

Einleitung

Michael Blömer und Engelbert Winter

*It is clear that Dolichenus, however many thousands or tens of thousands of the loyal he may have commanded in a certain time, enjoyed favor defined by persons of eastern origin or army calling and did not trace so dramatic a rise as the apparent number suggest.*¹ Mit dieser Bemerkung wendet sich Ramsay MacMullen in seinem wichtigen Werk *Paganism in the Roman Empire* gegen eine Überschätzung der Bedeutung des Iuppiter Dolichenus für die römische Religionsgeschichte. Allerdings konzediert er im gleichen Zusammenhang, dass der Gott aus Doliche, gemessen an der Zahl der ihm bestimmten Weihungen, zur Gruppe der 15 bestbezeugten Götter der römischen Kaiserzeit zählte.²

Die Polemik MacMullens steht im Kontext seiner Kritik an Franz Cumonts Konzept der „orientalischen Religionen“.³ Die Herkunft des Iuppiter Dolichenus aus dem „Orient“, seine rapide Verbreitung im 2./3. Jh. n. Chr. und manche Parallelen vor allem zum Kult des Mithras hatten zu einer Inklusion des Kultes in die Gruppe der „orientalischen Religionen“ geführt. Dabei ist allerdings zu betonen, dass der Gott in der Darstellung Cumonts für die Entwicklung seines Modells eine nur randständige Rolle spielte, da die Aussagekraft der Quellen zur Verehrung des Iuppiter Dolichenus nicht sehr groß war. In seinem Hauptwerk *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain* findet der Gott dementsprechend nur am Rande Erwähnung.⁴

Der Widerspruch zwischen einer Fülle archäologischer und epigraphischer Zeugnisse mit einer weiten Streuung im römischen Imperium auf der einen Seite und einem kaum messbaren Niederschlag in der sonstigen Überlieferung auf der anderen hat seine Rezeption stark geprägt und kennzeichnet den Kult bis heute. Dies gilt umso mehr, als weder das bislang bekannte Bildrepertoire des Kultes noch die archäologischen Kontexte so weit ausdifferenziert sind, dass sie weitreichende Rückschlüsse auf Gestalt und Praxis zuließen, wie das im Falle des Mithras oder der Isis

¹ MACMULLEN (1981) 118.

² MACMULLEN (1981) 6. 118. Seine Berechnungen sind heute freilich aufgrund der deutlich gestiegenen Zahl der Denkmäler überholt und bedürften einer Aktualisierung. Grundlegende Verschiebungen sind dabei allerdings kaum zu erwarten.

³ MacMullen folgt dabei TOUTAIN (1911), der als Zeitgenosse Cumonts eine Gegenposition zu dessen Konzept von „orientalischen Religionen“ im Römischen Reich vertrat. Vgl. zur Kontroverse Cumont – Toutain BONNET (2009).

⁴ CUMONT (1929) 104–106. Dabei ist zu betonen, dass sich Cumont ansonsten intensiv mit Iuppiter Dolichenus beschäftigt und insbesondere im Rahmen seiner wegweisenden landeskundlichen Untersuchungen in Nordsyrien wichtige neue Hinweise gesammelt hat, vgl. CUMONT (1917); CUMONT (1921) und auch schon CUMONT (1902).

möglich ist.⁵ So erklärt sich, dass für Iuppiter Dolichenus aussagekräftige Studien etwa zu seiner Anhängerschaft, wie sie wiederum für Mithras vorliegen, fehlen.⁶ Auch zu den Wegen seiner Verbreitung und schließlich zu den Gründen seines Erfolges liegen verbindliche Untersuchungen nicht vor. Die bisherigen Arbeiten konzentrierten sich zumeist auf die Frage nach dem Verhältnis des Iuppiter Dolichenus zur römischen Armee, da Iuppiter Dolichenus offenkundig vor allem entlang der Grenzen des römischen Reiches und dort wiederum vorwiegend von Soldaten verehrt wurde. Dabei sind die maßgeblichen Werke nach wie vor Pierre Merlats Studie *Jupiter Dolichenus: Essai d'interprétation et de synthèse*, 1960 posthum herausgegeben,⁷ sowie Michael P. Speidels bedeutendes Werk *The Religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman Army*, erschienen 1978 in den *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain*.⁸ In dieser Reihe mit dem programmatischen Namen erschien dann im Jahr 1987 auch das *Corpus Cultus Iovis Dolicheni* von Monika Hörig und Elmar Schwertheim, das bis heute die vollständigste Sammlung der Zeugnisse des Gottes darstellt.⁹

In jüngerer Zeit ist Iuppiter Dolichenus im Zusammenhang mit der intensivierten Auseinandersetzung mit der Religion des Imperium Romanum und dem religiösen Wandel in der Kaiserzeit recht häufig in die Betrachtung einbezogen worden, allerdings in der Regel eher beiläufig. Dabei sind methodisch die Weichen gestellt worden für eine Re-Evaluierung jener Kulte des Nahen Ostens, die sich vor allem in der römischen Kaiserzeit dynamisch ausbreiteten: Die Forderung, die zuvor unter dem Oberbegriff „orientalisch“ subsumierten Kulte individuell und möglichst frei von ideologischen Konzepten zu betrachten, divergente Entwicklungen und Kontingenz zuzulassen, ihre Verortung im Gefüge lokaler Kultradiationen und sozialer Gruppen an den jeweiligen Orten der Verehrung zu berücksichtigen sowie die Analyse medialer Repräsentation und erkennbarer Kommunikationsstrategien einzubeziehen, hat dabei zu einem besseren Verständnis auch des Iuppiter Dolichenus-Kultes geführt. Gleichzeitig gilt, dass trotz dieser Neuorientierung, was die Innensicht des Iuppiter Dolichenus-Kultes anbelangt, kaum Erkenntnisse gewonnen wurden, die grundsätzlich über das hinausgehen, was Speidel bereits 1978 formuliert hat.¹⁰ Lediglich für den stadtrömischen Dolichenus-Kult hat der von Gloria M. Bellelli und Ugo Bianchi 1996 herausgegebene Band *Orientalia Sacra Urbis Romae. Dolichena et Helio-politana* einen spürbaren Fortschritt erzielen können.¹¹ So bleibt zu konstatieren,

⁵ Zu Mithras etwa MARTENS/DE BOE (2004); zu den Isis-Heiligtümern KLEIBL (2009).

⁶ Für Mithras sind insbesondere die fruchtbaren Bemühungen Richard Gordons und Manfred Clauss' hervorzuheben, etwa GORDON (1972); CLAUSS (1992).

⁷ MERLAT (1960).

⁸ SPEIDEL (1978).

⁹ CCID. Da das Corpus keine zusammenfassende Auswertung des Materials einschließt, leistete dieses große Werk zum Verständnis des Kultes allerdings nur einen bescheidenen Beitrag. Die weiteren Beiträge der Bearbeiter des Corpus in SCHWERTHEIM (1981); HÖRIG (1984) und SCHWERTHEIM (1991) haben im Wesentlichen resümierenden Charakter.

¹⁰ SPEIDEL (1978).

¹¹ BELLELLI/BIANCHI (1996). Darüber hinaus verdienen noch die Arbeiten Ennio Sanzis und Jörg Rüpkes Beachtung, vgl. SANZI (2000); SANZI (2007a); SANZI (2007b) sowie RÜPKE (2003); RÜPKE (2005); RÜPKE (2011c) 41–52. Zu einigen neuen Beobachtungen zu den Inschriften des Iuppiter-

dass trotz einer großen und durch Neufunde stetig weiter wachsenden Zahl von Belegen das Wissen um die Verehrung des Iuppiter Dolichenus immer noch seltsam vage bleibt und damit auch seine tatsächliche Bedeutung schwer einzuschätzen ist.

Eine neue Möglichkeit, sich dem Kult des Gottes anzunähern, bieten allerdings die archäologischen, landeskundlichen und historischen Forschungen in Doliche selbst wie auch im Umland der Stadt, die seit inzwischen mehr als 10 Jahren unter Leitung der Forschungsstelle Asia Minor im Seminar für Alte Geschichte der Universität Münster durchgeführt werden. Die Gelegenheit, den Nukleus des Kultes und den Ausgangspunkt für seine Verbreitung archäologisch untersuchen zu können, stellt sogar eine besondere Gunst dar, die für kaum einen anderen Kult mit ähnlicher Wirkkraft gegeben ist. Und in der Tat haben die Ausgrabungen im Hauptheiligtum des Gottes auf dem nahe der antiken Stadt Doliche gelegenen Dülük Baba Tepesi einen neuen Blick auf den Kult ermöglicht. Zwischenergebnisse der Grabung sind inzwischen zahlreich publiziert.¹² An dieser Stelle soll gleichwohl ein knapper Abriss der Entwicklung des Heiligtums gemäß den aktuellen Ergebnissen präsentiert werden.

Es hat sich gezeigt, dass ausweislich der Keramik- und Einzelfunde seit ca. 1000–900 v. Chr. ein Heiligtum auf dem Dülük Baba Tepesi existierte. Verschiedene Skulpturenfragmente sprechen für eine gewisse Größe und Bedeutung bereits in dieser Zeit. Bauschichten sind bisher allerdings erst aus der Zeit der persischen Herrschaft archäologisch nachgewiesen. Aus der gleichen Zeit stammen umfangreiche Befundkomplexe aus Opferrückständen mit Asche und vielen Tausend Tierknochen.¹³ Sie zeugen von Brandopfern, bei denen große Mengen von Jungtieren geschlachtet wurden. Im Zusammenhang mit diesen Opfern stehen mehrere Tausend Kleinfunde – Stempel- und Rollsiegel, Skarabäen, Fibeln und Perlen, Terrakotten und Kleinbronzen –, die den Göttern von Doliche geweiht wurden.¹⁴ Hinzu kommt zahlreiche Importware, von attischer Keramik bis zu phönikischem Glas. Der Umfang der Architektur wie die Menge der Funde belegt eine große Bedeutung der Kultstätte auf dem Dülük Baba Tepesi in persischer Zeit.¹⁵ Damit ist der Dülük Baba Tepesi einer der ganz wenigen Orte, an dem ein kontinuierlicher Kultbetrieb von der Eisenzeit über den Hellenismus bis in die Kaiserzeit nachzuvollziehen ist. Der Nachweis der weit zurückreichenden Kulttradition ist angesichts der umstrittenen Kontinuitätsfrage vieler Kulte im Nahen Osten aber auch ganz allgemein von paradigmatischer Bedeutung und in seiner Klarheit eines der überraschendsten wie zentralsten Ergebnisse der Grabung.

Dolichenus-Kultes in Rom, die Fragen von ‚Integration und Transformation von Immigrantenreligion‘ aufgreifen, RÜPKE (2003). Überraschend ist, dass Iuppiter Dolichenus in den recht zahlreichen Sammelbänden zu den „orientalischen“ Kulturen, die in jüngster Zeit erschienen sind, weitgehend ausgeblendet ist, etwa BONNET/RÜPKE/SCARPI (2006); BONNET/RIBICHINI/STEUERNAGEL (2007); BONNET/PIRENNE-DELFORGE/PRAET (2009) und BONNET/RÜPKE (2009).

¹² Zu den bislang erzielten Ergebnissen der Grabung vgl. vor allem WINTER (2008) und WINTER (2011), jeweils mit weiterer Literatur. Vgl. auch die Präsentation der Grabung unter www.doliche.de.

¹³ PÖLLATH/PETERS (2011).

¹⁴ Vgl. SCHACHNER (2008) und SCHACHNER (2011).

¹⁵ FACELLA (2009).

Keramik und Kleinfunde bezeugen einen kontinuierlichen Kultbetrieb im frühen Hellenismus.¹⁶ Im 2. Jh. v. Chr. kommt es dann nach einer geplanten Niederlegung der späteisenzeitlichen Bauten im Zentrum des Gipfelplateaus zu einer Neugestaltung des Areals. In diese Zeit datieren auch die ältesten Fragmente korinthischer Kapitelle. In der Mitte des 1. Jhs. v. Chr. ist der Kultplatz in das Netzwerk der Heiligtümer des kommagenischen Herrscherkultes integriert. Möglicherweise wurde ein mit einer dorischen Architektur gefasster Temenos errichtet.

Für die römische Zeit sind in allen Bereichen des Gipfels Ausschnitte von Bauten freigelegt worden, so dass trotz vieler Lücken die Gestaltung der Gesamtanlage des Heiligtums erkennbar wird: Umfassungs- und Terrassenmauern erlauben die Rekonstruktion eines Heiligen Bezirks, der aus separaten Höfen bestand. Die Pflasterung der offenen Hofbereiche konnte ebenso wie die Fundamente kleinerer Bauten, vor allem Hallenbauten, im Temenos erfasst werden. Klar zeichnet sich im Gelände wie im archäologischen Befund zudem ein künstlich angeschütteter quadratischer Vorplatz ab, der zu allen Seiten von Mauern umschlossen war. Von Osten her war der Platz durch eine Freitreppe aus Basaltstufen zu betreten. Insgesamt ähnelt das Heiligtum anderen Gipfelheiligtümern Nordsyriens aus römischer Zeit. Da von den Bauten dieser Epoche zumeist nur die Fundamente erhalten sind, kommt der Untersuchung einzelner Bauglieder und der Bauornamentik besondere Bedeutung zu. Zumeist als Spolien verbaut ermöglichen sie Aussagen zur architektonischen Gestaltung des Heiligtums.¹⁷ Für die frühe Kaiserzeit belegt ein vielfältiges Spektrum von Baugliedern einen Ausbau mit mehreren monumentalen Sakralbauten in der 1. Hälfte des 1. Jhs. n. Chr.; dazu zählt auch der aufwendige Neubau eines von römischen Bau- und Dekorformen bestimmten Haupttempels. Eine Gestaltung des sakralen Bezirks mittels Hallenbauten belegen dorisch-ionische Kapitelle und solche tuskanischer Ordnung. In antoninisch-severischer Zeit kommt es zu einem neuerlichen baulichen Aufschwung.

Zu den Funden, die unmittelbar auf die religiöse Funktion des Ortes weisen, zählen griechische und lateinische Inschriften.¹⁸ Für Fragen der Kultpraxis, der Anhängerschaft, allgemein für die Entwicklung des Kultes ist zudem die Ausstattung des römischen Heiligtums aufschlussreich, so etwa lokale und importierte Skulpturen aus Bronze, Kalkstein, Basalt und Marmor. Hinzu kommen Weihgaben, darunter bemerkenswerte Waffenweihungen des 1.–3. Jhs. n. Chr.¹⁹ Sie unterstreichen die enge Verbindung des römischen Militärs zum Kult des Iuppiter Dolichenus.²⁰ Einen wichtigen Fund stellt zudem die erste bildliche Darstellung des Götterpaares von Doliche aus seinem Heiligtum dar. Eine römerzeitliche Stele aus Basalt präsentiert den Gott und seine weibliche Partnerin klar in altorientalischer Tradition und vermittelt eine Vorstellung, wie die lokale Bevölkerung den Gott in dessen Heimat

¹⁶ STROTENKE (in Vorbereitung).

¹⁷ Vgl. bislang OENBRINK (2008). Eine umfassende Studie mit dem Arbeitstitel: „Ornamentum: Hellenistische und kaiserzeitliche Baudekore aus der antiken Landschaft Kommagene“ ist in Vorbereitung.

¹⁸ Ein Teil der Inschriften ist publiziert in FACELLA (2008) und FACELLA/WINTER (2008).

¹⁹ FISCHER (2011).

²⁰ Vgl. in diesem Kontext auch FACELLA/SPEIDEL (2011).

verehrte.²¹ Elemente der altorientalischen Ikonographie sind zwar für viele der bekannten Bilder des Iuppiter Dolichenus aus dem Westen bekannt, aber nirgendwo so augenfällig in Szene gesetzt wie bei der Stele aus Doliche. Dass es sich überhaupt um ein späteres Erzeugnis handelt, zeigt sich deutlich erst in einer Opferszene im unteren Bildfeld. Dieser und andere Funde haben wichtige Impulse gegeben für die Bewertung der Entwicklung des Dolichenus-Kultes, aber auch anderer Kulte des Nahen Ostens. Dies gilt in besonderer Weise für die 2009 entdeckte römerzeitliche Bronzeapplik in Gestalt des Iuppiter Dolichenus, die zu einer dreieckigen Kultstandarte gehört.²² Im Gegensatz zu der Stele aus Basalt zeigt die Bronze den Gott in römischer Militärtracht entsprechend der in den westlichen Provinzen üblichen Ikonographie. Während die Stele das Götterpaar klar in altorientalischer Tradition wiedergibt, spiegelt sich in der Bronze der durch westliche Einflüsse transformierte Kult, der zu einer Reichsreligion geworden ist. Diese kosmopolitische Ausprägung des Kultes existierte somit im Heiligtum auf dem Dülük Baba Tepesi parallel zu den weiterhin wirksamen autochthonen Vorstellungswelten und Formensprachen.

Im Jahr 253 n. Chr. fiel der Perserkönig Šāpūr I. in Syrien ein und zerstörte, wie wir aus seinem Tatenbericht wissen, Doliche.²³ Spuren von Brandzerstörung an römischen Baugliedern und ein Brandschutthorizont aus der Mitte des 3. Jhs. n. Chr. sind Hinweise, dass auch das Dolichenus-Heiligtum betroffen war. Gleichwohl bedeutete dies nicht dessen Aufgabe. Wahrscheinlich endete die Verehrung des Iuppiter Dolichenus an diesem Ort analog zu vielen anderen Heiligtümern der Region erst in der 2. Hälfte des 4. Jhs. n. Chr.²⁴

Dieser Exkurs zeigt, dass die Arbeiten in Doliche für ganz verschiedene Fragestellungen relevant sind, wobei vor allem Fragen der lokalen und regionalen Entwicklung im Vordergrund stehen. Sie lassen aber Rückschlüsse auf überregionale religionsgeschichtliche Phänomene zu. Für das Verständnis des Dolichenus-Kultes haben die Ausgrabungen hier insbesondere zeigen können, dass der Gott in seinem Heimatheiligtum in verschiedene Diskurse eingebunden war und verschiedene Identitäten bediente. Betrachtet man das Gesamtensemble, wie es sich gegenwärtig für die römische Epoche präsentiert, so scheint sich das Heiligtum auf dem Dülük Baba Tepesi kaum von anderen Heiligtümern der Region abzusetzen.²⁵ Weder in seinen Dimensionen noch im Reichtum seiner Ausstattung tritt es hervor. Im Gegenteil stand es in dieser Hinsicht wohl weit hinter den prächtigen Anlagen der wohlhabenden Städte Zentral- und Südsyriens zurück. Gleichzeitig zeichnet sich ab, dass in einem stärkeren Maße als vermutet vorhellenistische Traditionen bis in die römische Zeit wirksam blieben. Ein wichtiger Grund dafür ist gerade die Lage im Hin-

²¹ Zur Stele BLÖMER (2009) 31–35 und ausführlich BLÖMER (2011).

²² Vgl. dazu den Beitrag von M. Blömer in diesem Band.

²³ HUYSE (1999) § 15.

²⁴ Nach der Aufgabe des Heiligtums entstand im Heiligtumsbezirk das Kloster des Hl. Salomon, vgl. FACELLA/STANKE (2011) und BORBONE/OENBRINK (2011).

²⁵ Zu den Heiligtümern Nordsyriens vgl. z. B. CALLOT/MARCILLET-JAUBERT (1984) oder die zahlreichen Beiträge in den Konferenzakten “Les sanctuaries du Proche-Orient aux époques hellénistique et romaine” (erschienen in: *Topoi* 7/2, 1997, 733–1067) sowie “Sanctuaries du Proche-Orient hellénistique et romain II” (erschienen in: *Topoi* 9/2, 1999, 489–856).

terland, die dazu führte, dass der Ort, abgeschnitten von der Entwicklung der Küstenstädte und der Handelszentren im Inland, vor allem in hellenistischer Zeit wenig neue Impulse aufnahm, so dass alte Traditionen vergleichsweise ungestört fortleben konnten. So ergibt sich insgesamt das Bild eines eher konservativen Kultes in einer nordsyrischen Kleinstadt. Dem gegenüber steht die romanisierte, reichsweit verbreitete Verehrung des Iuppiter Dolichenus, wie sie seit langem bekannt ist.

Der Kult in Doliche präsentiert sich damit in zwei zumindest aus der heutigen Perspektive widersprüchlichen Gestalten, die plakativ mit den Begriffen Lokalkult und Reichsreligion belegt werden können. Die Gestalt des Lokalkults des Gottes von Doliche ist erst durch die Ausgrabungen konturiert greifbar geworden, in der bisherigen Forschung zu Iuppiter Dolichenus spielt er noch keine Rolle. Allerdings ist in jüngster Zeit sowohl auf einer allgemeinen Ebene als auch in Einzelstudien die große Bedeutung lokaler Begeben- und Eigenheiten im Rahmen der Untersuchung von Kulturen im Nahen Osten aufgezeigt worden.²⁶

Zum Konzept Reichsreligion im Kontext von Religion im römischen Reich ist erst vor kurzem intensiv geforscht worden.²⁷ Eine Vielzahl von Aufsätzen zur Theoriebildung und zu den Erscheinungsformen wurden vorgelegt.²⁸ Ein zentrales Ergebnis ist, dass Reichsreligion nicht als Religion verstanden werden sollte, die durch die römische Herrschaft instigiert und propagiert herrschaftssichernde Funktion übernimmt, sondern vielmehr als Religion, deren Voraussetzung erst mit der räumlichen und politischen Existenz des Reiches gegeben ist.²⁹ Die Verehrung des Iuppiter Dolichenus fügt sich in das Konzept paradigmatisch ein: Das Imperium Romanum bildet das notwendige Kommunikationssystem, es scheint zudem klar, dass der vergleichsweise hohe Grad der Mobilität im Inneren des Reiches seine Verbreitung erst ermöglichte – unabhängig von der Frage nach den genauen Gründen für diesen Prozess.³⁰ Der Einfluss Roms führte dabei zu einer Umformung der religiösen Praktiken wie zu einer Übersetzung zentraler Elemente der kultischen Repräsentation in eine römisch geprägte und damit transregional verständliche Form. Damit einher ging eine ganz erhebliche Erweiterung des Kompetenzbereiches des Iuppiter Dolichenus und er wurde zum *conservator totius mundi* promoviert, zu einem Bewahrer der Reichsordnung.³¹ Die hierin erkennbare Symbiose von Gott

²⁶ Hier sind vor allem die Arbeiten von Ted Kaizer hervorzuheben, vgl. vor allem KAIZER (2006) und KAIZER (2008). Ebenfalls aufschlussreich GEHRKE (2009).

²⁷ Hervorzuheben ist hier die Arbeit des von Jörg Rüpke koordinierten DFG-Schwerpunktprogramms „Römische Reichs- und Provinzialreligion. Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte“. Vgl. RÜPKE (2006); RÜPKE (2007); zu einigen begriffsgeschichtlichen und methodischen Bemerkungen jetzt auch RÜPKE (2011c) 15–33.

²⁸ CANKIK/RÜPKE (1997); CANKIK/RÜPKE (2010); RÜPKE (2011a/b). Kritisch zu bemerken ist, dass die ausgefeilten theoriebildenden Beiträge mit der tatsächlichen Situation in der Antike, soweit sie sich aus den diversen Quellen rekonstruieren lässt, nicht stringent in Korrelation gebracht werden. Den im Rahmen des Schwerpunktprogramms stärker auf einzelnen Kulturen, Kultorten oder Kultpraxen abzielenden Projekten wiederum geht dagegen mitunter der Blick auf die übergeordnete Fragestellung verloren.

²⁹ RÜPKE (2009) 16.

³⁰ Dazu auch AUFFARTH (2007) und RÜPKE (2011c) 95–99.

³¹ CCID Nr. 376 (Rom).

und Reich manifestiert sich schließlich auch darin, dass außerhalb der Grenzen des Imperiums kein Beispiel für seine Verehrung bekannt ist.

Trotz ihrer Divergenz können die beiden Aspekte „Lokalkult“ und „Reichsreligion“ freilich nicht voneinander getrennt, nicht grundsätzlich separat verstanden werden. Der Wandel zur Reichsreligion und die grundsätzlich transnationale Ausrichtung implizierten keineswegs die Abnabelung von den Wurzeln des Kultes in Doliche. Elemente der Lokalreligion bleiben, obgleich häufig variiert oder romanisiert, als distinktive Marker bestehen, zumal sie gerade auf einer medialen Ebene und im religiösen Wettbewerb von Bedeutung gewesen zu sein scheinen.³²

Ausgehend von diesen Überlegungen erschien es sinnvoll, die Ergebnisse der Grabung in Doliche und die daraus entwickelten Überlegungen zum Kult des Gottes in den Kontext der aktuellen Forschung zur Religion im römischen Reich und zu Iuppiter Dolichenus im Besonderen zu stellen. Der Verknüpfung dieser verschiedenen Stränge und damit dem Versuch, den Charakter des Kultes besser zu fassen, sollen die in diesem Band vereinigten Artikel dienen.

Dabei richtet zunächst Christian Witschel den Blick auf den religionsgeschichtlichen Kontext und strukturelle Fragen bei der Beschreibung dynamischer Kulte in der Kaiserzeit. Wie bereits eingangs erwähnt, ist die Verortung des Iuppiter Dolichenus im Kreis der „orientalischen Religionen“ vor allem durch Franz Cumont für seine Rezeption von entscheidender Bedeutung. Und auch nach einem Jahrzehnt intensiver und fruchtbarer Auseinandersetzung mit dem Konzept der „orientalischen Religionen“, die immer wieder und deutlich die Grenzen und Unzulänglichkeiten dieses Begriffs aufgezeigt hat, bleibt dieser Begriff doch stets präsent.³³ In jedem Fall unterscheiden sich diese Kulte, trotz prägnanter struktureller Unterschiede, welche sie deutlich gegeneinander abgrenzen, durch ihre Dynamik und ihre (innerhalb des Reiches) transnationale Orientierung kategorial von den in der griechisch-römischen Welt ansonsten vorherrschenden Polisreligionen.³⁴ Witschel zeichnet in seinem Beitrag zunächst die Rezeption des Konzepts der „orientalischen Kulte“ von Cumont bis in die Gegenwart nach, um sich dann aktuellen Forschungsansätzen zu widmen. Insgesamt zeichnet sich dabei ab, dass für das Verständnis der einzelnen Kulte, ihrer Erfolge und Misserfolge, weniger die Rekonstruktion eines vermeintlichen theologischen Überbaus zielführend ist als die Untersuchung ihrer Rolle in sozialen Systemen unter besonderer Berücksichtigung von Kommunikation und Medien.³⁵

Als ein Weg, die Verbindungen und Beziehungen in und zwischen sozialen Systemen aufzuspüren, hat sich seit einiger Zeit die Netzwerkanalyse etabliert.³⁶ Diese macht Anna Collar in ihrem Beitrag nutzbar, um die Diffusion des Iuppiter

³² Zur medialen Repräsentation syrischer Kulte im Imperium Romanum BELAYCHE (2006). Zum „religiösen Markt“ NORTH (1992).

³³ Zur jüngsten Debatte vgl. BONNET/RÜPKE/SCARPI (2006); BONNET/RIBICHINI/STEUERNAGEL (2007); BONNET/PIRENNE-DELFORGE/PRAET (2009); BONNET/RÜPKE (2009).

³⁴ NORTH (1992); ANDO (2009) 100–105.

³⁵ In die gleiche Richtung weist RÜPKE (2011a/b). Für diesen Ansatz ist insbesondere die Systemtheorie Niklas Luhmanns von Bedeutung, vgl. LUHMANN (1984).

³⁶ Dazu allgemein COLLAR (2007).

Dolichenus-Kultes im römischen Reich nachzuzeichnen. Dabei geht es ihr jedoch nicht lediglich um die Beschreibungsebene, sondern zugleich um eine Analyse der Netzwerke in Hinblick auf die Motive und Ursachen des Erfolgs, den der Gott aus Doliche im Laufe des 2. Jhs. n. Chr. hatte.

Der Beitrag von Michael Blömer greift einige Aspekte auf, die bereits in diesem Vorwort angeklungen sind. Er untersucht zum einen die Rolle des Iuppiter Dolichenus in Doliche, Kommagene und Syrien. Obwohl das „orientalische“ Profil des Gottes stets hervorgehoben wurde, sind die Zeugnisse für seine Verehrung im Orient noch nie gezielt in den Blick genommen worden. Versucht man, die wenigen Informationen auszuwerten, zeichnet sich dabei ab, dass der Gott im Wesentlichen nur in Doliche selbst populär war. Wo seine Verehrung darüber hinaus überliefert ist, scheint dies aus der Präsenz römischer Soldaten zu resultieren. Zum anderen versucht der Beitrag, Aspekte der Beziehungen des reichsweit verbreiteten Kultes zum Dolichener Heiligtum zu beleuchten.

Dieser Beziehung widmet sich auch Blair Fowlkes-Childs, allerdings aus der Perspektive Roms. Neben den Nordwest- und den Donauprovinzen ist die Stadt ein Zentrum der Kultes und wegen der reichen und besonders aussagekräftigen Funde für die Erforschung des Reichskults von besonderer Bedeutung.³⁷ Indem sie die stadtrömischen Zeugnisse in ihrer Gesamtheit in den Blick nimmt, zeigt sie, dass zwar Verbindungen nach Syrien bestehen, die Verehrung des Gottes in Rom sich allerdings im Wesentlichen lokal entwickelt. Besondere Aufmerksamkeit schenkt sie dabei dem Dolichenum auf dem Aventin und seiner Ausstattung.

Auf diesen bedeutenden und vergleichsweise gut bekannten Kultbau kommt auch Holger Schwarzer in seinen Beitrag zu sprechen, der für ein besseres Gesamtverständnis des Kultes von zentraler Bedeutung ist. Er hat erstmals den bekannten Bestand der Heiligtümer des Iuppiter Dolichenus zusammengestellt und komparativ ausgewertet. Die einzelnen Kultorte werden jeweils so präzise vorgestellt, wie es die Publikationslage erlaubt, und die Architektur in Hinblick auf kultische Verfahren und Beziehungen zu anderen Kulten untersucht. Besonders wichtig ist dabei die Kontextualisierung der verwendeten Bauformen. Für das Verständnis des Iuppiter Dolichenus-Kultes sind diese Überlegungen insofern von Bedeutung, als sie eine Grundvoraussetzung für eine praxeologische Annäherung an den Kult darstellen. Der Beitrag macht aber auch deutlich, dass zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch vieles im Unklaren verbleiben muss. Viele der Heiligtümer können aufgrund ihrer schlechten Erhaltung oder aber wegen einer unzulänglichen Dokumentation nicht in der gewünschten Weise ausgewertet werden. Umso größer ist die Bedeutung der in jüngerer Zeit neu entdeckten Dolichenus-Heiligtümer, vor allem in Porolissum und Balaklava.³⁸

Dem jüngsten Fund eines Iuppiter Dolichenus-Heiligtums im Jahr 2009 in Vindolanda widmen Andrew Birley und Anthony Birley einen eigenen ausführlichen Beitrag, in dem der archäologische Befund sowie die im Heiligtum entdeckten Altäre ausführlich dargestellt und diskutiert werden. Davon ausgehend wird ein Über-

³⁷ Eine Zusammenstellung der Evidenzen zum Kult des Iuppiter Dolichenus boten zuletzt BELLELLI/BIANCHI (1996).

³⁸ SARNOWSKI/SAVELJA (2000); GUDEA/TAMBA (2001).

blick über den Dolichenus-Kult in Britannien gegeben. Das Dolichenum von Vindolanda ist dabei bedeutend vor allem wegen seiner Lage innerhalb des römischen Lagers. Dies ist üblicherweise den offiziellen Göttern des Heeres vorbehalten. Der Fund ist daher ein neuer Beleg für die besondere Beziehung des Iuppiter Dolichenus zum römischen Heer, die in der Forschung stets hervorgehoben wurde.³⁹

Der Rolle des Kultes für Angehörige der römischen Armee wendet sich Rudolf Haensch zu.⁴⁰ Er stellt dabei heraus, dass Iuppiter Dolichenus als einziger nicht-römischer Gott von ganzen Einheiten verehrt wurde, ohne dass dies mit einer Tradition als heimatlicher Gott begründet werden kann. Als Erklärung für dieses Phänomen, aber auch insgesamt für die Verbreitung des Kultes betont er die Rolle einzelner hoher Offiziere, deren religiöse Orientierung auch ihre Soldaten beeinflusste.

Trotz der Dominanz von Angehörigen des Militärs unter den zu identifizierenden Verehrern des Iuppiter Dolichenus kann sein Kult keinesfalls als eine reine Soldatenreligion betrachtet werden. Es stellt sich die Frage, ob nicht grundsätzlich die Bedingungen der lokalen sozialen Systeme, in die sich der Kult einfügte, ausschlaggebend waren für die Auswahl der Klientel. So kommt Detlev Kreikenbom zu dem Ergebnis, dass etwa Frauen zwar im Motivwesen des Iuppiter Dolichenus-Kultes grundsätzlich präsent sein konnten, jedoch nur an wenigen Orten explizit zu fassen sind. Wo sie auftauchen, sind Weihungen durch Frauen insgesamt in der lokalen Kultpraxis verankert.

Ein Zentrum der Verbreitung des Kultes nimmt abschließend Werner Jobst erneut in den Blick, wenn er die Zeugnisse des Kultes im Donau- und Ostalpenraum vorstellt. Seine Zusammenschau führt vor allem vor Augen, welches Potenzial weiterführende Untersuchungen in Zukunft haben werden.

Abschließend bleibt zu bemerken, dass der vorliegende Band zu Iuppiter Dolichenus zwar kaum geeignet ist, den Widerspruch zwischen der weiten Verbreitung seines Kultes, die sich in einer umfangreichen archäologischen und epigraphischen Evidenz spiegelt, und dem geringen Wissen um die religiösen Grundlagen sowie die Gründe für seinen Erfolg aufzulösen. Wir hoffen jedoch, verschiedene Stränge der Forschung verknüpfen sowie neue Fragestellungen und methodische Ansätze in die Diskussion um Iuppiter Dolichenus einbringen zu können, die zu einem besseren Verständnis dieses Gottes und seines Kultes führen werden. Eine Fortsetzung der Bemühungen ist unbedingt erforderlich, sowohl auf dem Feld des Lokalkultes als auch der Reichsreligion. Für die Zukunft ist zudem zu wünschen, dass diese Arbeit in eine kritische Neuedition des *Corpus Cultus Iovis Dolicheni* mündet.

³⁹ SPEIDEL (1978).

⁴⁰ Zur Bedeutung der Epigraphik für die Erforschung der Religionsgeschichte allgemein HAENSCH (2007).

Literatur- und Abkürzungsverzeichnis

- ANDO, C. (2009): *The Matter of the Gods. Religion and the Roman Empire*, Berkeley/Los Angeles.
- AUFFARTH, Chr. (2007): *Religio migrans: Die orientalischen Religionen im Kontext antiker Religionen. Ein theoretisches Modell*, in: BONNET/RIBICHINI/STEUERNAGEL, 333–363.
- BELAYCHE, N. (2006): *Note sur l'imagerie des divinités «orientales» dans le Proche-Orient romain*, in: BONNET/RÜPKE/SCARPI, 123–134.
- BELLELLI, G. M./BIANCHI, U. (Hrsg.) (1996): *Orientalia Sacra Urbis Romae. Dolichena et Heliopolitana. Recueil d'études archéologiques et historic-religieuses sur les cultes cosmopolites d'origine commagénienne et syrienne*, *Studia Archaeologica* 84, Rom.
- BLÖMER, M. (2009): *Stelen mit Darstellungen lokaler Wettergottgestalten im römischen Nordsyrien*, in: M. Blömer/M. Facella/E. Winter (Hrsg.), *Lokale Identität im Römischen Nahen Osten – Konzepte und Deutungsmuster*, *OrOcc* 18, Stuttgart.
- (2011): *Die Stele von Doliche*, in: Winter (2011) 69–103.
- BONNET, C. (2009): *L'empire et ses religions. Un regard actuel sur la polémique Cumont – Toutain concernant la diffusion des «orientales»*, in: CANCIK/RÜPKE (2009) 55–74.
- BONNET, C./RÜPKE, J./SCARPI, P. (Hrsg.) (2006): *Religiones orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove* (PAwB 16), Stuttgart.
- BONNET, C./RIBICHINI, S./STEUERNAGEL, D. (Hrsg.) (2007): *Religioni in contatto nel mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza. Atti del 3° colloquio su "Le religioni orientali nel mondo Greco e romano" 2006*, *Mediterranea* 4, Pisa/Rom.
- BONNET, C./PIRENNE-DELFORGE, V./PRAET, D. (Hrsg.) (2009): *Les religions orientales dans le monde grec et romain. Cent ans après Cumont (1906–2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16–18 novembre 2006*, Brussels et al.
- BONNET, C./RÜPKE, J. (Hrsg.) (2009): *Les «religions orientales» dans le monde grec et romain. Die »orientalischen Religionen« in der griechischen und römischen Welt*, *Trivium* 4.
- CALLOT, O./MARCILLET-JAUBERT, J. (1984): *Hauts-lieux de Syrie du Nord*, in: G. Roux (Hrsg.), *Temples et Sanctuaires*, Lyon, 185–202.
- CANCIK, H./RÜPKE, J. (Hrsg.) (1997): *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion. Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte*, Erfurt.
- CANCIK, H./RÜPKE, J. (Hrsg.) (2009): *Die Religion im Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, Tübingen.
- CCID = M. Hörig/E. Schwertheim (Hrsg.), *Corpus Cultus Iovis Dolicheni*, EPRO 106, Leiden 1987.
- CLAUSS, M. (1992): *Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, *HABES* 10, Stuttgart.
- COLLAR, A. (2007): *Network Theory and Religious Innovation*, *Mediterranean Historical Review* 22/1, 149–162.
- CUMONT, F. (1902): *Une dédicace a Jupiter Dolichénus*, *RPh* 26, 7–11.
- (1902): *Ubi Ferrum nascitur*, *RPh* 26, 280–281.
- (1917): *Études Syriennes*, Paris.
- (1920): *Groupe de Marbre du Zeus Dolichénos*, *Syria* 3, 183–189.
- (1929): *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, ⁴Paris.
- FACELLA, M. (2008): *A New Statue Base for Caracalla from Dülük Baba Tepesi*, in: WINTER (2008) 125–135.
- (2009): *Darius and the Achaemenids in Commagene*, in: P. Briant – M. Chauveau (Hrsg.), *Organisation des pouvoirs et contacts culturels dans les pays de l'empire achéménide. Actes du colloque organisé au Collège de France par la «Chaire d'histoire et civilisation du monde achéménide et de l'empire d'Alexandre» et le «Réseau international d'études et de recherches achéménides»*, *Persika* 14, Paris, 379–414.
- FACELLA, M./SPEIDEL, M. A. (2011): *From Dacia to Doliche (and back). A New Gravestone for a Roman Soldier*, in: WINTER (2011) 207–215.

- FACELLA, M./STANKE, M. (2011): Eine Inschriftenplatte für Theodoros Stratelates und weitere christliche Zeugnisse vom Dülük Baba Tepesi, in: WINTER (2011) 157–186.
- FACELLA, M./WINTER, E. (2008): Neue Inschriften zum Kult des Iupiter Dolichenus aus Kleinasien, in: E. Winter (Hrsg.), Vom Euphrat bis zum Bosphorus. Kleinasien in der Antike. Festschrift für Elmar Schwertheim zum 65. Geburtstag. Bd. 1, AMS 65, 1, Bonn, 217–228.
- FISCHER, T. (2011): Teile von römischen Waffen und militärischer Ausrüstung aus den Grabungen auf dem Dülük Baba Tepesi in den Jahren 2004–2009, in: WINTER (2011) 105–120.
- GEHRKE, H.-J. (2009): Kulte und Akkulturation. Zur Rolle von religiösen Vorstellungen und Ritualen in kulturellen Austauschprozessen, in: H.-J. Gehrke/A. Mastrocinque (Hrsg.), Rom und der Osten im 1. Jh. v. Chr. (Akkulturation oder Kampf der Kulturen?), *Hiera* 13, Cosenza, 65–122.
- GORDON, R. (1972): Mithraism and Roman Society. Social factors in the explanation of religious change in the Roman empire, *Religion* 2, 92–121.
- GUDEA, N./TAMBA, D. (2001): Porolissum. Ein dakisch-römischer archäologischer Komplex an der Nordgrenze des römischen Reiches, III. Über ein Iupiter-Dolichenus Heiligtum im Municipium Septimium Porolissensium, Zalau.
- HAENSCH, R. (2007): Inscriptions as Sources of Knowledge for Religion and Cults in the Roman World of Imperial Times, in: J. Rüpke (Hrsg.), *The Blackwell Companion to Roman Religion*, Oxford.
- HÖRIG, M. (1984): Iupiter Dolichenus, *ANRW* II 17, 4, Berlin/New York, 2136–2179.
- HUYSE, Ph. (1999): Die dreisprachige Inschrift Šähbuhrs I. an der Ka'ba-i Zardušt (ŠKZ). 2 Bde. *Corpus Inscriptionum Iranicarum* 3, 1, London.
- KAIZER, T. (2006): In Search of Oriental Cults. Methodological Problems Concerning «The Particular» and «The General» in Near Eastern Religion in the Hellenistic and Roman Times, *Historia* 55, 26–47.
- (2008): Introduction, in: T. Kaizer (Hrsg.), *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*, RGRW 164, Leiden, 1–36.
- KLEIBL, K. (2009): Iseion. Raumgestaltung und Kultpraxis in den Heiligtümern gräco-ägyptischer Götter im Mittelmeerraum, Worms.
- LUHMANN, N. (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M.
- MARTENS, M./DE BOE, G. (Hrsg.) (2004): *Roman Mithraism. The Evidence of the Small Finds*, Brüssel.
- MACMULLEN, R. (1981): *Paganism in the Roman Empire*, New Haven/London.
- MERLAT, P. (1960): *Jupiter Dolichenus: Essai d'interprétation et de synthèse*, Paris.
- NORTH, J. (1992): The Development of Religious Pluralism, in: J. Lieu/J. North/T. Rajak (Hrsg.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London u. a., 174–193.
- OENBRINK, W. (2008): Späthellenistische und frühkaiserzeitliche Bauornamentik vom Dülük Baba Tepesi, in: Winter (2008) 107–124.
- PÖLLATH, N./PETERS, J. (2011): 'Smoke on the Mountain' – Animal Sacrifices for the Lord of Doliche, in: WINTER (2011) 47–68.
- RÜPKE, J. (2003): Integration und Transformation von Immigrantenreligion. Beobachtungen zu den Inschriften des Iuppiter-Dolichenus-Kultes in Rom, *Studia Historica* 21, 105–118.
- (2005): *Fasti sacerdotum*. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr., III. Quellenkunde und Organisationsgeschichte, PAWB 12, Stuttgart.
- (2006): *Roman Imperial and Provincial Religion: an Interim Report*, ARG 8, 327–342.
- (2007) (Hrsg.): *Antike Religionsgeschichte in räumlicher Perspektive*. Abschlussbericht des Schwerpunktprogramms 1080 der Deutschen Forschungsgemeinschaft „Römische Reichsreligion und Provinzialreligion“, Tübingen.
- (2008): Die römische „Reichsreligion“: Wie verändert ein Reich Religion – und wie die Religionen ein Reich, *Das Altertum* 53, 91–99.
- (2009): Wie verändert ein Reich Religion – und wie die Religionen ein Reich? Bilanz und Perspektiven der Frage nach der „Reichsreligion“, in: CANCIK/RÜPKE (2009) 5–18.

- (2011a): Reichsreligion? Überlegungen zur Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums in der römischen Zeit, HZ 293, 297–322.
- (2011b): Roman Religion and the Religion of Empire. Some Reflections on Method, in: J. A. North/S. R. F. Price (Hrsg.), *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxford, 9–36.
- (2011c): Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit, Stuttgart.
- SANZI, E. (2000): I triangoli votivi dolicheni ovvero note di cosmologia di un culto orientale, in: D. Pezzoli-Oliati/F. Stolz (Hrsg.), *Cartografia religiosa: organizzazione, codificazione e simbologia dello spazio nei sistemi religiosi*, Bern, 157–186.
- (2006): Dei ospitanti e dei ospitati nel patrimonio iconografico dolicheno: Ancora riflessioni storico-religiose sul sincretismo religioso del secondo ellenismo, in: BONNET/RÜPKE/SCARPI (2006) 97–112.
- (2007a): Agli ordini di Iuppiter Dolichenus. Le iscrizioni alfabetiche, le formule imperative e la dimensione onirica nel culto del dio da Doliche, in: O. D. Cordovana/M. Galli (Hrsg.), *Arte e memoria culturale dell'età della Seconda Sofistica*, Catania, 255–269.
- (2007b): Intorno ad alcune epigrafi dolichene di Dacia. Ancora un sincopato itinerario storico-religioso in direzione della formula “IVPPITER O. M. DOLICHENVVS ET DEVS COMMATENCENVVS”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 73/1, 79–88.
- SARNOWSKI, T./SAVELJA O. J. (2000): *Balaklava. Römische Militärstation und Heiligtum des Iuppiter Dolichenus*, Warschau.
- SCHACHNER, A. (2008): Babylonier und Achämeniden auf dem Dülük Baba Tepesi: Kulturelle Vielfalt in der späten Eisenzeit im Spiegel der vor-hellenistischen Funde, in: WINTER (2008) 69–96.
- (2011): Die Welt des östlichen Mittelmeers in kleinen Bildern. Weitere Beobachtungen zu den Siegeln und Kleinfunden der späten Eisenzeit vom Dülük Baba Tepesi, in: WINTER (2011) 19–47.
- SCHWERTHEIM, E. (1981): Iuppiter Dolichenus. Seine Denkmäler und seine Verehrung, in: M. J. Vermaseren (Hrsg.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, EPRO 93, Leiden, 193–206.
- (1991): Iuppiter Dolichenus, der Zeus von Doliche und der kommagenische Herrscherkult, in: *Studien zum antiken Kleinasien. Friedrich Karl Dörner zum 80. Geburtstag gewidmet*, AMS 3, Bonn, 29–40.
- SPEIDEL, M. P. (1978): *The Religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman Army*, EPRO 63, Leiden.
- STROTHENKE, E. (in Vorbereitung): Hellenistische Keramik im nordsyrischen Hinterland. Funde vom Dülük Baba Tepesi (Gaziantep/Türkei), in: N. Fenn (Hrsg.), *Networks in the Hellenistic World According to the Pottery in the Eastern Mediterranean and beyond*.
- TOUTAIN, J. (1911): *Les cultes paiens dans l'Empire romaine*, I 2, Paris.
- WINTER, E. (Hrsg.) (2008): ΠΑΤΡΙΣ ΠΑΝΤΡΟΦΟΣ KOMMAGHNH. *Neue Funde und Forschungen zwischen Taurus und Euphrat*, AMS 60, Bonn 2008.
- (Hrsg.) (2011): *Von Kummuh nach Telouch. Archäologische und historische Untersuchungen in Kommagene, Dolichener und Kommagenische Forschungen* 4, AMS 64, Bonn.
- WOOLF, G. (2009): World Religion and World Empire in the Ancient Mediterranean, in: CANKIK/RÜPKE (2009) 19–35.