde Veränderungen erfahren hatte.«<sup>30</sup> Diese Bemerkung ist umso wichtiger, als diese Art der Darstellung auf Siegeln Verbreitung fand, die Priestern gehört haben müssen. Hingegen zeigte keines der Bilder des Jupiter Dolichenus in Syrien trotz der nach dem Vorbild des Nationalgottes der Römer gestalteten und dort verbreiteten Bezeichnung des Gottes durch das Akronym *IOMD*<sup>31</sup> den Gott als Jupiter Capitolinus, wie man ihn in den Heiligtümern Germaniens und des Donauraums dargestellt findet.<sup>32</sup> Mit Ausnahme von Dura-Europos scheint die Rekrutierung seiner Gemeinde von Gläubigen, die häufig semitische Namen trugen, nicht ausschließlich unter militärischem Personal stattgefunden zu haben. Die Bilder selbst seit ältester Zeit in den Regionen verwurzelter Gottheiten nahmen griechisch-römische Züge an, sei es infolge der kulturellen Einflüsse, die sich aus den historischen Umwälzungen ergaben, sei es durch das Eindringen von Elementen, die mit der Identität der Stifter der Weihgaben im Zusammenhang standen. Die Darstellung des Jupiter Heliopolitanus war ohne Frage fremden Einflüssen gegenüber am widerstandsfähigsten.<sup>33</sup> Der Typus der orientalischen Tradition war bei ihm vorherrschend. Seine Darstellung war von der anatolischen und syrischen Tradition geprägt<sup>34</sup>, er stand aufrecht in einem abgegrenzten Bezirk oder auf einem Sockel zwischen zwei Löwen und hielt die Peitsche und ein Ährenbündel in Händen.<sup>35</sup> Diese Besonderheit ist umso bemerkenswerter, als der große Gott von Heliopolis der »römischste« der sogenannten orientalischen Götter war.<sup>36</sup> Sein Tempel stand im Gebiet einer römischen Kolonie<sup>37</sup>, seine Priester waren römische Würdenträger, was der Normalfall für einen öffentlichen Kult in einer römischen Gemeinde war<sup>38</sup>, und sein Name erschien nur in lateinischer Form als *Iuppiter* oder *IOM* oder griechisch als *Zeus*, *theos*, ganz so wie die Namen der ihn begleitenden Götter Venus (seltener Aphrodite) oder Merkur. Die ikonographischen Züge und die religiöse Persönlichkeit der Götter greifen nicht immer notwendigerweise auf denselben kulturellen Bezugsrahmen zurück.

### 3. Die Bilderwelt des Mithras und ihre Besonderheiten

- 5 Die geographische Herkunft der Gläubigen und ihr kulturelles Profil erklären die ikonographischen Besonderheiten oft besser als die levantinische Umgebung. Sehr häufig waren diese Gläubigen mehr oder weniger dauerhaft angesiedelte Römer oder mehr oder weniger hellenisierte und romanisierte Angehörige der lokalen Bevölkerung<sup>39</sup>, bei denen die Aspekte ihrer zusammengesetzten Identität ihre Entscheidungen beeinflusst hatten. Im Falle von Dura weiß man z.B. genau, dass das *Mithraeum*<sup>40</sup> und das *Dolichenum*<sup>41</sup> ihre Existenz den Truppen verdanken, die im *castrum* stationiert waren.<sup>42</sup> Von den über hundert Namen, die in den Graffiti des *Mithraeums* belegt sind, sind 80 % griechisch oder römisch.<sup>43</sup> Für das palästinische Caesarea habe ich aufgrund des topographischen und chronologischen Befunds ebenfalls vorgeschlagen, die Einrichtung des *Mithraeums* als eine Initiative des *officium* des Statthalters zu betrachten<sup>44</sup> und somit von einer Bevölkerung auszugehen, die überall im Reich als Diener des Staates zu finden war. Die Nähe zwischen dem Personal, den Amtsgebäuden und den mithräischen Gewölben ist eine banale Tatsache, und sie spiegelt die soziale Zusammensetzung der Mitglieder des Kultvereins wider.<sup>45</sup> Es ist also kaum überraschend, dass die Reliefs mit der Tötung des Stieres sich im vorliegenden Fall in die ikonographischen Serien des Westens einordnen lassen.<sup>46</sup> Das Relief in Caesarea nimmt das Vorbild eines Reliefs in Moesien auf.<sup>47</sup> Es handelt sich dabei um ein kleines kreisförmiges Marmormedaillon, das die Fruchtbarkeit bringende Opfer darstellt (der Gott und Stiertöter wird zwischen *Cautes* und *Cautopates* gezeigt, und darüber befinden sich die Büsten von *Sol* und *Luna*, Sonne und Mond). Darunter befindet sich in Übereinstimmung mit dem Vorbild aus dem Donaauraum eine Predella, d.h. ein deutlich abgetrenntes Bildfeld, auf dem drei kleine Szenen die auf unterschiedliche Weise gekennzeichneten Etappen der Taten des Mithras darstellen: eine Krönungsszene (?) und das Bankett von *Sol* und *Mithras* rahmen eine Reiterdarstellung ein (ein auf dem Stier reitender *Mithras*?).<sup>48</sup> Dieses Bild zeigt keine ursächlichen Elemente, die der lokalen Umgebung zugeschrieben werden können, und kann als »römisch« angesehen werden, da man es auf die verstärkte Präsenz der römischen Ordnung in der Hauptstadt von Syrien-Palästina zurückführen kann.
- 6 Ein Relief im Israel-Museum in Jerusalem, das kürzlich veröffentlicht worden ist und dessen Interpretation Richard Gordon aufgegriffen hat<sup>49</sup>, könnte aufgrund einiger ikonographischer Besonderheiten und Einzelheiten der Kleidung, die mehr parthisch als syrisch sind, als »orientalisch« erscheinen.<sup>50</sup> Meiner Meinung nach führt indes eine Überprüfung auch in diesem Falle dazu, einen auf Import und »Romanisierung« zurückgehenden westlichen Anstoß zu erkennen. Die Szene der Tötung des Stiers erinnert an parallele Darstellungen im Noricum und in Pannonien, die ebenfalls von einem Bogen umrahmt sind.<sup>51</sup> Der Gesamtaufbau ist jedoch unterschiedlich: Der den *Dadophoren* zugewiesene Platz ist ungewöhnlich und die Szenen der Bilderzählung innerhalb und außerhalb des Bogens sind dem Fortlauf des Opfers entsprechend angeordnet. Darüber hinaus sind zwei der Szenen in Hinblick auf die dargestellte Gestik des *Mithras* unklar. Unter dem *Mithras petragenes* ist ein Kind *Mithras* mit einer phrygischen Mütze zu sehen, das nach Art des *Dionysos* seinen Durst an einer Weinrebe stillt.<sup>52</sup> Richard Gordon will darin eine Beeinflussung durch »die späten Versionen des *Dionysos*-Mythos« erkennen, »die seine Kindheit an den Ort *Nysa* verlegen ... (man hat gelegentlich angenommen, dass es sich dabei um Arabien oder Syrien handele)«. <sup>53</sup> Man

wird indes einwenden, dass in Skythopolis (Beth Shean) – *antea Nysam* schreibt Plinius<sup>54</sup> –, das im 2. Jahrhundert den Anspruch auf Dionysos als *ktistes* erhob<sup>55</sup>, die auf den Münzen der Stadt verwendete Ikonographie die der eponymen nährenden Amme war<sup>56</sup> oder für ein Standbild die eines mit Weinreben gekrönten jugendlichen Dionysos.<sup>57</sup> Eine zweite erstaunliche Szene, die unterhalb des Cautes abgebildet wird, zeigt die zwei traditionellen Gehilfen dabei, wie sie an einer auf ihren Schultern ruhenden Stange eine Kessel tragen; zu ihren Füßen sieht man eine männliche Gestalt an einer Quelle knien (was an die Quelle erinnert, die Mithras aus einem Felsen hatte hervorsprudeln lassen), der den Kessel mit einer Fackel erwärmt, was an den Verzehr des Opferfleischs denken lässt. Albert de Jong hat dieses Motiv überzeugend mit dem eines anderen Reliefs in Dura-Europos verglichen, wo die Dadophoren den Stier wie bei der Rückkehr von einer erfolgreichen Jagd heimtragen.<sup>58</sup> In den sieben unter den Vorderbeinen des Stiers aneinandergereihten Kugeln, die denen auf einem Relief des Zenobios in Dura ähneln, erkannte er einen zweiten möglichen Einfluss; aber man findet dieses Motiv auch in den *Mithraea* Germaniens und Pannoniens bei der Darstellung der Planeten.<sup>59</sup>

- 7 Das Relief ist nicht zu datieren. Auch seine Herkunft bleibt unbekannt, aber aller Wahrscheinlichkeit nach ist es syrisch.<sup>60</sup> Die Bezeichnung des Priesters (*Pater?*) oder Kurators (?)<sup>61</sup> in der Inschrift, ἐκ τῶν τοῦ Θεοῦ ἐπὶ Ἀβσάλμου (aus den Geschenken des Gottes<sup>62</sup> zur Zeit des Absalmos), ist in einem weiten Gebiet des Mittleren Euphrat belegt (Edessa, Palmyra; Hatra, Dura). Die Besonderheiten der parthischen Kleidung der Dadophoren, die man auch auf den Grabstelen von Soldaten in Apameia findet, und die Lanze, die sie wie die syrischen Militärgötter präsentieren, haben Richard Gordon dazu veranlasst, das Relief als die Arbeit einer mit den römischen Vorbildern vertrauten Werkstatt in Apameia im Auftrag eines Soldaten syrischer Herkunft zu identifizieren.<sup>63</sup> In diesem Falle wäre seine Vermutung, die Szene des Kindes Mithras für eine Dublette der Zwillinge unter der Wölfin zu halten, von größter Bedeutung und würde gut zu dem römischen Charakter der Umgebung der Werkstatt passen. Aber statt sich an diese Annahme zu halten, kommt er zu dem Schluss, dass die ikonographischen Besonderheiten eher eine bestimmte Auslegung zum Ausdruck bringen – eine »midraschische« Ergänzung –, die er einem »regionalen Mithriazismus« zuschreibt.<sup>64</sup> Die Bezeichnung ist verschwommen und lässt die Frage offen, ob man sie im Sinne eines hermeneutischen Schemas von Zentrum und Peripherie verstehen soll – wobei man trotz der gemeinsamen Züge von Architektur und Ikonographie kein »Zentrum« für die mithraischen Gruppen kennt –, oder im Sinne einer Gleichsetzung von »regional« und »syrisch« – wobei die abgebildete Auslegung (das Kind Mithras soll den Ausschluss der Frauen und ein Nachdenken über das Ritual bedeuten)<sup>65</sup> nichts besonders Syrisches an sich hat.<sup>66</sup>
- 8 Wäre ein soziologischer Ansatz zufriedenstellender? Wenn wir von der apameischen Herkunft des Reliefs ausgehen, können wir es mit der erst ganz kürzlich 15 km von Apameia entfernt gemachten Entdeckung des *Mithraeums* von Hawarte aus dem 4. Jahrhundert in Verbindung bringen.<sup>67</sup> Seine Wandbilder, die in Hinblick auf manche Figuren an die Malereien von Dura-Europos erinnern, entrollen hauptsächlich eine besondere Thematik, die sich aus Vorstellungen des Zoroasterglaubens speist. Die Darstellung von abscheulichen schwarzen Ungetümen, die die Sonnenstadt belagern und von zwei Reitern niedergestreckt werden, und ebenso Löwen, die schwarze Figuren zerfleischen, weisen auf den iranischen Dualismus hin, der den Sieg der Guten über die Schlechten und des Lichts über die Finsternis der Dämonen versprach.<sup>68</sup> Die endgültige Veröffentlichung nach der Restaurierung der Malereien wird es den Iranologen

erlauben, uns weitere Aufklärung zu geben. Doch man kann bereits jetzt zu dem Schluss gelangen, dass im Abstand von vielleicht einem Jahrhundert in einem begrenzten Umkreis um Apameia zwei mithraische Gruppen zwei unterschiedliche Bilder von ihrer Vorstellung des Kosmos entwickelt haben. Während die kleine Gemeinde von Hawarte offenbar von sassanidischen Strömungen beeinflusst war<sup>69</sup>, folgte eine andere, von der allein das Relief von Jerusalem zeugt, mehreren Regeln eines westlichen Schemas, und deren Besonderheiten weisen auf eine romanisierte Umgebung. In Sidon heben die Skulpturen des *Mithraeums*, obwohl sie gleichzeitig mit denen von Hawarte entstanden sind, noch weitere Themen hervor, auch wenn man dort natürlich auch die traditionellen Figuren findet.<sup>70</sup> Drei Inschriften auf den Basen dreier Standbilder, unter denen sich auch das des Stiertöters Mithras befindet, nennen die Namen des Stifters: *Fl(avios) Gerontios pater nomimos*.<sup>71</sup> Die Gesamtheit der heute aus einem Dutzend bestehenden Statuen zeigt ausschließlich eine klassizistische Ästhetik der theodosianischen Zeit und spätantike religiöse Interessen, die in einem löwenköpfigen Aion und einer dreifachen Hekate deutlich werden<sup>72</sup>, wenn da nicht die Dadophoren wären, die neben der üblichen Fackel in der einen Hand in der anderen die Doppelaxt der syrisch-anatolischen großen Götter schwingen. Abgesehen von einigen geringfügigen Details in der Kleidung ist das die einzige »orientalische« Signatur des sidonischen Komplexes. So beabsichtigt und sorgfältig die syrische Ausführung auch ausfällt, wäre es doch gewagt, sie überzuinterpretieren und ihr eine »regionale« theologische Bedeutung zuzuschreiben, denn die Doppelaxt ist doch in die Hände der Helfer gelegt und nicht in die des großen Gottes selbst.

- 9 Die Zersplitterung der mithraischen Gemeinden mit ihrer geringen Zahl an eingeweihten Gläubigen erlaubte das Nebeneinander von unterschiedlichen kulturellen Ausrichtungen. Diese Feststellung hat für diejenigen, die mit dem Polytheismus vertraut sind, nichts Ungewöhnliches. Die in der bildlichen Darstellung festzustellenden Unterschiede der Götter rühren also weniger von einer regionalen oder provinziellen Seite ihrer Persönlichkeit her, sondern ergeben sich aus dem religiösen »Diskurs« (im Sinne Foucaults), den die Hierarchie (im wesentlichen der *Pater*) einer jeden Gruppe unter den Eingeweihten verbreitete, da man doch weiß, dass zu den Zeremonien ein Teil der Katechese und Homilie gehörte, der sich auf die Bilder stützte.<sup>73</sup>

## 4. Zusammenfassung

- 10 Am Ende dieses allzu kurzen Überblicks scheint sich zu ergeben, dass die Darstellungen der orientalischen Götter im Vorderen Orient keine »orientalischeren« Züge aufwiesen als sonst wo im Römischen Reich, und dass sie auch keinen besonderen theologischen Diskurs zum Ziel hatten, der durch eine eventuelle geographische und kulturelle Individualität bestimmt war. Ihre ikonographischen Züge waren häufig und in der Mehrheit dem »Kanon« der hellenistischen *Koine* entlehnt, die ihrerseits mehr von Anleihen aus dem Orient geprägt war als von direkten Einflüssen der lokalen Traditionen, sofern nicht auch diese in Wahrheit importiert waren wie im Falle des Mithras oder bei manchen ägyptischen Belegen. Die vielfachen Formen der örtlichen Wettergötter, bei denen es sich ebenfalls um »orientalische« Götter handelt, auch wenn sie nicht im ganzen Reich verbreitet waren, verdankten ihre Erscheinungsform oft dem griechisch-römischen Zeus, der sich mit einer anderen, »originelleren« Ikonographie

verbinden konnte wie in Gaza, wo Zeus-Marnas zugleich ein jugendlicher Gott vom apollinischen Typ war. Ist dieser allgemeine Befund eine Folge des nicht-orientalischen Ursprungs der eingewanderten Gläubigen oder der Vereinheitlichung, die sich in der Kaiserzeit breitgemacht hat, oder des Willens, eine von allen verstandene Bildersprache zu verwenden? Die drei Faktoren sind vermutlich zusammengekommen. Die Regel kennt natürlich ihre Ausnahmen, wie bei Jupiter Dolichenus und vor allem bei Jupiter Heliopolitanus. Trotz ihres allgemeinen griechisch-römischen Götternamens zeigten beide eine Ikonographie, die fast ausschließlich »orientalischen« Typs war. Für den Herrn von Doliche ist die Frage problematisch – und das über die Adler von Dura hinaus –, denn die Kaiserzeit kannte ihn auch in römischer Gestalt als klassischen Jupiter mit dem Blitz und einem Adler. In seinem Falle kann die Chronologie nur bei den Belegen aus dem 1. Jahrhundert n. Chr., die vor der vollendeten Eingliederung Kommagenes lagen, für eine Erklärung hilfreich sein. Für den Gott von Heliopolis entspricht das Urteil mehr den Erwartungen, denn er kannte in der Kaiserzeit nur eine einzige Bildgestaltung, die orientalischen Charakters war.<sup>74</sup>

---

## BIBLIOGRAPHIE

- Augé, C. / Linant de Bellefonds, P. (1986): »Dionysos (in periphéria orientali)«, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 3, 1, S. 514–531.
- Baratte, F. (2001): »Le mithreum de Sidon: certitudes et questions«, *Topoi*, 11, S. 205–227.
- Beck, R. (1998): »The mysteries of Mithras. A new account of their genesis«, *Journal of Roman Studies*, 88, S. 115–128 (jetzt in: ders. [2004a], S. 31–44).
- Beck, R. (2001): »New thoughts on the genesis of the mysteries of Mithras«, *Topoi*, 11, S. 59–76.
- Beck, R. (2004a): *Beck on Mithraism. Collected Works and New Essays*, Aldershot.
- Beck, R. (2004b): »Mithraism after »Mithraism since Franz Cumont«, 1984–2003«, in: ders. (2004a), S. 3–23.
- Belayche, N. (2000): »L'Oronte et le Tibre: l'»Orient« des cultes »orientaux« de l'empire romain«, in: Amir-Moezzi, M. A. / Scheid, J. (Hg.): *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses, 110), S. 1–35.
- Belayche, N. (2001a): »Iudaea-Palaestina«, in: dies.: *The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen (Religion der Römischen Provinzen, 1).
- Belayche, N. (2001b): »Les cultes syriens dans les Germanies (et les Gaules voisines)«, in: Spickermann, W. (Hg.): *Religion in den germanischen Provinzen Roms*, Tübingen, S. 285–313.
- Belayche, N. (2007): »Les dévotions à Isis et Sérapis dans la Judée-Palestine romaine«, in: Bricault, L. / Versluys, M. J. / Meyboom, P. G. P. (Hg.): *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World*, Leiden (Religions in the Graeco-Roman World, 159).
- Blakely, J. A. (1987): *The Joint Expedition to Caesarea Maritima. Excavation Reports IV, 1987. The Pottery and Dating of Vault 1: Horreum, Mithraeum and Later Uses*, New York.

- Bowersock, G. W. (1965): *Augustus and the Greek World*, Oxford.
- Bricault, L. (2001): *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IVe s.av.J.-C.-IVE s.apr.J.-C.)*, Paris (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 23).
- Bull, R. J. (1974): »A Mithraic medaillon from Caesarea«, *Israel Exploration Journal*, 24, S. 187–190.
- Bull, R. J. (1978): »The Mithraeum at Caesarea Maritima«, in: Duchesne-Guillemin, J. (Hg.): *Etudes Mithriaques (Téhéran 1975)*, Leiden, S. 75–89.
- Burrell, B. (1993): »Two inscribed columns from Caesarea Maritima«, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 99, S. 287–295.
- Campbell, L. A. (1954): »Typology of Mithraic tauroctones«, *Berytus*, 11, S. 1–60.
- Campbell, L. A. (1968): *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden (Etudes Préliminaires aux Religions Orientales, 11).
- Ciceroni, M. (1997): »L'iconographie de la triade héliopolitaine à Rome«, in: Belleli, G. M. / Bianchi, U. (Hg.): *Orientalia Sacra Urbis Romae Dolichena et Heliopolitana*, Rom (Studia archeologica, 84), S. 357–366.
- Clauss, M. (1992): *Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, Stuttgart.
- Coarelli, F. (1979): »Topografia mitriaca di Roma«, in: *Mysteria Mithrae. Roma-Ostia 1978*, Leiden (Etudes Préliminaires aux Religions Orientales, 80).
- Collart, P. / Vicari, J. (1969): *Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre*, Bd. 1, Rom.
- Cook, A. B. (1914): *Zeus*, Bd. 1. *The God of the Bright Sky*, London.
- Cumont, F. (1896): *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, Bd. 2, Brüssel.
- Cumont, F. (1899): *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, Bd. 1, Brüssel.
- Cumont, F. (1929): *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4. Aufl., Paris.
- Cumont, F. (1975 [1947]): »The Dura Mithraeum«, in: Hinnels, J. R. (Hg.): *Mithraic Studies* Bd. 1, Manchester, S. 157–205.
- De Jong, A. (1998): »A new Mithraic relief«, *The Israel Museum Journal*, 16, S. 85–90.
- Di Segni, L. (1997): »A dated inscription from Beth Shean and the Cult of Dionysos Ktistes in Roman Scythopolis«, *Scripta Classica Israelica*, 16, S. 139–161.
- Dirven, L. (1999): *The Palmyrenes at Dura-Europos. A Study of Religious Interaction in Roman Syria*, Leiden (Religions in the Graeco-Roman World, 138).
- Downey, S. B. (1978): »Syrian images of Mithras tauroctonos«, in: Duchesne-Guillemin, J. (Hg.): *Etudes mithriaques (Téhéran 1975)*, Leiden, S. 135–149.
- Drijvers, H. J. W. (1976): *The Religions of Palmyra*, Leiden.
- Drijvers, H. J. W. (1986): »Dea Syria«, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Bd. 3, 1, S. 355–358.
- Fischer, M. / Ovadia, A. / Roll, I. (1984): »The Roman temple at Kedesh, Upper Galilee: a preliminary study«, *Tel Aviv*, 11, S. 146–172.
- Fischer, M. / Ovadia, A. / Roll, I. (1986): »The epigraphic finds from the Roman temple at Kadesh in the Upper Galilee«, *Tel Aviv*, 13, S. 60–66.

- Foerster, G. / Tsafir, Y. (1993): »City Center (North)«, *Excavations and Surveys in Israel*, 11 (*The Beth She'an Excavation Project. 1989-1991*), S. 25-26.
- Francis, E. D. (1975): »Mithraic graffiti from Dura-Europos«, in: Hinnells, J. R. (Hg.): *Mithraic Studies (Manchester 1971)*, Manchester.
- Freyberger, K. S. (1999): »Les temples de Niha témoins de cultes locaux d'influence romaine au Liban«, *Topoi*, 9, S. 569-577.
- Gatier, P.-L. (2001): »Le site de 'Arsha Wa-Qibar«, *Topoi*, 11, S. 175-182.
- Gawlikowski, M. (2001): »Le mithraeum d'Haouarte (Apamène)«, *Topoi*, 11, S. 183-193.
- Gordon, R. (1972): »Mithraism and Roman Society: Social factors in the explanation of religious change in the Roman Empire«, *Religion*, 2, S. 92-121 (jetzt in: ders.: *Image and Value in the Graeco-Roman World*, Aldershot, 1996).
- Gordon, R. (2001): »Trajets de Mithra en Syrie romaine«, *Topoi*, 11, S. 99-116.
- Grenet, F. (2001): »Mithra dieu iranien: nouvelles données«, *Topoi*, 11, S. 36-58.
- Hajjar, Y. (1977): *La triade d'Héliopolis-Baalbeck. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques*, Leiden (Etudes Préliminaires aux Religions Orientales, 59).
- Hajjar, Y. (1985): *La triade d'Héliopolis-Baalbeck. Iconographie, théologie, culte et sanctuaires*, Montreal.
- Hajjar, Y. (1990): »Baalbeck, grand centre religieux sous l'Empire«, *ANRW*, Bd. II, 18, 4, S. 2458-2508.
- Hopfe, L. M. (1990): »Mithraism in Syria«, *ANRW*, Bd. II, 18, 4, S. 2214-2235.
- Hopfe, L. M. / Lease, G. (1975): »The Caesarea Mithraeum. A preliminary announcement«, *Biblical Archaeological Review*, 38/1, S. 2-10.
- Hörig, M. / Schwertheim, E. (1987): *Corpus Cultus Iovis Dolicheni [CCID]*, Leiden (Etudes Préliminaires aux Religions Orientales, 106).
- Jones, A. H. M. (1971): *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford.
- Kalos, M. (2001): »Un sanctuaire de Mithra inédit en Syrie du Sud«, *Topoi*, 11, S. 229-277.
- Lightfoot, J. L. (2003) (Hg.): *Lucian, On the Syrian Goddess*, Oxford.
- Lissi Caronna, E. (1986): *Il mitreo dei Castra Peregrinorum (S.Stefano Rotondo)*, Leiden (Etudes Préliminaires aux Religions Orientales, 104).
- Magness, J. (1990): »Some observations on the Roman temple at Kedesh«, in: *Israel Exploration Journal*, 40, S. 173-180.
- Magness, J. (2003): »A Mithraeum in Jerusalem?«, in: Bottini, G. C. / Di Segni, L. / Loffreda, L. D. (Hg.): *One Land - Many Cultures. Archaeological Studies in Honour of S.Loffreda*, Jerusalem, S. 163-171.
- Merlat, P. (1951): *Répertoire des inscriptions et monuments figures du culte de Jupiter Dolichenus*, Paris.
- Meshorer, Y. (1985): *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem.
- Millar, F. (1987): »Empire, community and culture in the Roman Near East: Greeks, Syrians, Jews and Arabs«, *Journal of Jewish Studies*, 38, S. 143-164.
- Millar, F. (1990): »The Roman *coloniae* of the Near East. A study of cultural relations«, in: Solin, H. / Kajava, F. M. (Hg.): *Roman Policy in the East and Other Studies in Roman History*, Helsinki, S. 7-58.

- Millar, F. (1993): *The Roman Near East, 31 B.C.–337 AD.*, Cambridge/Mass.
- Mitchell, S. (2001): »The A to Z of Graeco-Roman Syria«, *Topoi*, 11, S. 825–834.
- Ovadia, A. (1981): »The Roman temple at Quadash-Naphtali«, in: *VIIIth Archaeological Conference in Israel*, Jerusalem (auf Hebräisch mit einer englischen Zusammenfassung).
- Ovadia, A. / Fischer, M. / Roll, I. (1985): »The architectural design of the Roman temple at Kedesh«, *Eretz Israel*, 18, S. 353–360 (auf Hebräisch mit einer englischen Zusammenfassung).
- Ovadia, A. / Fischer, M. / Roll, I. (1993): »The architectural decoration of the Roman temple at Kadesh«, in: Heltzer, M. / Segal, A. (Hg.): *Studies in the Archaeology and History of Ancient Israel in Honour of Moshe Dothan*, Haifa, S. 209–230 (auf Hebräisch mit einer englischen Zusammenfassung).
- Ovadia, A. / Roll, I. / Fischer, M. (1993): »The Roman temple at Kadesh in Upper Galilee: a response«, *Israel Exploration Journal*, 43, S. 60–63.
- Rahmani, L. Y. (1987): »More lead coffins from Israel«, *Israel Exploration Journal*, 37, S. 123–146.
- Rajak, T. (1998): »The gifts of God at Sardis«, in: Goodman, M. (Hg.): *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford, S. 229–239.
- Rey-Coquais, J.-P. (1967): *Inscriptions Grecques et Latines de Syrie*, Bd. VI, Paris, S. 34 f.
- Ries, J. (1990): »Le culte de Mithra en Iran«, *ANRW*, Bd. II, 18, 4, S. 2728–2775.
- Roll, I. (1977): »The mysteries of Mithras in the Roman Orient. The problem of origin«, *Journal of Mithraic Studies*, 2, S. 53–68.
- Rostovtzeff, M. / Brown, F. E. / Welles, C. B. (1939): *Excavations at Dura-Europos. Seventh and Eighth Season*, New Haven.
- Sartre, M. (2001): *D’Alexandre à Zenobie. Histoire du Levant antique*, Paris.
- Schütte-Maischatz, A. / Winter, E. (Hg.) (2004): *Doliche – Eine kommagenische Stadt und ihre Götter, Mithras und Jupiter Dolichenus*, Bonn (Asia Minor Studien, 52).
- Seyrig, H. (1949): »Antiquités syriennes. Nouveaux monuments de Baal Shamin«, *Syria*, 26, S. 34–35.
- Seyrig, H. (1962): »Antiquités syriennes 80. Divinités de Ptolémaïs«, *Syria*, 39, S. 193–199.
- Teixidor, X. (1977): *The Pagan God*, Princeton.
- Turcan, R. (1989): *Le cultes orientaux dans le monde romain*, Paris.
- Turcan, R. (1993): *Mithra et le mithriacisme*, Paris.
- Vermaseren, M. J. (1956–1960): *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae [CIMRM]*, Den Haag.
- Vermaseren, M. J. (1987): *Corpus Cultus Cybelae Attidisque [CCCA]*, Bd. 1, Asia Minor, Leiden (Etudes Préliminaires aux Religions Orientales, 50).
- Vollkommer, R. (1991): »Mithras tauroctonos. Studien zu einer Typologie der Stieropferszene auf Mithrasbildwerken«, *Mélanges d’Archéologie et d’Histoire de l’Ecole Française de Rome. Antiquité*, 103, S. 265–281.
- Will, E. (1950): »La date du Mithraeum de Sidon«, *Syria*, 27, S. 261–269.
- Will, E. (1952): »Nouveaux monuments sacrés de la Syrie romaine«, *Syria*, 29, S. 60–73.
- Will, E. (1992): *Les Palmyréniens. La Venise des sables*, Paris.

## NOTES

1. Beck (1998), bekräftigt bei Beck (2001). Zu den Vorbehalten gegen die These Cumonts von der Herkunft von Mazda s. Roll (1977).
2. Vgl. Belayche (2000).
3. Vgl. Will (1952); Downey (1978); Hopfe (1990); und neuerdings Gordon (2001).
4. Die *Religions orientales* (Cumont [1929]) sind z.B. vor seiner Entdeckung des *Mithraeums* von Dura im Jahre 1934 erschienen, das erst später publiziert wurde (1947, die Veröffentlichung ist postum: Cumont [1975 (1947)]). Zu den neueren Entdeckungen s. Beck (2004b), S. 7–14, und die Website (Universität von Huelva, Spanien) des *Electronic Journal of Mithraic Studies* <http://www.uhu.es/ejms/> sowie *infra*.
5. Cumont (1929), S. 95–124.
6. Dasselbe gilt für Mithras, Cumont (1899), S. 241–277.
7. Turcan (1989), S. 132 f. Über die *Dea Syria* jetzt der reichhaltige Kommentar von Lightfoot (2003).
8. Dazu jeweils Hörig / Schwertheim (1987) und Schütte-Maischatz / Winter (2004).
9. Vermaseren (1956–1960).
10. Seit Hopfe (1990), S. 2315 (Karte), sind das die von Hawarte (s.u. Anm. 67) und von Sa'ara (in der Trachonitis), Kalos (2001). Der Gesamtüberblick zu »Mithras im Vorderen Orient« (Actes du Colloque de Lyon 2001) ist in *Topoi*, 11, 2001, S. 35–281, veröffentlicht und fasst den neueren Stand der archäologischen Forschung auf sehr nützliche Weise zusammen. In Jerusalem hat man eine Vase mit einer Schlange gefunden, die auf einen Kultort hinweisen könnte, Magness (2003).
11. Daher die optimistische Liste der möglichen *mithraea*, die Gordon (2001) sich vorstellt.
12. Vermaseren (1987).
13. Belayche, in Vorbereitung.
14. In Dura ist die Tyche von Palmyra als eine auf einem Löwenthrone sitzende Frau dargestellt; s. dazu Rostovtzeff / Brown / Welles (1939), S. 258–262 und Tafel 34, sowie Will (1992), S. 160. Auf einem anderen Relief findet man Tyche-Atargatis von vorne gesehen und von zwei Tauben eingerahmt, *Excavations at Dura-Europos* (1935), S. 46.
15. Bricault (2001), S. 70–76.
16. Hajjar (1977), II, S. 525–546.
17. Hier ist nicht der Ort, die Diskussion über diesen Begriff aufzunehmen; vgl. dazu Sartre (2001) und die Rezension von Mitchell (2001).
18. Dazu Millar (1987).
19. Flavius Josephus, *Jüdischer Krieg* 2, S. 459. Vgl. Dazu Teixidor (1977), S. 33 f.
20. Fischer / Ovadiah / Roll (1984), S. 61, Nr. 2; vgl. auch S. 60 f., Nr. 1.
21. Vgl. Ovadiah (1981) und Ovadiah / Fischer / Roll (1985).
22. Fischer / Ovadiah / Roll (1984), S. 167 ff., und Ovadiah / Fischer / Roll (1993), inbes. S. 221–225, über die Adler. In Palmyra saß der Adler auf einer kosmischen Kugel, vgl. Seyrig (1949), S. 34 f.; Collart / Vicari (1969), S. 162 ff.; Drijvers (1976), S. 16 und Taf. XXXII.
23. Drijvers (1976), S. 9 f. und Taf. I, 2 und II: »a symbolical representation of the triad of Bel«.
24. Vgl. Fischer / Ovadiah / Roll (1984), S. 146–172.
25. Magness (1990), S. 177–180, schreibt den Tempel Baalshamîm und aufgrund des Orakelrituals außerdem dem Apollon zu (»an additional cultic association«); dazu die diesbezügliche Antwort der Archäologen bei Ovadiah / Fischer / Roll (1993).
26. Cook (1914).
27. Z.B. CCID 29 (in der Gegend von Hierapolis).
28. CCID 8. Vgl. Das Vorbild des Antiochos I, der die Hand des Mithras schüttelt, *LIMC* VI 1, 1992, S. 590, Nr. 3.
29. CCID, Nr. 14A und 14B.

30. Merlat (1951), S. 380, Nr. 374.
31. Z.B. in Dura, *CCID*, Nr. 32.
32. Belayche (2001b).
33. Vgl. indes Hajjar (1977), I, Nr. 158, 159 und 185.
34. Eine mythographische Quelle bringt ihn auch mit Memphis und der osirischen Überlieferung in Verbindung, vgl. Plutarch, *De Iside* 14 ff.
35. Vgl. Hajjar (1985), S. 116 ff. und ders. (1990), S. 2468–2479.
36. Millar (1990), S. 20–23, hat sich auf diesen weitreichenden und dauerhaften römischen Charakter gestützt, um die Gottheiten der angeblich »semitischen« Trias von Heliopolis als in Wahrheit »römische Gottheiten« zu identifizieren; er schließt den lokalen Ursprung aus, weil »die ganzen Umstände der Entwicklung der Kulte in Heliopolis denen des Gebiets der *colonia* von Berytus gleichen« (S. 22). Dazu auch Freyberger (1999), S. 571 (»römische Bürger, die einem römischen Kult huldigten«).
37. Das Gründungsdatum bleibt umstritten: in der Zeit der Severer (Jones [1971], S. 272, 289 und 465, Anm. 85, dem Millar [1990], 32 f. folgt) oder in augusteischer Zeit (Bowersock [1965], S. 65 f. und Rey-Coquais [1967], S. 34 f.).
38. Hajjar (1977), I, Nr. 75–77, und II, S. 530.
39. Vgl. die Fragestellung bei Millar (1993).
40. Die Gebäude der Phase 1 des *Mithraeums* waren im Jahre 168 von einem *strategos* lokalen Ursprungs namens Ethpeni, Sohn des Zabdea, gestiftet worden, der die Bogenschützen von Dura kommandierte (*CCID*, Nr. 37). Nach Cumont (1975 [1947]) vgl. Dirven (1999), S. 260–272. Ich will hier nicht die Frage der Interpretation der Malereien aufnehmen, die bereits ausführliche gelehrte Diskussionen ausgelöst hat.
41. Es liegt südwestlich des Palastes des *Dux ripae* (*CCID*, Nr. 31); sämtliche Weihgaben stammten von Soldaten (*CCID*, Nr. 32–35), und der Name des Gottes diente der XX. Kohorte der Palmyrener am 27. und 28. Mai 239 als Kennwort (*CCID*, Nr. 39).
42. Dieselbe Schlussfolgerung kann man für das Relief von 'Arsha Wa-Qibar in Antiochien treffen (*CIMRM* I, Nr. 71), Gatier (2001).
43. Francis (1975), S. 432.
44. Belayche (2001a), S. 194 f. Das Heiligtum wurde am Ende des 2. oder zu Beginn des 3. Jahrhunderts in einem ehemaligen *horreum* eingerichtet und unter dem Dach einer Anlage untergebracht, die öffentliche Gebäude der Stadt beherbergte und aus der Ehrensäulen stammen, die in einer Portikus mit Marmorboden aufgestellt waren; vgl. Burrell (1993). Blakely (1987), S. 61–91, hat die Ergebnisse der Wiederaufnahme der Grabungen veröffentlicht und (auf der Grundlage der Stratigraphie und der Keramik) die späte Datierung (4. Jahrhundert) revidiert, die man ursprünglich vorgeschlagen hatte. Auf der Grundlage von Keramikfunden vertreten Beck (1998), S. 118, und Gordon (2001), S. 81, einen sehr viel früheren Ansatz der Datierung in die Regierungszeit Domitians, was dieses *Mithraeum* verblüffenderweise in die gleiche Zeit setzen würde wie die ersten *Mithraea* des Westens.
45. Coarelli (1979), S. 79, und Clauss (1992), S. 261–266.
46. In Jerusalem hat man ein mithraisches Gefäß vom Typ derer von Rhein und Donau gefunden, Magness (2003). Vgl. Gordon (1972), S. 111: Der Mithrasglaube erscheine wie »eine eingebürgerte römische Religion, und zwar römisch in dem Sinne, dass sie von Bewohnern des Westens, die sich meist in offizieller Mission befanden, importiert wurde«.
47. In *Moesia superior* (Kadine-Most), *CIMRM* II, S. 351 f., Nr. 2246. Die älteste Gruppe der Tötung des Stiers stammt aus Rom aus dem ersten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts, Cumont (1896), Nr. 65, Abb. 59. Zur Typologie dieser Reliefs vgl. Campbell (1954) und ders. (1968), mit der notwendigen Abmilderung durch Vollkommer (1991). Allgemeiner zum Ursprung des ikonographischen Schemas Turcan (1993), S. 48–51.
48. Bull (1974); Hopfe / Lease (1975) und Bull (1978).

49. De Jong (1998); Gordon (2001), S. 100–106.
50. De Jong (1998), S. 88 und 89 (»no distinctive Syrian traits«).
51. Z.B. *CIMRM* II, Nr. 1423 und Nr. 1458 (Noricum) und Nr. 1641 (Pannonia superior).
52. Auf zahlreichen Reliefs findet man unter dem Stier einen Kantharos, der sich mit dem fruchtbringenden Blut des Tiers und Wein füllt, wie z.B. in Heddersheim, *CIMRM*, Nr. 1292, Abb. 340.
53. Gordon (2001), S. 102.
54. Plinius der Ältere, *Naturgeschichte* 5, 74.
55. De Segni (1997): Θεῶν Διὸν ὕσῳ. κτίσθη τῶν κυρίῳ.
56. *BMC, Palestine*, Nr. 6–10, und Meshorer (1985), S. 42, Nr. 110. Vgl. Augé / Linant de Bellefonds (1986), S. 523.
57. Foerster / Tsafir (1993). Die Bleisarkophage von Aelia Capitolina, die für eine »Werkstatt in Jerusalem« im 3. Jahrhundert typisch waren, zeigten Motive verflochtener Weinranken, vgl. Rahmani (1987).
58. Vgl. Cumont (1975 [1947]), S. 176 und Taf. 29b, und De Jong (1998), S. 88.
59. Vgl. jeweils *CIMRM* I, Nr. 40 (Dura) und *CIMRM* II, Nr. 1016 und 1204; Gordon (2001), S. 104.
60. Es ist dem Israel-Museum von einem amerikanischen Sammler geschenkt worden und könnte aus einer Raubgrabung stammen.
61. Man vgl. eine römische Inschrift, Lissi Caronna (1986), S. 31.
62. Die Formel ἐκ τῶν τοῦ Θεοῦ δωρεῶν (*vel sim.*) kommt in den jüdischen Inschriften aus Sardes vor, Rajak (1998).
63. Gordon (2001), S. 105.
64. Gordon (2001), S. 106.
65. Der Wein des Gottes im Gegensatz zum Wasser des Rituals und das im Kessel gekochte Fleisch gegenüber den gerösteten *splanchna*, die von dem Sonnengott und Mithras verzehrt werden (die beim Ritual durch den Pater und das Héliodrom repräsentiert werden).
66. Wie z.B. das Bild der Prozession des Gottes in einer Kapelle, wobei er auf einer Trage oder einem Karren transportiert wird, das Elagabal bis nach Rom brachte, *BMC Phoenicia*, Sidon Nr. 244 ff. und Nr. 300; Meshorer (1985), Nr. 11 (Ptolemaïs, Syrien-Phönizien); Seyrig (1962).
67. Gawlikowski (2001) mit Hinweisen auf die ersten Berichte.
68. Gordon (2001), S. 108 f. denkt sogar an eine direkte Anspielung auf Yasht 10, den Hymnus der *Avesta* auf Mithras, vgl. Ries (1990), S. 2748 f.
69. Grenet (2001) erinnert an die Präsenz des Mithras im sassanidischen Iran bis in das 7. Jahrhundert.
70. *CIMRM* I, S. 73–76, Nr. 74–87; Will (1950) und Baratte (2001).
71. Zu diesem nicht erklärbaren Titel, den man auch in der römischen Kolonie Aquileia findet, vgl. Cumont (1899), I, S. 318. Aus der Paleographie ergibt sich, dass nicht alle Inschriften derselben Zeit wie die Skulpturen entstammen.
72. Vgl. Hopfe (1990), S. 2220 ff.
73. Vgl. die beidseitig gestalteten Reliefs, die man drehen konnte, Turcan (1993), S. 60 f.
74. Für Rom spricht Ciceroni (1997) von einer »orientalischen Matrix«.

---

## INDEX

**Schlüsselwörter** : Mithraismus, orientalische Gottheiten, Vorderer Orient

**Mots-clés** : mithriacisme, divinités orientales, Proche-Orient

## AUTEURS

### NICOLE BELAYCHE

Nicole Belayche ist Studiendirektorin in der Sektion Religionswissenschaften der École pratique des Hautes Études, Paris (Lehrstuhl »Religions de Rome et du monde romain«) und Mitglied des Centre Gustave Glotz (Unité Mixte de Recherche 8585). Nähere Informationen finden Sie [hier](#).