

Iuppiter Dolichenus zwischen lokalem Kult und reichsweiter Verehrung

Michael Blömer

In jüngerer Zeit ist eine große Zahl neuer Beiträge zur Erforschung des Iuppiter Dolichenus-Kultes erschienen. Die Gründe dafür sind vielfältig. Zum einen wurde ihm in der jüngsten Debatte um das Konzept „orientalischer Religionen“ im römischen Reich wie auch allgemein in der Diskussion über Religion und religiösen Wandel in der hohen Kaiserzeit häufig Beachtung geschenkt.¹ Den Zugang zum Kult erleichterte dabei das *Corpus Cultus Iovis Dolicheni*, mit dessen Erscheinen im Jahr 1987 eine neue und gute Grundlage für auswertende Untersuchungen geschaffen war.² Zusätzlich haben seitdem bedeutende Neufunde frische Impulse geben und die Kenntnis des Kultes erheblich erweitern können.³ Eine ganz neue Möglichkeit der Annäherung an Iuppiter Dolichenus bieten inzwischen aber vor allem die Ergebnisse der seit 2001 laufenden Forschungen im Heimatheiligtum des Gottes in Doliche selbst.⁴ Denn obwohl die Herkunft des Gottes aus dem Orient stets als ein wesentliches Charakteristikum angesehen wurde, blieb der Bezug des fast ausschließlich aus der Diaspora bekannten Kultes zu seinen syrischen Wurzeln bislang weitgehend unbestimmt, da Informationen zu Entwicklung und Rolle des Gottes in seiner Heimat in nur eingeschränktem Maße zur Verfügung standen. Zur Erklärung einzelner Phänomene seiner Ikonographie wurde zwar regelmäßig auf das (alt)orientalische und damit potenziell weit in die Vergangenheit zurückreichende Erbe des Gottes verwiesen, gleichwohl blieb die allgemeine Perspektive auf den Kult in erster Linie von den Zeugnissen des 2. und 3. Jhs. n. Chr. aus dem Westen und Norden des Imperium Romanum dominiert. Fragen nach der Beziehung des

Mein Vortrag während der Tagung konzentrierte sich auf die Präsentation der Grabungsergebnisse im Heiligtum von Doliche. Da diese in den inzwischen publizierten Vorberichten weitgehend zugänglich sind, habe ich mich entschlossen, einen Beitrag zu verfassen, der in starkem Maße auf Ergebnissen der Forschungen im Teilprojekt C9 (Konkurrenz und Identität in polytheistischen Gesellschaften des antiken Kleinasien – Lokale Kulte zwischen Abgrenzung und Integration) des Münsteraner Exzellenzclusters 212 „Religion und Politik“ beruht. Für Hinweise und anregende Diskussionen danke ich Margherita Facella (Pisa), Anna Collar (Cambridge), Elmar Schwertheim (Münster) und Engelbert Winter (Münster).

¹ Vgl. z. B. SANZI (1993); SANZI (2000); RÜPKE (2003); BELAYCHE (2000); SANZI (2006); SANZI (2007a); SANZI (2007b).

² HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987). Seitdem sind die zahlreichen stadtrömischen Denkmäler erneut und in mustergültiger Weise zusammengestellt und kommentiert worden bei ZAPPATA (1996).

³ Hervorzuheben sind die Entdeckungen von Dolichena in Balaklava auf der Krim, vgl. SARNOWSKI/SAVELJA (2000), sowie in Porolissum, vgl. GUDEA/TAMBA (2001).

⁴ Zu den vorläufigen Ergebnissen der Grabung WINTER (2011b) mit weiterer Literatur; vgl. auch www.doliche.de.

Iuppiter Dolichenus zu Doliche, nach der Bedeutung des Mutterheiligums für die Ausbreitung des Kultes und nach der Rolle und dem Einfluss von Priestern aus Doliche in seiner Blütezeit konnten daher zwangsläufig nur unzulänglich beantwortet werden und ließen einen breiten Spielraum für Spekulationen. Ebenso blieb offen, wie alt der Kult tatsächlich war und ob es eine Kultkontinuität seit der Eisenzeit gab.

Im Nachfolgenden soll nun, gestützt auf Ergebnisse der Forschungen in Doliche wie auch im Umfeld der Stadt und des Heiligums, eine Annäherung an den Kult des Iuppiter Dolichenus versucht werden, die in stärkerem Maße die lokalen Gegebenheiten seiner Heimat in den Blick nimmt. Diese Betrachtung dient zudem als Ausgangspunkt für die Frage, unter welchen Bedingungen – vielleicht auch aus welchen Gründen – der lokale Kult von Doliche sich zu einer eng an das Imperium Romanum geknüpften Religion mit einer relativ großen Zahl von Anhängern entwickeln konnte. Dabei ist das Ziel zum gegenwärtigen Zeitpunkt allerdings weder, ein konsistentes Bild des Dolichenus-Kultes in Doliche zu zeichnen, noch seine Geschichte im Kontext der religiösen Entwicklung des römischen Reiches im 2./3. Jh. n. Chr. zu erzählen. Lediglich eine Reihe von Einzelfragen soll an dieser Stelle in den Blick genommen werden. Ein solcher Versuch der Annäherung über verschiedene, zunächst isolierte Aspekte bietet den Vorteil, dass ein vergleichsweise minderer Grad der Abstraktion notwendig ist, dass in geringerem Maße auf Generalisierungen zurückgegriffen werden muss, als dies die zahlreichen ‚Leerstellen‘ in der Überlieferung ansonsten erforderten. Im Mittelpunkt, gleichsam als verbindendes Element und Leitfaden, soll dabei die Frage nach dem Verhältnis der Verehrung des Gottes in seiner Heimat zu dem reichsweiten Kult stehen – die Frage also, die auch im Mittelpunkt der Münsteraner Tagung stand. Diese Klammer mag bewirken, dass trotz der Heterogenität der Einzelaspekte ein Bild des Kultes entsteht, das mehr ist als die Summe der einzelnen Teile.

Der Gott aus Doliche

Iuppiter Dolichenus war für viele hundert Jahre der Hauptgott der nordsyrischen Stadt Doliche. Er war dies auch dann noch, als sein Kult sich im Laufe des 2. Jhs. n. Chr. innerhalb kurzer Zeit an zahlreichen Orten des römischen Reiches verbreitete (Karte 1) und eine deutliche Mehrheit seiner Verehrer in keiner direkten Beziehung zu dieser Stadt oder zu Nordsyrien stand. Diese Aussage mag zunächst banal erscheinen, birgt aber einen für die Betrachtung des Kultes zentralen Aspekt: Während andere nicht genuin römische Gottheiten, deren Verehrung sich in der Kaiserzeit reichsweit verbreitete – man denke an Mithras, Sabazios oder Isis –, zwar auf unterschiedliche Art und Weise mit mehr oder weniger klar bestimmten Landschaften und Heiligtümern assoziiert wurden (die in der Regel im Osten des Reiches oder, wie im Falle des Mithras, sogar jenseits der Reichsgrenze verortet waren), ließ sich die Heimat des Iuppiter Dolichenus stets eindeutig definieren. Die enge Verbindung von Gott und Stadt offenbarte sich in deutlicher Weise bereits im epichorischen Epitheton als festem Bestandteil des Gottesnamens. Dieses stellte wie seine

eigentümliche Ikonographie einen unverzichtbaren Teil seiner Identität dar. Erst im Beinamen offenbarte Iuppiter Dolichenus sein Wesen und wurde außerhalb der Grenzen Doliches als distinktive Gottheit erkennbar.⁵ Dagegen eignete dem ersten Bestandteil des Namens, Iuppiter, ein geringerer semantischer Wert. Er bezeichnete eine Qualität, definierte den Status des Gottes entsprechend der Hierarchie des römischen Pantheons: Als (ein) höchster Gott wurde er dem kapitolinischen Iuppiter Optimus Maximus, der an der Spitze des römischen Pantheons stand, gleichgesetzt, ohne dass er freilich mit diesem identifiziert wurde. Die *interpretatio* des Dolichener Gottes als Iuppiter ist als eine Übersetzung zu verstehen, die eine generische Gleichwertigkeit, aber keine Kongruenz anzeigt.⁶ Nach dem gleichen Prinzip wurde mit einer Vielzahl weiterer nicht-römischer Hochgötter aus Kleinasien und dem Orient, aber auch aus Afrika und den Westprovinzen verfahren, die während der römischen Kaiserzeit im lateinischsprachigen Raum als Iuppiter mit Epitheton, im durch das Griechische als Schriftsprache dominierten Osten als Zeus mit Epitheton angerufen wurden.⁷ In keiner Weise außergewöhnlich ist dabei, dass der Beiname die Heimat des Gottes bezeichnet.

Allerdings scheint die charakteristische Namensbildung aus *interpretatio* mit Epitheton/Epiklese erst dann notwendig geworden zu sein, wenn der Gott aus dem lokalen Diskurs seiner Verehrung heraustrat bzw. herausgestellt wurde, und für außerhalb der lokalen Gemeinschaft stehende Gruppen identifizierbar gemacht werden musste. Die *interpretatio* ermöglichte eine Globalisierung der Gottheiten, die allerdings für sich genommen nicht notwendigerweise für eine synkretistische Entwicklung steht und auch keinen Hegemonieanspruch des herrschenden Systems impliziert. Im Gegenteil ließ sich durch die *interpretatio* und Universalisierung die lokale Identität innerhalb des Systems stärken.⁸

Im engeren Kontext der jeweiligen Gemeinschaft konnte auf die *interpretatio* und eine eindeutige Benennung verzichtet werden, da dem lokalen Publikum eine eigene, intimere Ebene der Kommunikation mit der Gottheit eigen war, die über eine autonome, aus der Außenperspektive hermetisch erscheinende Semantik verfügt. Es reichte, einen Gott z. B. als Theos Epekoos, als erhörenden Gott, oder einfach nur als Theos zu bezeichnen.⁹ Die häufig fehlende Distinktion führt schließlich dazu, dass eine Benennung einzelner lokaler Gottheiten heute erheblich erschwert

⁵ Zu den verschiedenen Thesen zur Ableitung des Namens Doliche/Dolichenus THEOTIKOU (2004). Zum Namen des Gottes in Doliche selbst BLÖMER (2011) 98–100.

⁶ Zur Diskussion des Begriffs *interpretatio romana* vgl. ANDO (2005); RIVES (2011), wobei letzterer die grundsätzliche Wesensverwandtheit der interpretierten Götter betont.

⁷ Zu Beispielen in Afrika CADOTTE (2007) 58–62; zu Gallien DERKS (1998) 94–118.

⁸ Ähnlich die Situation im römischen Afrika, vgl. CADOTTE (2007) 421–425. Den imperialistischen Aspekt der *interpretatio* als Ausübung von Macht durch das Zentrum Rom betonen hingegen WEBSTER (1997) oder SCHENK (1989). Die einseitige Kräfteverschiebung zugunsten des Zentrums als Voraussetzung dieser Perspektive lässt sich in der Detailanalyse aber häufig nicht nachvollziehen, vgl. CHANIOTIS (2009).

⁹ Allgemein zur Epiklese Epekoos s. WEINREICH (1912). Grundsätzlich zu bedenken ist dabei, dass durch das Fehlen von Schriftzeugnissen in aramäischer/altsyrischer Sprache, wie sie von einem Großteil der Bevölkerung im Alltag gesprochen wurde, per se ein gebrochenes Bild davon überliefert ist, mit welchen Namen die Götter beim Vollzug der lokalen Riten angerufen wurden.

oder sogar unmöglich ist. Dies gilt umso mehr, als auch bei den bildlichen Darstellungen auf ein beschränktes ikonographisches Repertoire zurückgegriffen wurde, das häufig ebenfalls keine eindeutige Identifizierung der bezeichneten Gottheit erlaubt.

Die zahlreichen lokalen Hauptgötter, die wie der Gott von Doliche im römischen Nahen Osten verehrt und auf gleiche Weise griechisch oder lateinisch interpretiert wurden, treten außerhalb ihrer Heimat jedoch nur selten in Erscheinung. Ist dies dennoch der Fall, wird ihnen in der Regel als *dei patrii*/Theoi Patrooi von Personen gehuldigt, die aus ihrer Heimat stammen. So sind allein aus Rom neben Iuppiter Dolichenus mindestens zehn weitere lokale syrische Hauptgötter in der *interpretatio graeca* oder *latina* bekannt.¹⁰ Die tatsächliche Zahl wird noch weitaus höher gewesen sein. Diese Götter behielten aber trotz der großen räumlichen Distanz zu ihrem Ursprung den Charakter von Lokalgöttern bei und entfalteten keine erkennbare Anziehungskraft auf Personen, die nicht ihrem indigenen Kontext entstammten.¹¹ Freilich gibt es Ausnahmen, zu denen vor allem Iuppiter Heliopolitanus zählt. Sein Kult war wie der des Iuppiter Dolichenus ursprünglich an einen Ort, Heliopolis/Baalbeck in der Bekaa-Ebene, gebunden, erlangte dann aber im Laufe des 2. Jhs. n. Chr. große Popularität außerhalb seiner Heimat.¹² In Rom wie an zahlreichen anderen Orten des römischen Reiches ist sein Kult gut bezeugt, häufig mit dem des Iuppiter Dolichenus vergesellschaftet.

Als weiteres Beispiel lässt sich Atargatis anführen, die als Dea Syria, als die „Syrische Göttin“ par excellence in römischer Zeit sehr populär war.¹³ Ihr Kult ist eng mit dem Heiligtum von Hierapolis in Nordsyrien verknüpft, das Lukian in seiner Schrift „De Dea Syria“ prominent inszeniert hat.¹⁴ Bereits in hellenistischer Zeit war ein Filialheiligtum der Göttin auf Delos eingerichtet worden.¹⁵ Hier steht außer Frage, dass es sich um einen frühen Ableger des hierapolitanischen Kultes handelte. Bei vielen anderen Zeugnissen gestaltet sich die Situation jedoch insofern komplizierter, als keine klare Grenze gezogen werden kann zwischen der Dea Syria der Hierapolitaner und anderen, ebenfalls als Dea Syria interpretierten höchsten Göttinnen in der Tradition der Atargatis, wie sie an diversen Orten des Nahen Ostens verehrt wurden.¹⁶ Zwar sind aus verschiedenen, von Hierapolis weit entfernten Orten Weihungen, die explizit der Dea Syria der Hierapolitaner gewidmet sind, belegt, und auch indirekt lässt sich ein weitreichender Einfluss des hierapolitanischen Kultes nachweisen, doch muss bei der Mehrzahl der kaiserzeitlichen Zeugnisse für Dea

¹⁰ Zusammengestellt sind die entsprechenden Zeugnisse bei CALZINI GYSENS (1996).

¹¹ Zu den Verehrern syrischer Götter in Rom und den verschiedenen Heiligtümern, die dort errichtet wurden, vgl. ENSOLI (2003) mit weiterer Literatur.

¹² HAJJAR (1977–1985); SANZI (1996). Zu Kult und Ikonographie des Heliopolitanus in seiner Heimat jetzt vor allem KROPP (2010) mit weiterer Literatur.

¹³ Eine inzwischen veraltete Sammlung der literarischen und epigraphischen Quellen bei VAN BERG (1972).

¹⁴ Der Text mit einem hervorragenden und umfangreichen Kommentar bei LIGHTFOOT (2003).

¹⁵ Zum Befund WILL (1985); LIGHTFOOT (2003) 44–50.

¹⁶ Zur Notwendigkeit der Unterscheidung lokaler Besonderheiten in der Kulttopographie Syriens allgemein KAIZER (2006); KAIZER (2008); GEHRKE (2009).

Syria aus dem Westen des Reiches offen bleiben, auf wen genau sie sich beziehen.¹⁷ Zudem ist unklar, in welchem Maße der Kult in der Diaspora eine eigene Dynamik entwickelte und sich gänzlich unabhängig von einer konkreten Anbindung an Hierapolis entwickelte.¹⁸ Diese Frage stellt sich zwar gleichermaßen bei der Betrachtung des Iuppiter Dolichenus oder des Iuppiter Heliopolitanus, sie ist bei der Dea Syria jedoch umso virulenter, als die Göttin bereits in Syrien keine fest umrissene Identität besaß.

Ein Gott, der zunächst ebenfalls stark lokal gebunden war, dann aber für kurze Zeit aus seinem eigentlichen Wirkungsbereich heraustrat, ist Elagabal, der Gott von Emesa in Zentralsyrien.¹⁹ Dessen plötzliche Verbreitung hatte jedoch grundsätzlich anderen Charakter, da sie zentral gesteuert wurde. Als 218 n. Chr. mit Elagabal ein Oberpriester des Gottes den Kaiserthron bestieg, versuchte er mit erheblichem Aufwand, seinen Gott in Rom zu etablieren, und ließ sogar dessen Kultmal aus Emesa in die Hauptstadt überführen.²⁰ Trotz umfangreicher Propagandamaßnahmen gelang es aber nicht, dauerhaft Anhänger zu rekrutieren. Mit dem Tod des Kaisers scheiterte der Versuch, den Kult im Westen zu etablieren, auf ganzer Linie. Die Verehrung des Elagabal war fortan wieder auf Zentralsyrien beschränkt, wo sein Heiligtum freilich weiterhin erhebliche regionale Bedeutung besaß. Das Beispiel des Elagabal-Kultes verdeutlicht jedenfalls sehr anschaulich, welchen Stellenwert die freie Wahl des Bekenntnisses zu einer Gottheit bei der Ausbreitung solcher Kulte spielte, die sich tatsächlich mit großer Geschwindigkeit auf Dauer in weiten Teilen des Römischen Reiches ausbreiteten.

Somit bleibt zu konstatieren, dass Iuppiter Dolichenus zu einer sehr kleinen Gruppe von Göttern zählte, deren Kulte sich im 2. Jh. n. Chr. überregional verbreiteten und zu einer Reichsreligion entwickelten.²¹ Innerhalb dieser Gruppe zeichnet er sich, gemeinsam mit Iuppiter Heliopolitanus, durch die Existenz eines einzelnen, konkret lokalisierbaren Kultzentrums aus.²² Das stellt für sich genommen zunächst einen Widerspruch dar: Die lokale Bindung, welche den Kult als *civic religion* einer eng definierten Gemeinschaft auszeichnete, und der universale Charakter, den er als Reichsreligion annahm, scheinen sich auf den ersten Blick gegenseitig auszuschließen bzw. als separate Stufen in ein Entwicklungsmodell zu gehören.²³ Die Gleichzeitigkeit beider Aggregatzustände ergibt ein eigentümliches Spannungsfeld, wie es

¹⁷ LIGHTFOOT (2003) 56–65; GEHRKE (2009) 88–122.

¹⁸ BELAYCHE (2000).

¹⁹ ICKS (2006); ICKS (2009). Zum Gott in Syrien STARKY (1975/1976); FICK (1996) 194–198.

²⁰ DIRVEN (2007); ICKS (2009) mit weiterer Literatur.

²¹ Zum Konzept „Reichsreligion“, wie es in den vergangenen Jahren in Erfurt entwickelt wurde, zusammenfassend RÜPKE (2009) mit weiterer Literatur.

²² Eine weitere Parallele stellt in gewisser Weise das Judentum dar, das bis in hadrianische Zeit mit Jerusalem ebenfalls ein zentrales Heiligtum besaß.

²³ Zu einem solchen Entwicklungsmodell, das dynamische Kulte wie den Reichskult des Iuppiter Dolichenus im Kontext der Ausdifferenzierung religiöser Gemeinschaften und tiefgreifender Veränderungen der Rolle von Religion in der römischen Zeit sieht, vgl. den grundlegenden Artikel NORTH (1992). Dazu aber WOOLF (2009).

in dieser Form ansonsten kaum existierte.²⁴ Im Falle des Iuppiter Dolichenus wird der Gegensatz zwischen Lokalkult und Reichsreligion noch besonders dadurch gesteigert, dass seine Heimatstadt und das extra-urbane Hauptheiligtum für sich genommen zunächst bedeutungslos waren. Entsprechend ist ihnen bei der Erforschung des Kultes kaum Beachtung geschenkt worden.

Das Dolichener Heiligtum in der Wahrnehmung der Forschung

Da Iuppiter Dolichenus in der antiken literarischen Überlieferung kaum erwähnt wird, geriet der Gott bis zur Wiederentdeckung einzelner epigraphischer und ikonographischer Zeugnisse in Vergessenheit. Die älteste Zeichnung eines Dolichenus-Reliefs entstand offenbar im 15. Jh.²⁵ Während des 16./17. Jh. kamen weitere hinzu, ohne dass ihnen jedoch besondere Beachtung geschenkt wurde. Erst als mit dem Aufblühen der archäologischen Forschung am Rhein- und Donaulimes im 19. Jh. die Zahl der einschlägigen Funde deutlich anstieg, wuchs auch das Interesse an der Gottheit merklich. Bereits 1854 entstand ein Corpus sämtlicher damals bekannter Denkmäler, verfasst von Johann Seidl.²⁶ Ihm gelang es dabei auch als erstem, die nordsyrische Stadt Doliche sicher als Heimat des Gottes zu identifizieren, indem er die spärlichen antiken Nachrichten zum Kult des Iuppiter Dolichenus und zu Doliche auswertete.²⁷ In den folgenden Jahrzehnten nahm das Interesse am Kult weiter zu. Es wurde zum einen durch die religionsgeschichtliche Forschung zur Rolle der Kulte des Orients im Römischen Reich befördert, zum anderen durch eine weiterhin stetig wachsende Zahl von Zeugnissen für den Gott aus Doliche, vor allem in den Nordwestprovinzen des römischen Reiches und in Italien.²⁸ Erst im Jahr 1890 hingegen publizierten Carl Humann und Otto Puchstein eine römerzeitliche Darstellung eines Gottes auf einem Stier aus dem weiteren Umfeld von Doliche.²⁹ Die aus Kahramanmaraş (Germanikeia), also aus der römischen Kommagene, stammende Stele galt in der Folge als das erste Zeugnis des Gottes aus seiner Heimat.³⁰ Ihre Entdeckung gelang den beiden während ihrer Forschungsreise zum Nemrut Dağ. Auf dieser Reise passierten Humann und Puchstein auch das Stadtgebiet von Doliche, waren sich dessen aber nicht bewusst, da sie der Annahme des renommierten Geographen Kiepert folgten, dass die antike Stadt im benachbarten Gaziantep zu

²⁴ Davon zu trennen sind Prozesse wie die Translation des Kybele-Kultes von Pessinus nach Rom und von dort in die Provinzen, da nach der *translatio* nicht ein Reichskult neben einem Lokalkult steht, sondern, wie RIEGER (2007) gezeigt hat, sich eine Vielzahl separater Lokalkulte (*disiecta membra*) herausbildete, deren gemeinsame Klammer schwach war.

²⁵ Bereits vor 1445 wurde die Zeichnung des Reliefs HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 457 aus Cesena angefertigt. Dazu auch SEIDL (1854a) 79–82.

²⁶ SEIDL (1854a); SEIDL (1854b).

²⁷ SEIDL (1854a) 10–12.

²⁸ HETTNER (1877); KAN (1901).

²⁹ HUMANN/PUCHSTEIN (1890) 399; HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 17.

³⁰ Die Benennung als Iuppiter Dolichenus muss allerdings kritisch gesehen werden, vgl. BUNNENS (2004) und BLÖMER (2009).

verorten sei.³¹ Gleichwohl vermutete Puchstein richtig, dass sich das Heiligtum des Iuppiter Dolichenus auf dem Gipfel des Dülük Baba Tepesi befinde. Einen Besuch stattete er dem Ort allerdings nicht ab.³²

Wenige Jahre später leiteten die Arbeiten des großen belgischen Forschers Franz Cumont in zweifacher Hinsicht ein neues Kapitel in der Forschungsgeschichte zu Iuppiter Dolichenus ein. Auf der einen Seite prägten seine Studien zu den orientalischen Religionen im römischen Reich, in die er Iuppiter Dolichenus einschloss, auf lange Sicht das Bild des Kultes und seiner Entwicklung.³³ Auch wenn seine Kategorisierung in den letzten Jahrzehnten scharfer Kritik ausgesetzt war und inzwischen als obsolet gelten muss, bleibt Cumonts Werk ein Meilenstein der Erforschung von Religionen im Römischen Reich.³⁴ Über die allgemeinen Überlegungen zum Charakter des Kultes hinaus hat sich Cumont jedoch in ganz besonderer Weise durch seine landeskundlichen Forschungen in Syrien um die Kenntnis des Iuppiter Dolichenus verdient gemacht. Ihm ist eine erste ausführliche Beschreibung der spärlichen Reste des antiken Doliche mitsamt der Nekropolen und Felskirchen zu verdanken.³⁵ Am Samstag, den 25. Mai 1907, besuchte er dann von Doliche aus den Gipfel des Dülük Baba Tepesi, wo ihm die Lokalisierung des Dolichenus-Heiligtums gelang (Abb. 1).³⁶ Die sichtbaren Reste waren freilich bereits zu seiner Zeit sehr bescheiden. Das einzige noch obertägig anstehende Gebäude war die im 16. Jh. errichtete Türbe des Dülük Baba, die sich ca. 200 m westlich des Heiligtumsgeländes befand.³⁷ Darüber hinaus wiesen nur einzelne Bauglieder römischer Zeit auf die einstige Rolle des Ortes. Gleichwohl war Cumont von der archäologischen Bedeutung des Platzes überzeugt. 1920, als Gaziantep für kurze Zeit von französischen Truppen besetzt war, schrieb er: „Souhaitons que la pacification du pays achevée, des recherches soient entreprises sur la montagne sainte: aucune site ne promet d’être plus fécond en découvertes importantes.“³⁸

Cumonts Hoffnungen wurden jedoch nicht erfüllt. In den folgenden Jahrzehnten blieben trotz anhaltenden Interesses am westlichen Dolichenus-Kult Forschungen in

³¹ HUMANN/PUCHSTEIN (1890) 399–400, wo es heißt: „Von welcher antiken Ortschaft die zahlreichen Felsgräber bei Keber-köi (oder Dülük-köi) herrühren, ist ungewiss“.

³² HUMANN/PUCHSTEIN (1890) 400: „Leider habe ich auch nicht den Kamm des felsigen, das flache Thal von Aintab beherrschenden Tell Dülük besucht, auf dem die kleine Kapelle eines muhammedanischen Heiligen, gewiss des Nachfolgers des Jupiter Dolichenus, weithin sichtbar, liegt“.

³³ CUMONT (1917) 188–202; CUMONT (1929) 104–105. 136–137.

³⁴ Aus der reichen Literatur, die sich in jüngerer Zeit an dem Konzept der orientalischen Religionen abgearbeitet hat, sei exemplarisch verwiesen auf MACMULLEN (1981) 112–130; BONNET (2006) sowie die zahlreichen Beiträge in BONNET ET AL. (2006); BONNET ET AL. (2007); BONNET ET AL. (2009), ferner den Aufsatz von Chr. Witschel in diesem Band.

³⁵ CUMONT (1917) 176–182.

³⁶ CUMONT (1917) 182–186. Charles S. Sanders, der bereits 1902 die antiken Reste in Dülük als Doliche identifizierte, hatte dagegen noch geglaubt, dass der Tempel auf dem Keber Tepe im Stadtgebiet von Doliche gelegen habe, vgl. SANDERS (1902) 85. Über den Dülük Baba Tepesi schreibt er nur: “It is possible that the original seat of the Dolichenus worship was here, but more probably it was the hill mentioned above, very near present Doliche”.

³⁷ Vgl. CUMONT (1917) 185. Die Türbe ist heute vollständig zerstört, Spuren sind nicht mehr sichtbar.

³⁸ CUMONT (1920) 189.

Doliche aus.³⁹ „Il est théoriquement indispensable de commencer l'étude des sanctuaires du Dolichenus par une analyse précise de son temple de Doliché: (...)“, heißt es in der 1948 verfassten, aber erst 1960 publizierten zusammenfassenden Betrachtung zum Dolichenus-Kult von Pierre Merlat, einem weiteren Meilenstein der Dolichenus-Forschung.⁴⁰ Doch auch mehr als 40 Jahre nach dem Besuch Cumonts auf dem Dülük Baba Tepesi konnte Merlat lediglich auf die knappen Angaben des belgischen Forschers verweisen, ergänzt um eine Zusammenschau der wenigen Erwähnungen Doliches in antiken Quellen.⁴¹

In der Folge wurden neue und wichtige Beobachtungen zum Heiligtum auf dem Dülük Baba Tepesi von Helmuth Theodor Bossert veröffentlicht, doch blieb sein 1959 erschienener Artikel von der Dolichenus-Forschung gänzlich unbemerkt.⁴² Neben wenigen Bemerkungen zu Bauresten, die durch Raubgrabungen sichtbar geworden waren, verdienen besonders seine Informationen über einzelne Fundstücke Beachtung, vor allem über ein Stierkopffragment aus Basalt, das er in die Eisenzeit datieren konnte (Abb. 2).⁴³ Zudem erwähnt Bossert eine große Zahl späteisenzeitlicher Stempel- und Rollsiegel, die vom Dülük Baba Tepesi stammten und auf dem Kunstmarkt feilgeboten wurden. Hans Henning von der Osten hatte bereits 1957 bemerkt, dass der Ort die wichtigste Quelle solcher Objekte in der Türkei sei.⁴⁴ Diese wichtigen Hinweise auf eine vorhellenistische Phase des Heiligtums wurden jedoch lange Zeit nicht weiter rezipiert. Stattdessen gingen nahezu zeitgleich neue Impulse für die Forschung in Doliche von Friedrich Karl Dörners Arbeiten in Kommagene aus. Diese hatten sich seit den 1950er Jahren zunächst auf das kommagenische Kernland konzentriert. Mitarbeiter des Projekts, allen voran Hansgerd Hellenkemper und Jörg Wagner, nutzten aber in der Folge die Gelegenheit, um die antiken Zeugnisse der gesamten Region zu erschließen und dabei insbesondere auch die römischen Hinterlassenschaften in den Blick zu nehmen.⁴⁵ Dabei richteten sie ihr Augenmerk auch auf Doliche und den Dülük Baba Tepesi. Die Ergebnisse mehrerer Begehungen vor Ort publizierte Jörg Wagner schließlich 1983 in einem zusammenfassenden Artikel, in dem er aussagekräftige Funde aus dem Heiligtum veröffentlichte, darunter ein Fragment einer Kultinschrift des kommagenischen Königs Antiochos I. und einer Bauinschrift eines römischen Legaten. Zudem stellte er eine nahe dem Heiligtum gelegene Felsnekropole, die aus wenigen, aber reich dekorierten Gräbern bestand, erstmals ausführlich vor (Abb. 3).⁴⁶ Da ein Grabeigentümer

³⁹ Hogarth hielt sich ein Jahr nach Cumont in Doliche auf, doch hat er keine Beobachtungen publiziert, vgl. HOGARTH (1907/1908) 188–189. Danach scheint es für lange Zeit keine Besucher mehr gegeben zu haben.

⁴⁰ MERLAT (1951) 131–132. Bereits 1943 war mit KAN (1943) ein weiteres Corpus der Dolichenus-Denkmäler entstanden.

⁴¹ MERLAT (1951) 1–5.

⁴² BOSSERT (1959) 13–24.

⁴³ BOSSERT (1959) 15, Abb. 10. Dazu auch BLÖMER (2011) 97.

⁴⁴ VON DER OSTEN (1957) 44.

⁴⁵ HELLENKEMPER (1977); HELLENKEMPER (1978); WAGNER (1975); WAGNER (1985).

⁴⁶ WAGNER (1982) 145–148. Diese Nekropole hatte allerdings bereits BOSSERT (1959) 22–24 beschrieben, wobei er auf die Aufzeichnungen des amerikanischen Pfarrers in Gaziantep, Merrill N. Isely, zurückgriff.

in einer Inschrift als Priester des Dolichenus bezeichnet wird, erhielt die Nekropole den Namen ‚Priesternekropole‘. Wagner publizierte zudem einige in der weiteren Umgebung von Doliche neu entdeckte Basaltstelen mit römischen Wettergottdarstellungen, die wegen der relativ starken ikonographischen Übereinstimmung mit dem bekannten Bildschema des Iuppiter Dolichenus stets als Zeugnisse für dessen Verehrung angesehen wurden.⁴⁷ Gleiches trifft auf eine Gruppe verwandter Stelen zu, die bereits zuvor an verschiedenen Orten des antiken Nordsyriens entdeckt worden waren, ohne dass ihr jeweiliger Fundzusammenhang bekannt war.⁴⁸ Sie alle fanden Aufnahme in das von Monika Hörig und Elmar Schwertheim verfasste Corpus der Denkmäler des Dolichenus-Kultes, das 1987 erschien.⁴⁹

Ein anhaltendes Interesse am Hauptheiligtum des Iuppiter Dolichenus konnten zunächst aber weder die Beobachtungen und Funde Wagners noch das Erscheinen des Corpus erwecken. Es folgten in den frühen 1990er Jahren lediglich oberflächliche Untersuchungen der ‚Priesternekropole‘ wie auch der Dolichener Stadtnekropole, die aber jeweils keine weiterführenden Erkenntnisse lieferten.⁵⁰ Erst im Jahr 2001 setzten archäologische Untersuchungen auf dem Gipfel des Dülük Baba Tepesi ein. Diesen waren von 1998 bis 2000 Forschungen in den Mithräen von Doliche vorausgegangen.⁵¹ Nach deren Abschluss begann ein Team der Forschungsstelle Asia Minor (WWU Münster) unter der Leitung von Engelbert Winter mit Prospektionen auf dem Gipfel des Dülük Baba Tepesi, die schließlich 2002 in eine Grabung mündeten.

In der Rückschau erscheint die lange Nichtbeachtung zwar auf den ersten Blick unverständlich, doch lassen sich dafür verschiedene Gründe anführen. In erster Linie ist dafür neben einem lange währenden grundsätzlichen Desinteresse am Kult des Gottes in Syrien ausschlaggebend, dass sich auf dem Dülük Baba Tepesi ober­­tägig keine Reste antiker Bauten erhalten hatten. Vor Beginn der laufenden Grabungen war es nicht möglich, eine einzige antike Struktur im Gelände zu lokalisieren. Lediglich in Raubgrabungen zeichneten sich Mauerzüge ab, deren Bedeutung jedoch im Einzelnen schwer einzuschätzen war (Abb. 4). Im Vergleich zu den vielen gut erhaltenen Gipfelheiligtümern Syriens erweckte der Gipfelbereich des Dülük Baba Tepesi daher nicht den Eindruck, der Ort eines bedeutenden Heiligtums zu sein. Entsprechend waren trotz der zahlreichen Indizien, die seit Cumonts Tagen die Existenz des Heiligtums auf dem Dülük Baba Tepesi sicherstellten, stets auch Zweifel an der Richtigkeit der Lokalisierung geäußert worden, die schließlich selbst während der ersten Grabungskampagnen nicht verstummten.

⁴⁷ WAGNER (1982) 148–155.

⁴⁸ Eine Auflistung der Stelen bei BLÖMER (2009) 18–24. Dort nicht aufgeführt die untere Hälfte einer Basaltstele aus Aleppo, die sich heute im Museum Aleppo befindet, vgl. SAOUF (1972) 139–140. Für den Hinweis auf diese Publikation danke ich Guy Bunnens. – Zur Interpretation der Götter als lokale Sturmgötter, die nicht mit Iuppiter Dolichenus identisch sein müssen, vgl. BUNNENS (2004); BLÖMER (2009) 24–30.

⁴⁹ HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987).

⁵⁰ ERGEÇ (2002); ERGEÇ (2003). Lediglich zusammenfassenden Charakter hat auch der Artikel ERGEÇ/WAGNER (2000).

⁵¹ Zu den Ergebnissen der Arbeiten in den Mithräen vgl. SCHÜTTE-MAISCHATZ/WINTER (2004).

Ausschlaggebend für diese sehr schlechte Erhaltung sind in erster Linie natürliche Faktoren. Der lokal anstehende, sehr weiche Kalkstein, der vorwiegend als Baumaterial Verwendung fand, zerfällt innerhalb kurzer Zeit, wenn er schutzlos der Witterung ausgesetzt ist. Parallel zu dem natürlichen Zerfallsprozess hat die jahrhundertlange Nachnutzung des Gipfels als christliches Kloster zu einer tiefgreifenden Zerstörung der antiken Bauten geführt.⁵² Nach seiner Aufgabe vermutlich im 12. Jh. verfiel auch dieses Kloster zusehends, so dass schon bald obertägig kaum noch Spuren sichtbar gewesen sein können, wie einige Gräber zeigen, die später in die bereits vollständig verfüllten Räume des Klosters eingetieft wurden. Die landwirtschaftliche Nutzung des Gipfelareals und die damit einhergehende Anlage von Lesesteinriegeln zur Flurbereinigung taten das Übrige, um die Spuren des Heiligtums zu verwischen. In der jüngeren Vergangenheit kamen Aufforstung und das Aufstellen zahlreicher Sendemasten hinzu.

Trotz dieser Widrigkeiten sind durch die Ausgrabungen wichtige Erkenntnisse zu Gestaltung und Geschichte des Ortes von der 1. Hälfte des 1. Jts. v. Chr. bis ins 12. Jh. n. Chr. gewonnen worden und das Projekt hat sich als aufschlussreich für Fragen der lokalen Kultur Nordsyriens von der Eisenzeit bis in das hohe Mittelalter erwiesen.⁵³ Im Folgenden soll allerdings nur mittelbar von den Ergebnissen der Grabung die Rede sein. Zunächst wird die Verortung Doliches im regionalen Kontext im Mittelpunkt stehen. Durch die Untersuchung der Rolle des Kultes in Komagene und Nordsyrien lassen sich Rückschlüsse auf die Wege seiner Verbreitung nach Westen ziehen.

Doliche – *ubi ferrum nascitur?*

Ist von der Heimat des Iuppiter Dolichenus und deren Bedeutung für den Erfolg des Kultes die Rede, wird häufig auf drei Weihungen aus Rom, Pfünz und Heddernheim Bezug genommen, in denen es auf Dolichenus bezogen heißt: *ubi ferrum nascitur*.⁵⁴ In einer weiteren Weihung, die aus Apulum stammt, ist der Satz zu *nato ubi ferrum exoritur* erweitert.⁵⁵ Die Inschriften charakterisieren die Heimat des Gottes also als „Ort, an dem das Eisen entsteht“. Das Auftreten an verschiedenen, weit entfernt voneinander liegenden Orten des römischen Reiches zeigt, dass die Wendung wohl kaum als lokales Phänomen anzusehen ist, sondern vielmehr zu einem überregional verbreiteten Kult-Mythos gehört.

Wie bereits Franz Cumont bemerkte, war diese Wendung allerdings keineswegs exklusiv auf den Kult des Iuppiter Dolichenus beschränkt. Sie taucht in der antiken Literatur bereits viel früher auf und wurde üblicherweise dazu verwendet, das Volk der Chalybes, das für seine Fähigkeiten in der Eisenverarbeitung berühmt war, zu

⁵² FACELLA/STANKE (2011).

⁵³ Vgl. zu den Ergebnissen der Grabung die zahlreichen Artikel in den Bänden WINTER (2008) und WINTER (2011a) jeweils mit weiterer Literatur.

⁵⁴ HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 427 (Rom). 481 (Pfünz). 517 (Heddernheim).

⁵⁵ HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 151 (Apulum); CUMONT (1902). Zu *nato* und dessen Bedeutung die Diskussion BIANCHI (1996a) 592–593.

charakterisieren.⁵⁶ Dessen Siedlungsgebiet ist nach den literarischen Evidenzen an der südöstlichen Schwarzmeerküste bzw. im Hinterland der Küste zu lokalisieren.⁵⁷ Bereits Cumont spekulierte jedoch, dass die Chalybes auch in Kommagene tätig gewesen sein könnten, so dass das Auftreten der Wendung *ubi ferrum nascitur* in den Dolichenus-Inschriften keinen Zufall darstelle, sondern auf eine historische Verbindung zurückzuführen sei.⁵⁸ Diese zweifelhafte These ist seitdem mehrfach wiederholt worden, obwohl sie weder historisch noch archäologisch in irgendeiner Weise gestützt werden kann.⁵⁹ Deutlich plausibler ist die schlichte Erklärung Ugo Bianchis, dass in der Literatur geläufige Wendungen von Kulturen adaptiert wurden, um Aspekte ihrer eigenen Mythen für den Ritus zu versprachlichen.⁶⁰ So ist davon auszugehen, dass eine offenbar geläufige Vorstellung einer Beziehung des Gottes zum Eisen durch den Rückgriff auf die bekannte, wenn auch üblicherweise mit den Chalybes verknüpfte Formel *ubi ferrum nascitur* zum Ausdruck gebracht wurde.

Gleichwohl bleibt die Frage nach dem Grund für die in den Inschriften propagierte Beziehung zwischen Iuppiter Dolichenus und dem Eisen. In der Forschung hat sie viel Aufmerksamkeit erfahren, da man in der Wendung einen der sonst raren Hinweise auf die Heimat des Gottes und einen der Gründe für seine Popularität im römischen Heer zu sehen glaubte. Die übliche und zunächst auch naheliegende Deutung lautet, dass in der Region um Doliche Eisenerz abgebaut worden sei. Entsprechend wurde Iuppiter Dolichenus vielfach als „Eisengott“ apostrophiert.⁶¹ Ebenso weit verbreitet ist die Meinung, *ubi ferrum nascitur* beziehe sich nicht (nur) auf die Gewinnung von Erz, sondern vielmehr auf dessen Verarbeitung zu Stahl und schlussendlich zu Waffen.⁶² Als der Gott der Waffenschmieden und des Eisens habe Iuppiter Dolichenus bei den römischen Soldaten einen besonderen Eindruck hinterlassen, was einen wichtigen Grund für seine Popularität im Heer darstelle.⁶³

Diese Deutungen stützen sich jedoch ausschließlich auf Hypothesen. Dass in Doliche Eisenerze abgebaut, dass dort in besonderem Umfang Eisen oder gar Waffen hergestellt wurden, ist, wenn man von den *ubi ferrum nascitur*-Inschriften als möglichen Indizien absieht, durch keine antike Quelle und durch keinen archäologischen Befund bezeugt. Aus römischer Zeit wie auch aus allen anderen Epochen fehlt jeglicher Hinweis auf einen besonderen Stellenwert der Verhüttung und Verarbeitung von Eisen in der Gegend um Doliche.⁶⁴ Vorkommen von Eisenerz in der

⁵⁶ CUMONT (1902). Ausführlich dazu auch BIANCHI (1996a).

⁵⁷ MAXWELL-HYSLOP (1974) 145–147; MCCONCHIE (2004) 141–148.

⁵⁸ CUMONT (1902) 281; CUMONT (1917) 199–201.

⁵⁹ MERLAT (1960); DÖRNER (1965) 57.

⁶⁰ BIANCHI (1996a) 593 Anm. 8.

⁶¹ MERLAT (1960) 72–77; DÖRNER (1965) 55–56; SCHWERTHEIM (1991) 31–32.

⁶² CUMONT (1929) 105: „Ancien protecteur des forgerons, partout où l'on affinait et trempait le fer, il devient naturellement celui qu'invoquaient les soldats pour le succès de leur arms“.

⁶³ SCHWERTHEIM (1981) 194–195; TURCAN (1996) 160.

⁶⁴ Häufig als Beleg zitiert wird in diesem Zusammenhang ein Brief des hethitischen Königs Hattušili III. an den assyrischen König, in dem von Eisenlagern und Waffenschmieden in Kizzuwatna die Rede ist; vgl. hierzu MOOREY (1994) 288–289. Allerdings liegt zum einen Kizzuwatna weit von Doliche entfernt; vgl. zu Lage und Entwicklung der Landschaft NOVAK (2010). Zum anderen geht aus dem Brief nicht hervor, dass das Eisenerz auch in dieser Landschaft gewonnen wurde. Es

unmittelbaren Nähe der Stadt sind nicht bekannt. Lediglich sehr viel weiter westlich, zwischen Nikopolis und Antiocheia am Orontes wie auch in den Taurusbergen nordwestlich von Germanikeia existieren größere Erzlager, die in der Antike und zum Teil noch in der Neuzeit ausgebeutet wurden.⁶⁵ Dass diese Lagerstätten jedoch in der Antike mit Doliche assoziiert wurden, ist auszuschließen, da sie im Territorium benachbarter Poleis lagen.

Angesichts des Mangels an konkreten Hinweisen auf Eisenverarbeitung aus Doliche sind in der Forschung sogar weit entfernt entdeckte Zeugnisse, vor allem aus der Umgebung von Arsameia am Nymphaios und aus Kilikien, als Belege angeführt worden.⁶⁶ Zum einen zeichnen sich die bei Arsameia entdeckten Anlagen aber weder durch ihre ungewöhnlichen Ausmaße oder eine besondere Qualität aus, so dass es keinen Grund zur Annahme gibt, dass hier mehr als der lokale Bedarf an Metall hergestellt worden ist. Zum anderen sind die Befunde aufgrund ihrer großen Entfernung zu Doliche für die Erklärung der Formel *ubi ferrum nascitur* nicht relevant. Die Bezugnahme auf Erzvorkommen, die in deutlicher Entfernung von Doliche liegen, spiegelt die Vorstellung, dass der Kult des Iuppiter Dolichenus weniger ein auf Doliche beschränktes, als ein gesamt-kommagenisches Phänomen darstellte.

Zu konstatieren ist vor diesem Hintergrund, dass die Bedeutung der Wendung *ubi ferrum nascitur* weiter im Dunkeln liegt. Dass sie tatsächlich auf örtliche Begebenheiten in Doliche Bezug nimmt, ist allerdings angesichts des Fehlens einschlägiger Zeugnisse unwahrscheinlich. Naheliegender scheint es, in der Formel einen Hinweis auf eine Kultlegende zu sehen, deren Zusammenhang sich freilich gegenwärtig nicht mehr erschließen lässt. Ihr Ursprung muss jedoch nicht in der Heimat des Gottes gesucht werden. Denkbar ist, dass die Ausgestaltung von Mythos und Kosmos des Kultes in der Diaspora vorgenommen wurde, beziehungsweise sich prozesshaft während seiner Ausbreitung entwickelte, ohne auf die tatsächlichen lokalen Bedingungen in Doliche Rücksicht zu nehmen. In der Projektion westlicher Kultgemeinschaften mag die Region um Doliche dann zum Eisenland geworden sein.

Doliche und Kommagene

Die Verehrung des Iuppiter Dolichenus im Westen des Römischen Reiches ist seit hadrianischer Zeit an verschiedenen Orten sicher bezeugt.⁶⁷ Allen Unwägbarkeiten und Zufällen der Überlieferungsgeschichte zum Trotz kann man daher davon ausgehen, dass sich sein Kult im letzten Viertel des 1. Jhs. n. Chr. reichsweit auszubreiten

stammt wohl eher aus der Gegend um Divriği, vgl. MUHLY ET AL. (1985) insb. 74, oder aus dem Taurus westlich von Germanikeia, vgl. MAXWELL-HYSLOP (1974) 142–143. 148.

⁶⁵ Noch heute werden nördlich von Antakya Erzminen ausgebeutet, allerdings vor allem Bauxit. Zur Rolle dieser Lagerstätten in neuassyrischer Zeit MAXWELL-HYSLOP (1974) 148–149.

⁶⁶ ROESCH (1975) 16–17. Die Zeitstellung der Befunde scheint zudem unklar bzw. hochmittelalterlich.

⁶⁷ MERLAT (1951) 17 f.; SPEIDEL (1978) 4–11; COLLAR (2011) 228 mit Karte 4. Zum Zeitpunkt des Einzugs des Kultes in Rom, siehe den Beitrag von B. Fowlkes-Childs in diesem Band.

begann. Das Einsetzen dieses Prozesses korreliert also mit dem Ende des Königreiches Kommagene und dessen Eingliederung in das römische Reich nach den als *bellum Commagenicum* bezeichneten Ereignissen im Jahr 72/73 n. Chr.⁶⁸ In der Forschung zu Iuppiter Dolichenus ist bemerkt worden, dass diese relative Gleichzeitigkeit der Ereignisse kaum als Zufall gewertet werden könne. Die Schlussfolgerung lautete in der Regel, dass mit der Eingliederung der Kommagene Anhänger des Dolichenus-Kultes in großer Zahl in den Westen des Reiches gelangt seien, vor allem, als kommagenische Soldaten in die römische Armee aufgenommen wurden.⁶⁹ Diese hätten den Gott dann auch an ihren neuen Garnisonsorten im Westen des Imperiums populär gemacht und damit einen wichtigen Beitrag zur Ausbreitung des Kultes geleistet. Das Gleiche gelte, wenn auch aufgrund ihres niederen sozialen Ranges in geringerem Maße, für Händler und Sklaven aus Kommagene, die nach der Provinzialisierung in den Westen kamen und einen Austausch von Ideen und Konzepten beförderten.⁷⁰

Diese These erscheint auf den ersten Blick leicht nachvollziehbar, zumal verschiedene Inschriften den Iuppiter Dolichenus explizit als *deus Commagenus* oder *IOM Commagenorum* bezeichnen.⁷¹ Darauf basierend gilt er häufig als der kommagenische Gott par excellence.

Dass kommagenische Soldaten die Verbreitung des Kultes vorangetrieben haben, hat jedoch sehr früh auch deutliche Kritik hervorgerufen. Bereits Pierre Merlat äußerte Zweifel an dieser Theorie.⁷² In seiner grundlegenden Arbeit zu Iuppiter Dolichenus und dem römischen Heer hat dann aber vor allem Michael A. Speidel auf der Grundlage der epigraphischen Evidenz aufgezeigt, dass Belege für eine Involvierung kommagenischer Einheiten im Kult des Iuppiter Dolichenus nicht existierten.⁷³ Insgesamt ist, wenn man das Gesamtcorpus der Inschriften betrachtet, die Zahl der in den Kult eingebundenen Soldaten mit eindeutig syrischem Hintergrund vergleichsweise gering. *Per se* davon auszugehen, dass kommagenische oder allgemein syrischstämmige Soldaten zu den Verehrern des Gottes zu rechnen sind, ist daher reine Spekulation.

Dies gilt umso mehr, als in der Diskussion zentralen Aspekten wenig Beachtung geschenkt worden ist. Die These von einer Verbreitung durch kommagenische Soldaten (sowie Sklaven und Händler) nach der Annexion des Königreiches basiert in der Regel auf zwei Annahmen: Zum einen setzt sie – wie bereits erwähnt – voraus,

⁶⁸ Zu den historischen Zusammenhängen SPEIDEL (2005); Facella (2006) 331–338.

⁶⁹ CUMONT (1929) 21–22; TURCAN (1996) 167. Diese Meinung fand auch Einzug in die Handbücher, z. B. CHRIST (2009) 571. – Zu den kommagenischen Einheiten im römischen Heer vgl. UBL (2003).

⁷⁰ Dazu COLLAR (2011) 225 f. In diesem Zusammenhang von Bedeutung sind aber translokale Händler-Collegia, die als Diasporavertretungen dienten, und in das öffentliche Leben der Gaststädte eingebunden waren, vgl. VERBOEVEN (2009).

⁷¹ HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 146. 147. 152. 208. 433. Nachdem zunächst angenommen wurde, dass es sich bei dem *deus Commagenus* um eine eigenständige Gottheit gehandelt habe, vgl. ANGYAL/BALLA (1972), geht man inzwischen zu Recht davon aus, dass beide identisch sind, vgl. ȘTEFĂNESCU (2004); BIANCHI (1996b); SANZI (2007b).

⁷² MERLAT (1960) 11.

⁷³ SPEIDEL (1978) 8; COLLAR (2011) 224–225.

dass der Kult des Iuppiter Dolichenus in Kommagene verwurzelt war. Zum anderen wird häufig suggeriert, dass Doliche und das Heiligtum des Gottes erst mit der Annexion des kommagenischen Reiches 72/73 n. Chr. in römischen Besitz wechselten.

Vor allem letztere Annahme ist, wie längst erkannt wurde, eindeutig als falsch zu bewerten. Zum Zeitpunkt der endgültigen Eingliederung Kommagenes in das Imperium war Doliche bereits seit geraumer Zeit, wahrscheinlich bereits seit ca. 100 Jahren, Teil der römischen Provinz Syria. Im Vergleich zu dieser langen Zeitspanne stellte die vorangegangene Zugehörigkeit zum kommagenischen Reich für die Stadt und das Heiligtum ein zwar durch den Fund einer königlich-kommagenischen Kultinschrift gut bezeugtes, aber dennoch nur kurz währendes Intermezzo dar.⁷⁴ Zum eisenzeitlichen Königreich Kummuh, zum Nukleus der späteren Kommagene also, hatte Doliche nie gehört.⁷⁵ Über die Verhältnisse in den Jahrhunderten der assyrischen, babylonischen und persischen Herrschaft ist zwar wenig bekannt, doch kann man bezweifeln, dass nach dem Ende der Souveränität Kummuh's eine Ausweitung des Landschaftsbegriffes erfolgte, die dazu führte, dass Doliche eine kommagenische Identität annahm.⁷⁶ Zudem zeigt sich im Fundmaterial vom Dülük Baba Tepesi für diese Periode ein starker syrisch-levantinischer Einfluss, der für eine Orientierung des Ortes nach Süden und zur Küste spricht. Zu Beginn der nachfolgenden hellenistischen Epoche gründete Seleukos I. in der Region um Doliche die Städte Seleukeia am Euphrat (Zeugma), Apameia am gegenüberliegenden Flussufer und Kyrrhos. Sie entwickelten sich schnell zu wirtschaftlichen und strategischen Schlüsselpositionen und blieben bis ins 1. Jh. v. Chr. unter seleukidischer Kontrolle.⁷⁷ Doliche, weitgehend eingekeilt zwischen diesen Städten und Nikopolis, einer weiteren seleukidischen Gründung im nördlichen Karasu-Tal, muss dementsprechend ebenfalls bis ins 1. Jh. v. Chr. zum Reich der Seleukiden gehört haben.⁷⁸ Historisch, geographisch und kulturell bildeten die Territorien dieser Städte im nordsyrischen Binnenland eine Einheit. Dagegen war das kommagenische Kerngebiet am Fuße des Taurus im 3. Jh. v. Chr. zunächst eng mit dem armenischen Königreich Sophene verbunden.⁷⁹ Bereits vor Gründung des eigenständigen Königreichs Kommagene unterstand die Landschaft um 163 v. Chr. nur nominell der seleukidischen Herrschaft. In der Zeit danach beschränkte sich das kommagenische Reichsgebiet zu-

⁷⁴ Zur Kultinschrift Antiochos' I. aus Doliche vgl. WAGNER (1982) 161–162 und FACELLA (2006) 251–252. Das Fragment scheint inzwischen verschollen.

⁷⁵ MESSERSCHMIDT (2008) 28.

⁷⁶ Zur Archäologie und Geschichte Kommagenes in dieser Zeit MESSERSCHMIDT (2008) 29–35.

⁷⁷ ABADIE-REYNAL/GABORIT (2003) mit weiterer Literatur. Ungewiss ist dabei, ob Doliche selbst in dieser oder der darauffolgenden Zeit von griechisch-makedonischen Siedlern bzw. einer Garnison bevölkert wurde, wie die Namensgleichheit mit der nordthessalischen Stadt Doliche nahelegt. Dazu WINTER (2003b) 59–60.

⁷⁸ GRAINGER (1990) 174–175 denkt, dass diese Städte bereits vor der armenischen Eroberung unter parthische (Seleukeia) bzw. kommagenische Herrschaft (Doliche) geraten sind. Seine Argumente dafür sind jedoch schwach. So bedeutet die Präsenz eines parthischen Heeres in Nordsyrien 88 v. Chr. keineswegs, dass zu diesem Zeitpunkt Seleukeia/Z Zeugma in parthischen Händen ist.

⁷⁹ FACELLA (2006) 164–198. Bezeichnend ist die Neugründung Samosatas durch den sopherischen König Samos, vgl. FACELLA (2006) 172–174.

nächst auf das Taurusvorland und die Ebene um Samosata.⁸⁰ Eine wesentliche Ausdehnung nach Süden erfolgte erst durch die Neuordnung der ehemaligen seleukidischen Besitzungen in Syrien durch Pompeius. König Antiochos I. von Kommagene wurde dabei 64 v. Chr. Seleukeia am Euphrat überlassen.⁸¹ Diese Gebietserweiterung markiert den wahrscheinlichsten Zeitpunkt, zu dem auch Doliche in kommagenischen Besitz übergang. Aber bereits nach der Schlacht von Actium, in der Mithridates II. von Kommagene auf der Seite des unterlegenen Marcus Antonius gekämpft hatte, wurde, wie Jörg Wagner in seiner Studie zur Geschichte der Stadt schlüssig nachweisen konnte, das strategisch bedeutsame Seleukeia am Euphrat (Zeugma) der direkten römischen Kontrolle unterstellt.⁸² Wieder ist davon auszugehen, dass zeitgleich auch Doliche dem Königreich verloren ging. Die wichtigen Straßen, die von den nördlichen Küstenregionen der Provinz Syria und den Amanus-pässen nach Zeugma führten, durchquerten Doliche. Um den Besitz Zeugmas mit dem Euphratübergang voll ausnutzen zu können, mussten die Römer daher beide Städte in ihrem Besitz wissen.

Dass Doliche bereits vor dem formalen Verlust der Unabhängigkeit Kommagenes 72/73 n. Chr. unter römischer Kontrolle stand, beweist schließlich ein Altar aus dem Stadtgebiet, der nach dem Herrschaftsjahr des Kaisers Nero in das Jahr 57/58 n. Chr. datiert ist.⁸³ Selbst wenn man die These von der Provinzialisierung der Stadt nach der Schlacht von Actium nicht akzeptiert, muss man aufgrund dieses Fundes zumindest einräumen, dass Doliche spätestens seit 17 n. Chr., als das Königreich zum ersten Mal direkter römischer Herrschaft unterstellt wurde, nicht mehr zu Kommagene gehörte.⁸⁴

In jedem Fall ist angesichts der historischen und kulturellen Entwicklung der Region um Doliche im 1. Jt. v. Chr. grundsätzlich zu bezweifeln, dass die Stadt während des Bestehens des Königreichs Kommagene eine kommagenische Identität besaß.⁸⁵ Näher liegt, dass Doliche wie Zeugma, Kyrrhos und Hierapolis zunächst der Landschaft Kyrrhestike zugerechnet wurde. Allerdings ist nicht zu bestreiten, dass sich diese Situation sehr bald änderte und die Stadt im 2. Jh. n. Chr. sehr wohl als „kommagenisch“ galt. Das zeigen zum einen die bereits erwähnten Inschriften, die Iuppiter Dolichenus als *deus commagenus* bezeichnen und damit seine Heimat

⁸⁰ Zur Ausdehnung des hellenistischen Königreiches Kommagene generell FACELLA (2006) 51–71 und FRENCH (1991), dessen Ausführungen zur Ausdehnung Kommagenes allerdings mitunter problematisch sind.

⁸¹ App. Mith. 1, 14; Strab. 749; FACELLA (2006) 230–234.

⁸² WAGNER (1976) 64. Ein wichtiges neues Argument für die römische Inbesitznahme in augusteischer Zeit sind die Tonbullae beider Orte. Vor allem aus Zeugma ist eine gewaltige Zahl offizieller Siegel mit dem Bild des Augustus überliefert, die einen deutlichen Hinweis auf die Präsenz römischer Verwaltung vor Ort darstellt. Vgl. hierzu ÖNAL (2007); ÖNAL (2010). – Im Gegensatz dazu glaubt BUTCHER (2009), dass die bislang nur auf seltenen pseudoautonomen Münzen belegte Stadtära mit dem Jahr 17 n. Chr. beginne, worin er einen Beleg für die erst zu diesem Zeitpunkt erfolgte Eingliederung in das römische Imperium sieht.

⁸³ WAGNER (1982) 162–164 Kat. 5 Abb. 26–27 = HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 2.

⁸⁴ FACELLA (2006) 316–318.

⁸⁵ In Strabons Beschreibung Kommagenes und Kyrrhestikes wird Doliche überhaupt nicht erwähnt, vgl. Strab. 16, 2, 1–8.

ganz eindeutig als zu Kommagene gehörig definieren.⁸⁶ Zum anderen listet der Geograph Ptolemaios Doliche unter den Städten in Kommagene auf.⁸⁷ Demnach hat nach der Eingliederung des Königreiches Kommagene in die römische Provinz ein Wandel der Selbstwahrnehmung und Verortung im landschaftlichen Gefüge Syriens stattgefunden. Als Erklärung bietet sich die Neustrukturierung der inneren Ordnung der Provinz Syria an, die der Annexion Kommagenes folgte. Die Länder des Königreiches wurden zu einer Eparchie innerhalb der Provinz gemacht und ein kommagenisches Koinon mit Samosata als Metropolis wurde gegründet.⁸⁸ Wie aus der Bauinschrift der Chabinas-Brücke bei Arsameia am Nymphaios hervorgeht, gehörten dem Koinon vier Städte (*quattuor civitates Commag[enes]*) an, deren Namen jedoch nicht genannt sind.⁸⁹ Neben Samosata handelt es sich bei ihnen um Germanikeia und Doliche.⁹⁰ Die vierte Stadt wahr wohl Perrhe (Antiocheia am Taurus?), da weder Zeugma noch das bislang nicht lokalisierte Antiocheia am Euphrat während der Kaiserzeit zu Kommagene zählten.⁹¹ Zu den vier kommagenischen Städten gehörten damit auch solche, die traditionell nicht Teil der Landschaft Kommagene waren. Neben Doliche gilt das auch für Kaisareia Germanikeia. Die Stadt bezeichnet sich auf Münzen, die unter Mark Aurel und Commodus geprägt wurden, explizit als zu Kommagene gehörig.⁹² Dabei hatte die Region um Germanikeia in der frühen Eisenzeit eine selbständige syro-hethitische Herrschaft gebildet (Gurgum).⁹³ Zum Königreich Kommagene gehörte sie wahrscheinlich nur von 38/40–72 n. Chr., als es durch Caligula, später durch Claudius um Gebiete im Taurus erweitert wurde.⁹⁴ Damals scheint zu Ehren des Claudius die Umbenennung des Ortes in Kaisareia Germanikeia vorgenommen worden zu sein. Gleichwohl ist anzunehmen, dass sich erst nach der Einrichtung des kommagenischen Koinons als neue politisch-religiöse Klammer innerhalb der Provinz Syria das Bewusstsein entwickelte, Teil Kommagenes zu sein.⁹⁵ Vergleichbar kann man sich die Entwicklung in Doliche vorstellen. Die Stadt wurde dem Koinon zugeordnet und galt fortan als kommagenisch.

Am Ende dieses Exkurses zur Geschichte und landschaftlichen Zuordnung Doliches lässt sich zum einen festhalten, dass die Stadt zum Zeitpunkt der Provinzialisierung Kommagenes bereits seit langer Zeit Teil der römischen Provinz Syria war. Zum anderen ist sehr wahrscheinlich, dass Doliche vor 72/73 n. Chr. nicht als eigentlicher Teil der Kommagene verstanden wurde. Erst durch die anzunehmende

⁸⁶ Vgl. zu den Belegen oben Anmerkung 71.

⁸⁷ Ptol. Geog. 5, 14. 18.

⁸⁸ Zu den römerzeitlichen Münzen Samosatas, vgl. BUTCHER (2004) 467–476. – Zum kommagenischen Koinon bislang nur JONES (1971) 572; REY-COUQUAIS (1978) 53–54; FRENCH (1991) 15; BUTCHER (2004) 220.

⁸⁹ IGLS I, 42–44.

⁹⁰ FRENCH (1992) 11.

⁹¹ Zu den kommagenischen Städten s. Ptol. 5, 15; 13–14 und Plin. nat. 5, 86. Zu Perrhe ERARSLAN/WINTER (2008).

⁹² BUTCHER (2004) 478–479.

⁹³ RIA VII 5–6 (1989) s. v. Maraş, Marqas (J. D. Hawkins).

⁹⁴ JONES (1971); FRENCH (1991) 18; FACELLA (2006) 61–62.

⁹⁵ Dagegen denkt WAGNER (1976) 46–47, dass diese Entwicklung bereits in der Königszeit begründet liegt.

Zuordnung zum kommagenischen Koinon eignete sich die Stadt, im Gegensatz zum benachbarten Zeugma, das weiterhin der Landschaft Kyrrhestike und dem syrischen Koinon angehörte, eine kommagenische Identität an. Vor diesem Hintergrund ist, um zur Ausgangsfrage zurückzukehren, auszuschließen, dass die römische Annexion Kommagenes der Verbreitung des Iuppiter Dolichenus-Kultes Vorschub geleistet hat. Für die Bewohner des Königreiches war der lokale Kult von Doliche, einer Stadt, die kulturell und politisch vom eigenen Land getrennt war, nicht von Belang. Zwar haben die lokalen Kulte in Kommagene und der Dolichener Kult gemeinsame Wurzeln und waren jeweils durch ein ausgeprägtes Fortleben des altorientalischen Erbes bestimmt, doch zeichnete sich die religiöse Topographie insgesamt durch eine sehr kleinräumige Gliederung aus.⁹⁶ Sie bot noch keinen Raum für eine translokale Religion, was ein Grund dafür war, dass die Versuche Antiochos I., seinen Herrscherkult und ein neu geschaffenes, für die gesamte Kommagene verbindliches synkretistisches Pantheon zu etablieren, erfolglos blieben. Damit in Einklang steht der Befund, dass für eine Verehrung des Iuppiter Dolichenus in Kommagene bis zum 2. Jh. n. Chr. keine archäologischen Zeugnisse zur Verfügung stehen. Auch für die dann folgende Zeit deutet momentan nichts darauf hin, dass der Kult in der Bevölkerung der alten Kerngebiete Kommagenes eine nennenswerte Zahl von Anhängern besaß. Ein Weihrelief des späten 2. Jhs. n. Chr. für Iuppiter Dolichenus, das in Perrhe entdeckt wurde, ist von einem römischen Soldaten geweiht worden, der zudem aus Doliche selbst stammte.⁹⁷ Seine Aussagekraft in Bezug auf die lokalen religiösen Verhältnisse in Perrhe ist daher gering.

Zu konstatieren ist also, dass die Veränderung der politischen Lage unter Vespasian das Heiligtum und den Kult zunächst nicht unmittelbar betroffen hat. Es hatte bis dahin keine besondere Verbindung zwischen Iuppiter Dolichenus und Kommagene gegeben. Wie für die Stadt brachte allerdings in dieser Hinsicht die Gründung des Koinon Kommagene auch für den Gott eine Veränderung mit sich. Iuppiter Dolichenus wandelte und erweiterte sich, wie aus den oben zitierten Inschriften hervorgeht, in der Folge zum *deus Commagenus*.⁹⁸

Das Dolichener Heiligtum im Kontext lokaler Kulte Nordsyriens

Nachdem sich gezeigt hat, dass der Dolichenus-Kult nicht *a priori* als kommagenisch bezeichnet werden kann, soll im Folgenden die Perspektive erweitert werden. Welche Rolle spielte das Heiligtum von Doliche in Nordsyrien insgesamt, wie po-

⁹⁶ Zur Religion in Kommagene im 1. Jh. n. Chr. vgl. SCHÜTTE-MAISCHATZ (2003) und BLÖMER (im Druck b). Gesondert zu betrachten ist die Religion der hellenisierten Eliten bzw. der armenisch-persisch geprägten Oberschicht des hellenistischen Königreichs.

⁹⁷ Zu diesem Relief ausführlich BLÖMER/FACELLA (2008).

⁹⁸ Dass der Dolichenus-Kult im Koinon eine offizielle Rolle spielte und das Dolichener Heiligtum als eine Art Bundesheiligtum fungierte, ist dann nicht ausgeschlossen, scheint vor dem Hintergrund der fehlenden Evidenz für die Verehrung des Gottes und angesichts der untergeordneten Stellung Doliches innerhalb des Bundes allerdings eher wenig wahrscheinlich. Hier sind weitere einschlägige Funde abzuwarten.

pulär war der Kult im weiteren Umfeld seiner Heimat, wie ordnete er sich in die regionale religiöse Landschaft ein? Diese Fragen sind auch für die Beurteilung der Entwicklung des Iuppiter Dolichenus-Kultes im Westen von Bedeutung, da die Meinung weit verbreitet ist, die Präsenz von Syrern in allen Teilen des Reiches habe die Verbreitung des Kultes begünstigt. Dabei wird in der Regel impliziert, dass die Verehrung des Iuppiter Dolichenus in Syrien allgemein verbreitet gewesen sei, da es sich bei ihm um einen „syrischen“ Gott handele.

Will man nun den Einfluss des Iuppiter Dolichenus im weiteren Umfeld Doliches bestimmen, ist man erneut mit einem Quellenproblem konfrontiert. In der schriftlichen Überlieferung treten die lokalen Kulte Nordsyriens selten in Erscheinung. So ist lediglich bekannt, dass verschiedene römische Kaiser lokale Heiligtümer in der Region aufsuchten: Julian etwa opferte in Beroia im Tempel des dortigen Zeus, des Nachfolgers des großen Hadad von Ḥalpa, des prominentesten Sturmgottes Nordsyriens in der Eisenzeit, einen weißen Stier.⁹⁹ Das Heiligtum des Zeus Kasios, Nachfolger des berühmten bronzezeitlichen Sturmgottes Ba'al Šapon, auf dem Gipfel des Kasion bei Seleukeia in Pierien haben Trajan, Hadrian und wiederum Julian besucht.¹⁰⁰

Darüber hinaus geben lediglich christliche Schriftsteller der Spätantike wenige und darüber hinaus stark verzerrte Nachrichten zu einzelnen Orten und ihren paganen Kulturen.¹⁰¹ Die große Ausnahme stellen das Heiligtum und der Kult der Atargatis von Hierapolis, nicht weit von Doliche entfernt gelegen, dar. Hier ist die Quellenlage vorderhand besser, da ihnen Lukian seine Schrift „De Dea Syria“ gewidmet hat.¹⁰² Allerdings bleibt umstritten, welcher Wert seinen Ausführungen beigemessen werden darf und ob seine Beschreibungen nicht mehr Verwirrung schaffen als Klarheit bringen.

Zur religiösen Topographie von Städten wie Kaisareia Germanikeia, Zeugma, Samosata und Kyrrhos, die in der römischen Zeit eine bedeutende Rolle gespielt haben und z. T. auf eine lange vorhellenistische Tradition zurückblicken konnten, schweigt die literarische Überlieferung. Einzig numismatische und, wenn auch bislang nur in sehr beschränktem Umfang, archäologische Quellen lassen sich heranziehen.¹⁰³ Sie überliefern allerdings nur ein fragmentarisches Bild, dessen Untersuchung zudem noch weitgehend aussteht. Deutlich wird lediglich, dass jede Stadt über ein eigenes Pantheon verfügte, dessen Götter in jeweils unterschiedlichem Maße auf vorhellenistische sowie importierte griechische und römische Kulte zurück-

⁹⁹ Julian. Ep. 27, 16–18. Weitere Zeugnisse über den Kult des Zeus von Beroia in römischer Zeit sind rar, vgl. SEYRIG (1963) 28–30; FLEISCHER (1973) 378–379; FLEISCHER (1978) 352–353. Während der eisenzeitliche Tempel inzwischen auf dem Burgberg der Stadt lokalisiert und teilweise freigelegt wurde, ist die Lage des hellenistisch-römischen Heiligtums unbekannt, vgl. GONELLA ET AL. (2005) 86.

¹⁰⁰ Trajan: Ioh. Mal. 8; Anth. Pal. 6, 332. Hadrian: SHA Hadr. 14, 3. Julian: Amm. Marc. 22, 14, 4. Lib. Or. 18, 172. Zu Zeus Kasios vgl. FAUTH (1990); KOCH (1993).

¹⁰¹ z. B. die Homilie über den Fall der Götterbilder des Jakob von Sarug, vgl. LANDERSDORFER (1915) oder Pseudo-Meliton, vgl. LIGHTFOOT (2009).

¹⁰² Text und Kommentar bei LIGHTFOOT (2003).

¹⁰³ Zu Seleukeia-Zeugma zuletzt GÖRKAY (2011a); GÖRKAY (2011b). Zu einem gut belegten Beispiel des Imports italisch-römischer Religion durch Soldaten nach Zeugma vgl. STOLL (1998).

gingen.¹⁰⁴ In der Vielzahl lokaler religiöser Diskurse spiegelt sich die insgesamt stark ausgeprägte Fragmentierung der Landschaft in diverse Mikroregionen mit jeweils eigenen Bedingungen und eigener Geschichte wider. Während etwa in Hierapolis die vorhellenistischen Traditionen das religiöse Leben bestimmten, scheinen die seleukidischen Neugründungen in stärkerem Maße von griechischen Kulturen dominiert worden zu sein. Allerdings fällt es angesichts der Überlieferungssituation schwer, den Charakter einzelner Gottheiten zu bestimmen. Angesichts einer Vielzahl individueller Hybridisierungsprozesse im religiösen Bereich sind Aussagen lediglich auf der Basis überlieferter Götternamen und einzelner Bilder kaum zuverlässig zu treffen.¹⁰⁵

Jenseits der Städte, in den zahlreichen Dörfern der fruchtbaren Täler und Ebenen Nordsyriens zeichnet sich deutlicher ab, dass vorhellenistischen Kulturen auch noch in römischer Zeit eine große Bedeutung zukam und die religiösen Traditionen der Eisenzeit weiterlebten. Das legen die epigraphischen und archäologischen Zeugnisse nahe, die in relativ großer Zahl zur Verfügung stehen, allerdings noch nie systematisch untersucht worden sind.¹⁰⁶ Gleichwohl schlagen sich auch hier, wenn auch in stärkerem Maße gebrochen, Entwicklungen und Moden der jeweiligen Zentralorte nieder. Auch ein direkter römischer Einfluss ist mitunter bemerkbar. Dieser bahnte sich seinen Weg über die Inszenierung von *romanitas* im Wettstreit ländlicher Eliten, über den Herrscherkult sowie durch eine dezentrale Stationierung römischer Einheiten und die Rückkehr von Veteranen.

Wie fügt sich nun der Kult des Iuppiter Dolichenus in dieses nur bruchstückhafte Bild der religiösen Umwelt Nordsyriens? Er tritt schlichtweg nicht in Erscheinung. Schriftliche Quellen stehen nicht zur Verfügung, weder zu seinem Kult in Doliche noch zu einer etwaigen Verehrung in anderen Orten Syriens. Lediglich Stephanus von Byzanz berichtet im 6. Jh. lapidar, dass in Doliche Zeus Dolichaios verehrt worden sei.¹⁰⁷ Nachrichten über prominente Besucher im Heiligtum liegen ebenfalls nicht vor.¹⁰⁸

Diese fehlende Sichtbarkeit des Dolichener Heiligtums muss an sich nicht verwundern, wenn man bedenkt, dass die Stadt Doliche im Gefüge der Provinz Syria eine nur untergeordnete Rolle spielte. Sie selbst tritt wie das Heiligtum in den anti-

¹⁰⁴ Die zunächst vor allem lokale Geltung religiöser Systeme in Syrien ist grundlegend herausgearbeitet worden von KAIZER (2006). Vgl. auch GEHRKE (2009) 88–122.

¹⁰⁵ Zu diesem im gesamten Orient verbreiteten Problem LICHTENBERGER (2003) 323–328; LICHTENBERGER (2007).

¹⁰⁶ Aus dem nordsyrischen Binnenland sind seit den 20er Jahren des 19. Jhs. vor allem von französischen Forschern zahlreiche religionsgeschichtlich interessante Denkmäler entdeckt und publiziert worden, allen voran von Henri Seyrig. Franz Cumont ist hier erneut zu nennen, daneben Forscher wie Eduard Will oder Jacques Jarry, in jüngerer Zeit Rolf A. Stucky, Pierre-Louis Gatier und Klaus Parlasca. Zur lokalen Religion in Nordsyrien zudem jüngst BUNNENS (2004); BLÖMER (2009). Eine knappe Einführung in die religiöse Umwelt gibt HAIDER (1996).

¹⁰⁷ Steph. Byz. s. v. Doliche; CELLINI (1996) 21–24.

¹⁰⁸ Im Zusammenhang des Aufbruchs Caracallas zum Partherfeldzug wird Doliche zwar nicht erwähnt, eine im Heiligtum gefundene Basis für eine Bronzestatue des Kaisers kann aber als Indiz für einen solchen Besuch gewertet werden, vgl. FACELLA (2008) 131–135.

ken Quellen fast nie in Erscheinung.¹⁰⁹ Erst sehr spät, in früh-, dann wieder in mittelbyzantinischer Zeit, entwickelte sie sich zu einem regionalen Zentrum. Bis dahin stand Doliche jedoch im Schatten der großen Städte der unmittelbaren Nachbarschaft: Kyrrhos, Zeugma, Hierapolis und Nikopolis. Zwar durchquerten einige wichtige Straßen, die Kilikien und die syrische Küste mit Nordmesopotamien und Armenien verbunden haben, die Stadt, doch besaß sie nicht die strategische Bedeutung, die ihr zuweilen zugeschrieben wird. Das zeigt insbesondere die Münzprägung Doliches, die sich auf Emissionen geringen Umfangs unter Mark Aurel und Lucius Verus beschränkt.¹¹⁰

Weitaus überraschender als die geringe Aufmerksamkeit, die man Doliche und seinem Heiligtum in der antiken Literatur schenkte, ist vor dem Hintergrund der großen Bedeutung des Dolichenus-Kultes im Westen des Reiches die verschwindend geringe Zahl gesicherter archäologischer und epigraphischer Belege für dessen Verehrung in Syrien.¹¹¹ Im *Corpus Cultus Iovis Dolicheni* sind, wenn man die Funde aus Doliche selbst ausklammert, Zeugnisse aus dem Nahen Osten deutlich unterrepräsentiert.¹¹² Ihre Zahl schmilzt aber noch wesentlich weiter zusammen, wenn man alle Belege eliminiert, deren Zugehörigkeit zum Dolichenus-Kult entweder sicher auszuschließen oder zumindest zweifelhaft ist.¹¹³ Was übrig bleibt, lässt sich an einer Hand abzählen: Eine größere Gruppe von Denkmälern ist lediglich in Dura Europos überliefert.¹¹⁴ Daneben stammen einzelne Zeugnisse aus Perrhe,¹¹⁵ Caesarea Maritima,¹¹⁶ und aus Khirbet Khalid bei Jebel Khalid.¹¹⁷ Für wenige weitere Denkmäler des Kultes ist kein präziser Fundort überliefert, sie stammen aber mit großer Sicherheit aus Doliche bzw. aus Zeugma.¹¹⁸

Bemerkenswert ist, dass diese spärlichen Belege vorwiegend mit römischem Militär in Verbindung gebracht werden können. In Dura Europos z. B. wurde der Kult des Iuppiter Dolichenus erst nach der Ankunft der römischen Garnison etabliert.¹¹⁹ Die erhaltenen Weihinschriften sind sämtlich von Soldaten verschiedener Einheiten aufgestellt worden. Bekannt ist zudem, dass am 27./28. Mai 239 n. Chr. das Losungswort der palmyrenischen Kohorte ‚Iuppiter Dolichenus‘ lautete.¹²⁰ Von den übrigen Zeugnissen sind die Weihungen aus Khirbet Khalid und Perrhe Weihungen

¹⁰⁹ Zu den literarischen Erwähnungen s. CELLINI (1996) 22–24. In Inschriften wird die Stadt zwar mehrfach genannt, allerdings lediglich als Herkunftsort von Einzelpersonen, die im römischen Militär dienten, vgl. HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 185; BOHEC (1989) 207; ECK (1995) 29–31; BLÖMER/FACELLA (2008).

¹¹⁰ BUTCHER (2004) 477.

¹¹¹ BLÖMER (im Druck a).

¹¹² HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 8. 9. 16–40.

¹¹³ Zur Diskussion um die Zuordnung der einzelnen Zeugnisse ausführlich BLÖMER (2011) und BLÖMER (im Druck a).

¹¹⁴ HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 31–39. Zum dortigen Kultort vgl. den Beitrag von H. Schwarzer in diesem Band, S. 145–147.

¹¹⁵ BLÖMER/FACELLA (2008).

¹¹⁶ HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 30.

¹¹⁷ GATIER (1998) 167–169 = AE 1998, 1430.

¹¹⁸ HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 5–7. 10. 18.

¹¹⁹ STOLL (2001) 356–360; allgemein zu Kulten in Dura KAIZER (2009) 170–171.

¹²⁰ HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 39.

römischer Soldaten.¹²¹ Lediglich die Inschrift aus Caesarea Maritima lässt einen militärischen Hintergrund des Dedikanten nicht explizit erkennen, allerdings ist auch hier eine Verbindung des Weihenden Victor mit dem Heer ebenfalls nicht auszuschließen.

Von diesen Hinweisen auf eine Präsenz des Iuppiter Dolichenus in der Religion römischer Soldaten in den Garnisonen entlang der Ostgrenze abgesehen, fehlen für eine Verbreitung des Kultes in den Städten und Dörfern Syriens außerhalb Doliches jegliche Belege.¹²² Zwar lässt sich insbesondere in Nordsyrien nachweisen, dass Götter bzw. Götterpaare verehrt wurden, deren Profil dem Dolichener Kult ausweislich ihrer Ikonographie sehr nahe standen, sie waren jedoch nicht mit diesem identisch, sondern sind als eigenständige Lokalgötter anzusehen.¹²³

Damit zeichnet sich in Syrien ein Verbreitungsmuster ab, das dem im Westen ähnlich ist. Auch dort gehörten in erster Linie Militärs (und deren Familien) in Garnisonsorten zu den Anhängern des Iuppiter Dolichenus.¹²⁴ Der Befund deckt sich ebenfalls mit der Situation im benachbarten Kleinasien, wo Iuppiter Dolichenus noch seltener bezeugt ist als in Syrien. Dort wurden zwei der bislang lediglich drei eindeutig auf den Gott zu beziehenden Denkmäler ebenfalls von römischen Militärs geweiht.¹²⁵

Somit ist zu konstatieren, dass der Kult des Iuppiter Dolichenus nicht nur in Kommagene, sondern auch im übrigen Syrien keine besondere Rolle gespielt hat. Sein Einfluss scheint sich im Wesentlichen auf Doliche und das nähere Umfeld der Stadt beschränkt zu haben. Auch als der Kult im Westen in hoher Blüte stand, konnte das Heiligtum offenkundig aus eigener Kraft kein Netzwerk in der Region aufbauen. Das bedeutet zwar sicherlich nicht, dass der Gott in den benachbarten Städten und Landschaften nicht bekannt war. Angesichts der jeweils wirksamen lokalen kultischen Traditionen besaß er jedoch wie andere translokale Kulte kein besonders Gewicht.

Erst im 2. Jh. n. Chr. etablierten sich einzelne Kultgemeinschaften entlang der römischen Ostgrenze. Diese Entwicklung war allerdings der Stationierung römischer Militärs geschuldet und stand in keinem erkennbaren Zusammenhang mit

¹²¹ Dass der Tempel, vor dem die Altäre mit den Dolichenus-Weihungen entdeckt wurden, einem lokalen Bautyp folgt, ist kein Argument für eine lokale Beteiligung am Kult, da er keineswegs als *Dolichenum* konzipiert wurde, sondern eine größere Zahl von Kulturen beherbergte. Vgl. den Beitrag von H. Schwarzer in diesem Band.

¹²² Eine mögliche Ausnahme ist eine Weihung aus Viminacium, vgl. PETROVIĆ (2003/2004). Sie wurde von einem Priester des Gottes, Aurelius Iulianus, Sohn des Iulianus, aus dem Dorf Capersina in der Kyrrhestike geweiht. Unklar bleibt freilich, ob Aurelius Iulianus bereits in seiner Heimat ein Anhänger oder gar ein Priester des Gottes war.

¹²³ BLÖMER (2009).

¹²⁴ COLLAR (2011) 226–227. Dagegen streitet SPEIDEL (1978) 38–46. 76–77 ab, dass Iuppiter Dolichenus vornehmlich ein „Soldatengott“ gewesen sei. So auch STOLL (2001) 131.

¹²⁵ Es handelt sich dabei um Weihungen aus Dorylaion (FREI 2004 = AE 2004: 1387) und Zela (FACELLA/WINTER 2008: 225–227). Daneben ist lediglich eine Kulthand aus Komana in Kappadokien wegen des gemeinsamen Auftretens eines Wettergottes auf dem Stier mit der sehr seltenen Darstellung einer Göttin auf dem Hirsch als Hinweis auf den Dolichenus-Kult zu werten, vgl. WAGNER (1978); HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 43. Dazu auch BLÖMER (im Druck a).

dem Heiligtum von Doliche: Iuppiter Dolichenus erreichte Syrien als Re-Import aus den Nordwestprovinzen des Imperiums. An den neuen Standorten wiederum blieb er auf die soldatischen Kreise beschränkt, eine Aufnahme in die religiöse Welt der indigenen Bevölkerung ist bislang nicht nachzuweisen.

Aus diesem Befund ergeben sich weitreichende Konsequenzen für die Rolle von Syrern bei der Verbreitung des Kultes. Wenn man davon ausgehen muss, dass der Kult des Iuppiter Dolichenus weder in den Städten der Kommagene und Kyrrhestike noch im sonstigen Syrien populär war, lässt sich die These von einer maßgeblichen Beteiligung von Syrern an der Ausbreitung des Kultes nicht aufrecht erhalten. Einzig Doliche und seine Bewohner kämen daher als Agenten des Kultes in Frage.

Trotzdem weisen die im Westen des Imperiums an vielen Orten epigraphisch überlieferten Namen von Dolichenus-Anhängern darauf hin, dass eine bedeutende Minderheit syrische Wurzeln besaß.¹²⁶ Von den namentlich bekannten Priestern des Gottes ist der Anteil derer mit Namen, die auf eine orientalische Abstammung deuten, sogar ganz erheblich.¹²⁷ Da man schlechterdings nicht davon ausgehen kann, dass diese Personen sämtlich aus Doliche und seiner Chora stammten, bedarf diese Situation einer Erklärung.¹²⁸ Naheliegender ist, dass der Kult in der Diaspora für Personen mit orientalischen Wurzeln überdurchschnittlich attraktiv war, auch wenn sie ihn nicht bereits aus ihrer Heimat kannten. Die Affinität der Bilderwelt und möglicherweise auch der Rituale zu anderen syrischen Lokalkulten muss eine Integration von Menschen mit entsprechender Vorprägung erleichtert haben. Die ostentativ zur Schau gestellte syrische Identität des Gottes wird Syrer, die als Soldaten, Händler oder als Freigelassene – weit entfernt von ihrer Heimat und womöglich ohne Anbindung an eine Kultgemeinde für die eigenen Theoi Patrooi – in besonderer Weise angesprochen haben.

Doliche und der Dolichenuskult im Westen

Angesichts der weiten Verbreitung des Iuppiter Dolichenus-Kultes im Westen stellt sich die Frage, inwiefern die in vielen Provinzen verstreuten Heiligtümer über eine einheitliche Organisation verfügten und verbindliche Regeln der Orthopraxie achteten. Hierbei haben sich jüngst vor allem Untersuchungen auf Grundlage von Netzwerktheorien als hilfreich erwiesen und gezeigt, dass die Aktivierung bestehender militärischer Netzwerke nicht nur die schnelle Verbreitung des Kultes ermöglichte, sondern auch den notwendigen fortgesetzten Austausch zwischen den Gemeinschaften sicherstellte.¹²⁹ Welche Rolle aber spielte Doliche in diesem System? Waren religiöse Spezialisten aus Doliche in den Heiligtümern der westlichen Reichshälfte

¹²⁶ COLLAR (2011) 241–242.

¹²⁷ MERLAT (1960) 194–195; SPEIDEL (1978) 46; COLLAR (2011) 241–242.

¹²⁸ Zu bedenken ist, dass *de facto* keine Personen aus Doliche in westlichen Heiligtümern zu identifizieren sind, vgl. hier Fußnote 140.

¹²⁹ Allgemein zur Netzwerktheorie als Methode in der alttumswissenschaftlichen Forschung: COLLAR (2007). – Zu Iuppiter Dolichenus im Besonderen vgl. COLLAR (2011) und den Beitrag von A. Collar in diesem Band.

präsent oder verfügten Gemeindemitglieder aus dem Westen über einen direkten Kontakt nach Doliche? Inwiefern war eine Einflussnahme, möglicherweise gar eine Lenkung des Kultbetriebes durch das Dolichener Heiligtum überhaupt denkbar?

Um die Bedeutung Doliches für den Reichskult beurteilen zu können, scheint es mir zunächst wichtig festzuhalten, dass unabhängig davon, auf welchen Wegen und unter welchen Bedingungen die Verbreitung des Kultes innerhalb kurzer Zeit möglich war, das entscheidende Moment, die Translation des Lokalkultes in das religiöse System des römischen Reiches, eng mit Doliche selbst verknüpft war.¹³⁰ Das Fehlen einer großen Gruppe kommagenischer oder syrischer Anhänger, die stark genug gewesen wäre, den Kult aus eigener Kraft zu exportieren, macht eine andere Erklärung für den Beginn der Ausbreitung unwahrscheinlich. Eine große Diasporagemeinde in Rom als Nukleus und Motor der Verbreitung eines in der Diaspora „transformierten“ Kultes zu sehen, wie dies auch für Mithras vorgeschlagen wird, scheidet als Option ebenfalls aus, da die Hauptstadt im Netzwerk der Reichsreligion nur eine untergeordnete Rolle spielte.¹³¹ Die wichtigen Kommunikationslinien liefen vielmehr entlang der Peripherien, wo auch die deutliche Mehrheit der Anhänger lebte.

Warum aber erlangte der Gott von Doliche einen so hohen Status, dass er während des 2./3. Jhs. n. Chr. zu den am besten belegten Kulturen des römischen Reiches zählte?¹³² Betrachtet man die historische Entwicklung des Heiligtums, seine Gestaltung bis in die frühromische Zeit und das lokale Profil des Gottes, soweit es sich im archäologischen Befund abzeichnet, überraschte die plötzliche Prominenz des Dolichener Kultes vor allem deswegen, weil keine Merkmale und Eigenschaften erkennbar sind, die ihn gegenüber den übrigen Lokalkulturen Nordsyriens auszeichnen. Hinzu kommt, dass die Bedeutungslosigkeit der Stadt Doliche gegen eine Aufwertung ihres Stadtgottes zu einem Reichsgott sprach.

Überzeugende Gründe für die rasante Entwicklung des Kultes lassen sich kaum ausmachen. Wenn man den Gott in die religiöse Topographie Nordsyriens eingeordnet hat, erweist sich die von F. Cumont entwickelte Vorstellung, der Kult habe sich wie andere „orientalische Religionen“ durch eine intrinsische religiöse Doktrin ausgezeichnet, die in einer Zeit religiösen Wandels besonders attraktiv war, als ein ungeeignetes Erklärungsmodell für die Popularität des Iuppiter Dolichenus.¹³³ Eine andere, nicht theologisch begründete Erklärung lautete, dass der Gott in einer Schlüsselsituation von großer Tragweite, etwa in einer Schlacht, der römischen Sache zum Erfolg verholfen habe, woraufhin er, offiziell protegiert, zum *conservator*

¹³⁰ So bereits, wenn auch mit Blick vor allem auf eine intrinsische religiöse Doktrin im Cumontschen Sinne, MERLAT (1960) 5: „Appartenant au cycle des divinités orientales, il trouva vraisemblablement dans sa doctrine originale de quoi alimenter la curiosité, puis l'intérêt des populations occidentales. C'est précisément cette possibilité matérielle de diffusion qui lui fut fournie par le site du Doliché“.

¹³¹ Vgl. zum Kult in Rom den Beitrag von B. Fowlkes-Childs in diesem Band. Zu den Verhältnissen in der stadtrömischen Gemeinschaft der Dolichenus-Verehrer RÜPKE (2003), wiederholt in RÜPKE (2005) 1537–1546.

¹³² Iuppiter Dolichenus zählt zu den 15 am häufigsten bezeugten Göttern der Kaiserzeit, vgl. MACMULLEN (1981) 5–6. 118. Freilich ist die Berechnungsgrundlage inzwischen veraltet.

¹³³ CUMONT (1929) 181–194. Zu einer mutmaßlichen Soterologie des Kultes SPADA (1978).

mit reichsweiter Bedeutung aufgestiegen sei.¹³⁴ Konkrete Hinweise auf ein solches Ereignis gibt es freilich nicht, die These bleibt daher in hohem Maße spekulativ. Eher plausibel scheint noch die Annahme, dass einzelne, charismatische Offiziere der römischen Armee den Kult in Doliche kennenlernten, begünstigten und damit eine Art Kettenreaktion auslösten.¹³⁵ Allerdings erklärt dies wiederum eher den Modus der Verbreitung als es die Ursache für die Adaption verständlich macht.

Schlussendlich wird man zum gegenwärtigen Zeitpunkt wohl kaum über die Feststellung hinauskommen, dass im späten 1. Jh. n. Chr. in Doliche ein Transformationsprozess in Gang gesetzt wurde, der die Verbreitung des Kultes einleitete. Was diesen Prozess auslöste und wie er sich vollzog, bleibt allerdings weiterhin unklar. In jedem Fall unterstreicht ein solches Modell die Bedeutung Doliches nicht nur als Zentrum der Lokal-, sondern tatsächlich auch als Ursprung der Reichsreligion. Zumindest in deren Frühphase ist daher davon auszugehen, dass Doliche und sein Heiligtum für die Identität der Verehrer des Iuppiter Dolichenus relevant waren. Das impliziert allerdings noch nicht, dass daraus eine fortdauernde Anbindung des Reichskultes an Doliche als Zentrum erwuchs. Zwar lässt sich an verschiedenen Beispielen aufzeigen, dass in der hohen Kaiserzeit ein zentrales Heiligtum seinen Kult reichsweit steuern konnte, doch ist die Beweislage, was den Dolichenus-Kult angeht, in dieser Angelegenheit dünn.¹³⁶ Es zeichnet sich aber ab, dass die einzelnen Gemeinschaften weniger losgelöst voneinander existierten, als man zunächst annehmen könnte. So gibt es Hinweise auf eine Vernetzung von Priestern und einen Austausch zwischen den Kultgemeinschaften.¹³⁷ Eine Inschrift aus Gorsium besagt explizit, dass die Priester der gesamten Provinz dem Gott zugunsten des Kaiserhauses geopfert haben.¹³⁸ Das setzt einen hohen Grad der Organisation der einzelnen Kultgemeinschaften innerhalb der Provinz voraus. Ganz allgemein weisen zudem die gleichbleibende Erscheinungsform des Gottes und das häufige Auftreten bestimmter Kultobjekte wie etwa Kultstandarten, die ein komplexes ikonographisches Repertoire zeigen, aber auch von spezifischen Formularen in Inschriften auf einen fortdauernden und raumübergreifenden Austausch innerhalb des Kultes.¹³⁹ Eindeutige Hinweise auf die Präsenz von Priestern aus Doliche in westlichen Heiligtümern fehlen jedoch genauso wie generell Belege für eine Anwesenheit von Bürgern der Stadt.¹⁴⁰ Zwar ist, wie bereits gesagt, auffällig, dass ein hoher Prozentsatz der na-

¹³⁴ SPEIDEL (1978).

¹³⁵ COLLAR (2011) 226–227.

¹³⁶ Vgl. z. B. KUNZ (2009). – Schlussendlich zeigt die (fiktive) Kultgründung des Alexandros von Abonuteichos, wie in kurzer Zeit ein unbedeutender Ort zum Zentrum eines reichsweit aktiven Kultes werden kann, vgl. Luc. Alex. Dazu VICTOR (1997); CHANIOTIS (2002).

¹³⁷ Vgl. AE 1982, 0835: [*I(ovi) O(ptimo) M(aximo) D]ol(icheno) pro sal(ute) d(omini) n(ostri) Aug(usti)/[---] pont(ifex) m(unicipii) S(eptimii) P(orolissensium) et Antiochianus/[---]P(?)[---] SA(?)E(?)*. Die Inschrift wurde in Samum aufgestellt, der Priester stammte aus Porolissum.

¹³⁸ HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 200. Dazu FISHWICK (2000).

¹³⁹ Zur Homogenität der Reichsreligionen BEARD/NORTH/PRICE (1998) 301–311 und zuletzt kritisch PRICE (2011).

¹⁴⁰ HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 185 ist die Weihung eines Bewohners des Dorfes Arfuaris (Silva) im Umland von Doliche. Der Name des verehrten Gottes ist allerdings nicht erhalten, die Annahme, es handele sich um Iuppiter Dolichenus, bleibt daher spekulativ. Das gleiche gilt für

mentlich bekannten Dolichenus-Priester Namen aufweist, die ganz allgemein auf eine syrische Herkunft deuten.¹⁴¹ Die Interpretation dieses Befundes erweist sich jedoch als problematisch. Handelt es sich um Dolichener Priester, um Orientalen, die den Kult im Westen kennenlernten oder zum Teil gar um Menschen ohne familiäre Bindungen in den Orient, die lediglich einen östlich anmutenden Namen trugen?¹⁴²

Will man in diesem Zusammenhang die Rolle der Priesterschaft in Doliche selbst untersuchen, ist zunächst erneut zu betonen, dass kaum einschlägige Quellen zur Verfügung stehen. Mit der Ausnahme einer einzelnen Inschrift in der sogenannten Priesternekropole nahe dem Heiligtum lassen sich Priester im Heiligtum bislang nur auf Bildern fassen.¹⁴³ Sie sind dort anhand ihrer spezifischen Tracht, wie sie vor allem aus Hierapolis, daneben aber auch aus einer Reihe anderer lokaler Kulte Syriens bekannt ist, als Priester zu erkennen.¹⁴⁴ Damit ordnet sich der Kult in Doliche auch in diesem Punkt in die religiöse Umwelt Syriens ein. In Analogie zu den Verhältnissen in Hierapolis, Emesa und anderen Heiligtümern kann man daher davon ausgehen, dass auch in Doliche die Rolle der Priester nicht nur auf kultische Belange beschränkt blieb, sondern in starkem Maße auch mit politischer Autorität verknüpft war.¹⁴⁵ Hinweise auf eine Involvierung der Priesterschaft in die Angelegenheiten des globalisierten Kultes sind in Doliche bislang allerdings nicht entdeckt worden.

Während unbestimmt bleiben muss, ob bzw. in welchem Maße Priester aus Doliche in den zahlreichen Heiligtümern der westlichen Reichshälfte präsent waren und Einfluss ausübten, lässt sich umgekehrt besser beurteilen, in welchem Umfang das Heiligtum von Doliche von Besuchern und Pilgern aus dem Westen besucht wurde.

Menschen, die aus ausschließlich religiösen Gründen eine weite Wegstrecke auf sich nehmen, sind in den paganen Religionen der Antike selten bezeugt. Gleichwohl haben in jüngerer Zeit verschiedene Untersuchungen zeigen können, dass die Verbindung von Reise und religiöser Erfahrung kein Randphänomen darstellte, sobald man sich von den christlich aufgeladenen Vorstellungen von Pilgerreisen löst.¹⁴⁶ “In short, pilgrimage is a journey into one’s identity in its topographic, cultural and

HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 596 aus Halinghem, Nordfrankreich: Selbst wenn der dort genannte *vicus Dolucensis* auf Doliche bezogen sein sollte, wäre nicht sicher, dass der in der Inschrift genannte Iuppiter mit dem aus Doliche identisch ist. – Aus Zeugma stammen die Weihenden HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 239 (Brigeto) und Nr. 266 (Savaria). In Viminacium ist ein Bewohner des Dorfes Capersina in Kyrresthike als Priester des Iuppiter Dolichenus bezeugt, vgl. PETROVIĆ (2003/2004). Für alle gilt jedoch, dass sich nicht bestimmen lässt, wo sie mit dem Kult in Berührung kamen. Anders ist die Lage bei Weihungen, etwa dem *pater[no deo] Commageno*, vgl. HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 433 aus Rom.

¹⁴¹ COLLAR (2011) 241–242.

¹⁴² Auf das Problem, dass orientalische Namen nicht zu einem Orientalen gehören müssen, verweisen BEARD ET AL. (1998) 294.

¹⁴³ Vgl. BLÖMER (2011) 74–78.

¹⁴⁴ Zur syrischen Priestertracht allgemein STUCKY (1976); KRUMEICH (1998).

¹⁴⁵ Zur Rolle von Priestern in Syrien in hellenistisch-römischer Zeit KAIZER (2005).

¹⁴⁶ HARLAND (2011); ELSNER/RUTHERFORD (2005b) jeweils mit weiterer Literatur.

spiritual resonances.”¹⁴⁷ Lukian berichtet, dass große Scharen von Pilgern aus vielen Ländern regelmäßig das Heiligtum von Hierapolis aufsuchten, das nicht weit von Doliche entfernt lag.¹⁴⁸ Mag man seinen Angaben im Einzelnen auch keinen Glauben schenken, so zeigen sie dennoch, dass syrische Heiligtümer überregional verbreiteter Kulte Menschen aus der Ferne anziehen konnten. Für das Heiligtum des Iuppiter Dolichenus steht ein entsprechender Text zwar nicht zur Verfügung, doch lassen die Ergebnisse der Grabung im Heiligtum bereits jetzt vorläufige Schlussfolgerungen zu.

Bereits in der ausgehenden Eisenzeit entwickelte das Dolichener Heiligtum zum ersten Mal eine Anziehungskraft, die über die unmittelbar umwohnende Bevölkerung hinaus ausstrahlte.¹⁴⁹ Das zeigen der Umfang der stattfindenden Opfer und die Bandbreite der dargebrachten Votive.¹⁵⁰ Offensichtlich hatte sich damals ein jährliches Fest etabliert, bei dem große Brandopfer stattfanden.¹⁵¹ Das Heiligtum war eine zentrale Anlaufstelle für die Stadt und ihr Umland, die Feste werden sicherlich auch eine besondere wirtschaftliche Bedeutung, etwa als Markt, gehabt haben.

In der römischen Zeit scheint sich die rituelle Praxis im Heiligtum zunächst nicht geändert zu haben. Nach wie vor wurden die großen Opferfeste entsprechend dem traditionellen Verfahren abgehalten. Im Fundmaterial schlägt sich aber eine neue Gruppe von Besuchern deutlich nieder: römische Soldaten. Eine Vielzahl von Ausrüstungsgegenständen des römischen Militärs konnte bislang geborgen werden.¹⁵² Auch wenn sie in der Regel nicht aus geschlossenen Kontexten stammen, zeigen sie in ihrer chronologischen wie auch typologischen Bandbreite, dass sie als Weihungen dienten und nicht entweder durch Verlust oder als Folge von etwaigen Kampfhandlungen im Heiligtum verblieben sind.¹⁵³ Aufschlussreich sind Objekte, die aus westlichen Werkstätten stammen und auf die Präsenz von Soldaten aus diesen Regionen im Heiligtum verweisen. In den Westprovinzen handelt es sich bei Weihungen römischer Waffen in lokalen Heiligtümern bzw. entsprechend lokaler Votivpraxis um ein geläufiges Phänomen.¹⁵⁴ Außerhalb Doliches sind Waffenweihungen römischer Legionäre im Nahen Osten allerdings ansonsten kaum bezeugt.¹⁵⁵ Sie sprechen daher für eine besondere Bedeutung des Heiligtums nicht nur im Rahmen der

¹⁴⁷ ELSNER (2004) 285. Bemerkenswert sind die starken Vorbehalte gegen das Konzept von Pilgerreisen in der paganen Religion bei SCULLION (2005), wobei die Kritik vom Prinzip der Polisreligion ausgeht, der der Dolichenus-Kult nicht mehr zuzurechnen ist. In seiner grundsätzlich transnationalen Ausrichtung gab es die Möglichkeit, dass sich ein imaginiertes oder tatsächliches Zentrum etablierte.

¹⁴⁸ Luk. Dea Syria, 49. 55–57. Dazu LIGHTFOOT (2003) 514–520 und LIGHTFOOT (2005).

¹⁴⁹ FACELLA (2009) 400–407.

¹⁵⁰ Einen ersten Überblick über die am prominentesten vertretene Gruppe von Opfergaben, nämlich Stempel- und Rollsiegel sowie Skarabäen, gibt SCHACHNER (2008) und SCHACHNER (2011).

¹⁵¹ WINTER (2011b) 5 und PETERS/PÖLLATH (2008). Zur Beschreibung eines solchen Festes in Hierapolis Luk. Dea Syria, 49–51.

¹⁵² Ein Teil der Funde ist publiziert bei FISCHER (2011).

¹⁵³ FISCHER (2011) 113 geht davon aus, dass die Schutzwaffen in der Tat mit Kampfhandlungen zusammenhängen. Die große Zahl der Fragmente, mehr noch aber die besondere Qualität mancher Schutzwaffen deutet darauf hin, dass es sich auch hier um Votive handelt.

¹⁵⁴ HAYNES (1997) 116–120.

¹⁵⁵ STOLL (2001) 173 mit Anm. 201.

Lokalreligion, sondern auch als Bezugspunkt für die Reichsreligion des Iuppiter Dolichenus. In die gleiche Richtung weisen verschiedene lateinische Inschriften, die im Heiligtum entdeckt wurden.¹⁵⁶

Die Gründe für die Anwesenheit der Soldaten in Doliche sind dabei im Einzelnen nicht mehr nachzuvollziehen. Die Möglichkeiten waren vielfältig: Einzelne Einheiten scheinen zumindest temporär in Doliche stationiert worden zu sein. Das zeigt ein Soldatengrabstein aus Doliche.¹⁵⁷ Weitere Truppenteile werden während ihres Marsches nach Osten oder zurück in ihre Standlager durch Doliche gezogen sein. Für Offiziere der in Nordsyrien stationierten Einheiten und für Beamte der Provinz war es während ihrer langen Aufenthalte im Land möglich, Doliche zu besuchen. Nicht auszuschließen ist schließlich, dass Gläubige aus den Westprovinzen den Weg nach Doliche auf sich nahmen, um das Heiligtum aufzusuchen. Manche Waffenweihungen mögen freilich auch auf Einheimische zurückgehen, die nach ihrer Dienstzeit im Heer in ihre Heimatstadt zurückkehrten.¹⁵⁸

Dieser Reichtum an Hinweisen auf auswärtige Besucher spricht nun für eine Einbindung des Heiligtums in das Netzwerk der Reichsreligion, für einen fortgesetzten Kontakt zwischen Doliche und den Gemeinschaften in der Diaspora. Die Anwesenheit westlicher Soldaten, der Hauptträger der Reichsreligion, in Doliche bestätigt zudem, dass auch noch im 2. und 3. Jh. n. Chr. das Wissen um die Existenz eines Zentralheiligtums geläufig war. Von einer vollständigen Abkopplung der Reichsreligion vom Lokalkult kann wohl keine Rede sein. Ob sich darin aber eine religiös fundierte Vorrangstellung des Heiligtums von Doliche im reichsweiten Kult spiegelt, die mit einer Einflussnahme auf die Entwicklung in den einzelnen Provinzen einherging, muss gegenwärtig unbestimmt bleiben.

Eine Bronzeapplik vom Dülük Baba Tepesi

Eine reichsweit einheitliche Prägung erhält der Kult des Iuppiter Dolichenus insbesondere durch das spezifische Bild des Gottes, auf dem Stier stehend und mit Blitzbündel und Doppelaxt drohend. Von wenigen Ausnahmen abgesehen folgen alle Darstellungen diesem Muster. Das Motiv verweist, wie immer schon gesehen wurde, auf altorientalische Sturmgötter.¹⁵⁹ Wie die ununterbrochene Nutzung des Heiligtums von Doliche seit spätestens dem 8. Jh. v. Chr. bezeugt, basierte diese Reminiscenz tatsächlich auf einer Kontinuität des Kultes von der Eisenzeit bis in die

¹⁵⁶ Die Publikation des Corpus der Inschriften vom Dülük Baba Tepesi wird von Margherita Facella (Pisa) vorbereitet. Bislang FACELLA/WINTER (2008). In diesem Zusammenhang sei auch auf die Stiftung eines Bauwerks durch einen Prätor der Provinz Syria verwiesen, vgl. WAGNER (1982) 160–161.

¹⁵⁷ FACELLA/SPEIDEL (2011). Möglicherweise ebenfalls aus Doliche, wahrscheinlich aber aus Zeugma, stammt der Grabstein eines Soldaten der *legio VII Claudia*, vgl. CUMONT (1917) 329–330.

¹⁵⁸ Zu dieser Praxis HAYNES (1997) 120.

¹⁵⁹ Zur Ikonographie von Sturmgöttern der Eisenzeit in Nordsyrien BUNNENS (2006) mit weiterer Literatur. Allgemein zu vorderasiatischen Wettergottgestalten: SCHWEMER (2001); SCHWEMER (2007); SCHWEMER (2008); GREEN (2003).

römische Epoche.¹⁶⁰ Diese Kontinuität manifestiert sich besonders prägnant in der Stele von Doliche (Abb. 5).¹⁶¹ Ihre Bildsprache schlägt eine Brücke zwischen der Eisenzeit und der römischen Epoche. Die Darstellung der Götter im oberen Register der Stele spricht für eine intime Kenntnis von Darstellungen altorientalischer Wettergötter. Erst an der Opferszene im unteren Register lässt sich die Entstehung in römischer Zeit deutlich ablesen.

Dass parallel dazu aber auch das im Westen bekannte Bild des Gottes im Heiligtum präsent war, zeigt anschaulich eine kleinformatige, aus Bronze gefertigte Darstellung des Iuppiter Dolichenus, die im Folgenden zum ersten Mal ausführlich vorgestellt werden soll (Abb. 6).¹⁶² Sie wurde während der Kampagne des Jahres 2009 auf dem Dülük Baba Tepesi geborgen und ist nach der 2007 entdeckten Stele von Doliche das bislang zweite Bild des Gottes, das zweifelsfrei aus dem Heiligtum von Doliche stammt.¹⁶³

Das Bronzeobjekt stammt aus einer Brandschuttschicht, die im Zentrum des Gipfelplateaus im Schnitt 09–03 zu fassen war.¹⁶⁴ Sie zeichnete sich durch ihren Fundreichtum aus, darunter insbesondere eine große Zahl von Metallfunden. Unter Philippus Arabs geprägte Münzen deuten auf eine Datierung des Horizonts um 250 n. Chr.¹⁶⁵ Naheliegender ist es daher, eine Verbindung mit Zerstörungen im Heiligtum und dem Feldzug des persischen Großkönigs Šāpūr I. herzustellen, der im Jahre 253 n. Chr. zur Zerstörung Doliches führte. Allerdings ist nicht davon auszugehen, dass der Brandschutt tatsächlich *in situ* lag, da zum einen sämtliche Funde stark fragmentiert und unvollständig waren, zum anderen die Schicht in sich nicht kohärent war. Der Horizont lag zudem nicht auf einem Fußboden oder Laufhorizont. Somit ist eine sekundäre Verlagerung des Brandschutts anzunehmen.

Die Bronze hat eine Höhe von 9,7 cm und ist 6,5 cm breit. Hergestellt wurde sie im Vollgussverfahren. Es fehlt der rechte Arm ab der Mitte des Oberarms. Der Gegenstand, den der Gott mit seiner Linken umfasst, ist abgebrochen. Darüber hinaus weist die Bronze kaum Beschädigungen auf. Die Figur ist nicht rundplastisch ausgearbeitet. Lediglich Kopf, Arme und Beine sind vollplastisch geformt. Die gesamte Rückseite ist hingegen an den Seiten flach und zur Mitte hin ausgehöhlt (Abb. 7). Eine tiefe, senkrecht verlaufende Mulde ist unterhalb des Halses ausgespart. Diese Gestaltung zeigt an, dass die Figur als Applik diente und auf einen Untergrund montiert war. Hinweise auf Dübel oder Niete gibt es nicht, die Applik muss daher an einen Untergrund aus Metall gelötet worden sein.¹⁶⁶

Das Bild des Gottes zeichnet sich durch hohe Qualität und detailreiche Gestaltung aus. Der Gott wendet sich in leichter Schrittstellung nach links. Die Darstel-

¹⁶⁰ WINTER (2011b) 3–5.

¹⁶¹ BLÖMER (2011).

¹⁶² Die Bronze wird im Museum Gaziantep aufbewahrt, F. Nr. 09_310-204. Bereits erwähnt und abgebildet wurde das Objekt bei WINTER (2011b) 7 mit Taf. 8, 2.

¹⁶³ Zu der Stele BLÖMER (2011). Möglicherweise ebenfalls aus Doliche oder dem Heiligtum stammen HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 5–6.

¹⁶⁴ Vgl. bislang zur Befundsituation in diesem Bereich lediglich WINTER (2011b) 7.

¹⁶⁵ Für Informationen zu den Münzen sei Margherita Facella gedankt.

¹⁶⁶ Zu den technischen Fragen der Anbringung KREILINGER (1996) 21–23.

lung ist wechselansichtig. Während der Körper und das rechte Bein in Vorderansicht präsentiert werden, sind der Kopf und das linke Bein nach links gedreht. Das Gleiche gilt für den ausgestreckten linken Arm. Der gebrochene rechte Arm ist in die Höhe gestreckt.

Die Tracht des Iuppiter Dolichenus ist militärisch. Er ist mit einem schmucklosen Muskelpanzer, um den ein *cingulum* geschnürt ist, bekleidet.¹⁶⁷ Die Oberarme werden durch die *epomis* geschützt. Darunter sind die Ärmel einer langen Tunika zu erkennen, die bis zum Handgelenk reichen. Nach unten schließt sich an den Panzer eine Reihe schmuckloser *pteryges* und Lederstreifen an. Unter den Lederstreifen tritt der Saum einer Tunika deutlich hervor. Um die Schultern liegt ein *paludamentum*, auf der rechten Schulter zusammengehalten mit einer Scheibenfibel. Die Beine sind in Hosen gekleidet. Das Schuhwerk ist zu wenig differenziert ausgearbeitet, um eine Bestimmung zuzulassen. Die linke Hand hält ein Blitzbündel, von dem lediglich die untere Hälfte erhalten geblieben ist. Entsprechend der gängigen Ikonographie des Iuppiter Dolichenus und verwandter Gottheiten kann in der verlorenen rechten Hand eine Doppelaxt ergänzt werden.

Der militärische Habitus des Gottes hat bei der Frage nach den Ursachen für seine Prominenz im römischen Heer stets Beachtung gefunden.¹⁶⁸ Die Nähe zur Uniform römischer Offiziere habe für die Soldaten ein besonderes Identifikationspotential geboten, die vertraute Tracht den Gott in besonderer Weise attraktiv gemacht.¹⁶⁹ Dabei ist aber zu betonen, dass die Übernahme der Militärtracht für Iuppiter Dolichenus keineswegs ein Alleinstellungsmerkmal ist. Im Gegenteil trugen im Nahen Osten seit der hellenistischen Zeit eine große Zahl von Göttern Rüstungen hellenistisch-römischer Art, etwa Bel, Agibol und Iarhibol in Palmyra, Aphlad in Dura oder auch Horus in Ägypten.¹⁷⁰ Auch zahlreiche kleinasiatische Lokalgötter wurden in militärischer Tracht dargestellt,¹⁷¹ ebenso solche jenseits der Grenzen des Reiches, etwa in Hatra.¹⁷² Bereits Ernest Will hat daher konstatiert, dass durch die Rüstung allgemein der kriegerische wie auch der schützende Aspekt, der diesen Gottheiten innewohnte, mit den Mitteln der griechisch-römischen Bildsprache ausgedrückt wurde.¹⁷³ Die prägnante Visualisierung dieses Aspekts ist zudem nicht Resultat einer Wandlung des Wesens der Gottheit oder seiner Wahrnehmung. Vielmehr ist auch die indigene Tracht der altorientalischen Wettergottheiten nicht als Zivilgewand zu verstehen. Ihre Bewaffnung mit Axt/Streitkolben, Blitzbündel, Schwert und nicht zuletzt ihre drohende Pose drücken ebenso ihren

¹⁶⁷ Allgemein zu den römischen Muskelpanzern VERMEULE III (1959) und vor allem STEMMER (1978); zu den hellenistischen Vorläufern LAUBE (2006).

¹⁶⁸ Dazu SPEIDEL (1978) 39–43 mit zu Recht kritischen Einwänden.

¹⁶⁹ STOLL (2001) 187–188.

¹⁷⁰ Eine Zusammenstellung bei SEYRIG (1970). Seine Begründung für dieses Phänomen, der Einfluss arabischer Nomaden und derer Vorstellungen, greift allerdings zu kurz. Vgl. auch SPEIDEL (1978) 39–42.

¹⁷¹ Vgl. etwa FLEISCHER (2008) insb. 222–227. Eine Zusammenstellung dieser Gottheiten steht noch aus.

¹⁷² Bei SEYRIG (1970) 93; SEYRIG (1972) 106–107.

¹⁷³ WILL (1955) 258–266.

kriegerischen Charakter aus, der schließlich auch in der schriftlichen Überlieferung deutlich herausgestellt wird.¹⁷⁴

Ein weiteres ikonographisches Merkmal der Bronzefigur ist die Hosentracht, wie sie auch bei einer Reihe weiterer Darstellungen des Gottes belegt ist.¹⁷⁵ Analog zur „phrygischen“ Mütze, die den Kopf des Gottes bedeckt, kann man in ihnen einen Verweis auf die orientalische Herkunft des Gottes sehen. Dass Hosen in der Tat in diesem Sinne verstanden werden konnten, zeigen nicht nur andere mit dem Osten eng verbundene Götter wie Mithras oder Attis, die stets Beinkleider tragen.¹⁷⁶ Generell konnten in der griechischen und römischen Kunst Hosen zeichenhaft für eine „orientalische“ Herkunft stehen.¹⁷⁷

Allerdings zeigt die Mehrzahl der Darstellungen den Gott Iuppiter Dolichenus ohne Hosen. Das gilt insbesondere auch für das Bild auf der Stele von Doliche, das dem Urbild des Gottes besonders nahezustehen scheint,¹⁷⁸ trifft aber auch für die meisten Bilder nordsyrischer Wettergottheiten römischer Zeit aus Nordsyrien zu.¹⁷⁹ Diese Darstellungsweise entspricht der Ikonographie der älteren, vorhellenistischen Sturmgötter, die nie Hosen tragen.¹⁸⁰ Bis in die persische Zeit sind Hosen im Nahen Osten nicht geläufig und erscheinen nicht in der Bildkunst.¹⁸¹ Im Gegensatz zu den benachbarten Landschaften Zentralsyriens und Nordmesopotamiens haben sie sich in Nordsyrien auch in der hellenistisch-römischen Zeit nicht als Element der alltäglichen Tracht durchsetzen können. Während viele der Privatbildnisse und Götterbilder aus Emesa, Palmyra, Dura oder Edessa häufig die parthische Hosentracht zeigen, ist man auf entsprechenden Darstellungen aus Nordsyrien im Regelfall mit Chiton und Himation bekleidet.¹⁸² Das bestätigen nachdrücklich die zahlreichen Grabreliefs und Statuen der Region aus römischer Zeit, etwa aus Zeugma, Hierapolis oder Doliche selbst.¹⁸³ Die Hosen des Gottes können daher nicht als ein genuines Trachtmerkmal gesehen werden. Ihr Erscheinen könnte eher aus einer „Orientalisierung“ des Gottesbildes resultieren, die im Westen stattfand. Entsprechend den gän-

¹⁷⁴ Zur Ikonographie der altorientalischen Wettergötter BUNNENS (2006); zu den Schriftquellen SCHWEMER (2001).

¹⁷⁵ HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 5. 6. 80. 242. 365. 366. 410. 428. 457. 512; BLÖMER/FACELLA (2008).

¹⁷⁶ LANDSKRON (2005).

¹⁷⁷ LEROUGE (2007).

¹⁷⁸ BLÖMER (2011a) 94–97.

¹⁷⁹ BLÖMER (2009).

¹⁸⁰ BUNNENS (2006).

¹⁸¹ RIA 4 (1975) 472–476 s. v. Hose (P. Calmeyer).

¹⁸² Vgl. GOLDMANN (1994); CURTIS (1998) 64–66. Eine Ausnahme stellen freilich die Denkmäler der kommagenischen Herrscher dar, die sich, an die iranischen Wurzeln ihrer Familie anknüpfend, in Hosen und vollem parthisch-armenischen Ornat zeigen. Dieses Phänomen bleibt jedoch im Wesentlichen auf die Hofkunst beschränkt und scheint nach dem Ende der Dynastie keine Wirkung mehr zu entfalten.

¹⁸³ Vgl. zur Sepulkralkunst Nordsyriens bislang vor allem WAGNER (1976); PARLASCA (1982) 9–17; SKUPINSKA-LØVSET (1985). Grabreliefs scheint es in Doliche nicht gegeben zu haben, doch zeigen ein Felsrelief aus der sogenannten Priesternekropole auf dem Dülük Baba Tepesi und Fragmente von Ehrenstatuen lokaler Provenienz aus dem Heiligtum selbst, das Chiton und Himation die übliche Tracht darstellten.

gigen Sehgewohnheiten hätte man den Gott den Erwartungen, die man an sein Aussehen als orientalischer Gott hatte, angepasst. Es handelte sich dabei um eine falsche Analogiebildung, eine Hyperkorrektur, die auf das tatsächliche kulturelle Umfeld in der Heimat des Gottes keine Rücksicht genommen hätte.¹⁸⁴

Neben dieser Interpretation der Hosen als Marker östlichen Ursprungs ist aber noch eine andere Erklärung der Beinkleider möglich. Breits im frühen 2. Jh. n. Chr. trugen auch römische Soldaten Hosen.¹⁸⁵ Im Laufe der Zeit verbreitete sich diese Mode immer weiter, bis sie sich seit dem frühen 3. Jh. n. Chr. allgemein durchgesetzt hatte.¹⁸⁶ Die Hosen des Iuppiter Dolichenus könnten also als zeitgenössisches Element der Soldatentracht gemeint sein. Für eine solche Deutung spricht, dass die Hosen in der Regel sehr eng anliegen, was sie von den weiten Hosen unterscheidet, die zur gleichen Zeit in Mesopotamien und Zentralsyrien getragen wurden. Wo also die Hose als Teil der üblichen Soldatentracht angesehen wurde, hat man womöglich auch Iuppiter Dolichenus mit einer solchen dargestellt. Das schließt freilich nicht aus, dass viele in dieser Hosentracht zugleich ein orientalisches Element gesehen haben, das mit der östlichen Herkunft des Gottes kongruent war.

Eine Besonderheit der Dolichener Bronze ist die Gestaltung des Gesichtes und Bartes. Deutlich zu erkennen sind hier archaisierende Züge, die vor allem in der stilisierten Wiedergabe des Bartes prägnant in Erscheinung treten. Dieses ein hohes Alter signifizierende Element hat in dieser Deutlichkeit keine Parallele im Denkmälerbestand des Iuppiter Dolichenus. Als Vergleich lässt sich lediglich ein Relieffragment in Amsterdam heranziehen, das in Alexandria angekauft wurde, aber möglicherweise aus der Levante stammt.¹⁸⁷ Erhalten ist die obere Hälfte eines syrischen „smiting god“ mit drohend erhobener Axt. Er trägt ein nicht näher zu bezeichnendes Obergewand und ein *paludamentum*. Wie die Bronze zeigt sein Gesicht archaisierende Züge. Welchen Gott das Relieffragment darstellt, kann freilich nicht entschieden werden.

Die Deutung des Dolichener Neufundes fällt nicht schwer. Es handelt sich nicht um das erste Beispiel einer Applik in Gestalt des Iuppiter Dolichenus. Eine aus Silber gearbeitete Applik, die den Gott auf dem Stier stehend zeigt, ist als Zufallsfund im Lagerareal von Carnuntum entdeckt worden.¹⁸⁸ In Erfurt-Frienstadt wurde vor wenigen Jahren ein weitaus weniger kunstvoll gearbeitetes Stück gefunden, das offensichtlich als Beutegut in die *Germania libera* gelangt war.¹⁸⁹ Hinsichtlich der Funktionsbestimmung hat bereits R. Noll in seiner Besprechung des Fundes aus

¹⁸⁴ In ein solches Modell fügen sich freilich die beiden Darstellungen des Gottes mit Hosen auf den angeblich aus Doliche stammenden Kultstandartenaufsätzen nicht ein, vgl. HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 5–6. Verschiedene Details der Darstellungen zeigen, dass die Objekte nicht importiert, sondern lokalen Ursprungs sind. Ebenfalls mit Hosen bekleidet ist der Gott auf dem Typ IV der Siegel von Doliche, s. u.

¹⁸⁵ So bereits verschiedene Einheiten auf der Trajanssäule und Markussäule.

¹⁸⁶ COULSTON (2007) 535.

¹⁸⁷ BISSING (1932); MOORMANN (2000) 115 f. Taf. 61.

¹⁸⁸ VORBECK/BECKEL (1973) Abb. 49; NOLL (1980) I, 119–120 mit NOLL (1980) II, Beilage X; HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 233; vgl. auch den Beitrag von W. JOBST in diesem Band. Die Applik ist mit einer Gesamthöhe von 10 cm deutlich kleiner als das Stück aus Doliche.

¹⁸⁹ SUKALLA (2005) 61.

Carnuntum gezeigt, dass die Dolichenus-Figur einst auf einem der für den Kult des Iuppiter Dolichenus eigentümlichen dreieckigen Aufsätzen von Kultstandarten angelötet war.¹⁹⁰ Funde solcher Aufsätze wie auch Darstellungen von Kultstandarten sind aus dem Dolichenus-Kult zahlreich überliefert.¹⁹¹ Die Aufsätze zeigten im Zentrum bzw. in einem zentralen Register den Gott oder das Götterpaar von Doliche, meist umgeben von weiteren Figuren des Dolichener Pantheons. Von zwei Ausnahmen abgesehen, die ebenfalls in Doliche gefunden worden sein sollen, stammen alle Aufsätze aus dem Westen des Imperiums.¹⁹² Grundsätzlich stehen die Kultstandarten aber in einer altorientalischen Tradition und haben den Charakter eines mobilen Kultbildes, das bei Prozessionen oder Feldzügen mitgeführt werden konnte.¹⁹³ Sie lassen sich in römischer Zeit in Verbindung mit zahlreichen lokalen Göttern fassen.¹⁹⁴ Die frappierende Ähnlichkeit mit römischen Militärstandarten wird in der Regel als Hinweis auf eine Romanisierung der Kultstandarten und als eine Adaption römischer Ikonographie gewertet.¹⁹⁵

Üblicherweise handelt es sich bei den Aufsätzen um Treibarbeiten. Nur die beiden Kultstandartenaufsätze aus dem sogenannten Verwahrfund von Doliche sind tatsächlich mit Applikationen verziert. Das Zentrum des einen Dreiecks bildet Iuppiter Dolichenus auf einer einfachen Standlinie stehend.¹⁹⁶ Er ist umgeben von Büsten des Sol und der Luna. Eine dritte Büste in der Spitze über dem Gott ist heute verloren. Die Büsten wie auch die Figur des Gottes sind jeweils separat gefertigt und auf die dreieckige Platte gelötet worden. Bei dem zweiten Dreieck ist die zentrale Szene, eine Dexiosis, mit der Platte gemeinsam gegossen, lediglich die rahmenden Büsten sind appliziert.¹⁹⁷

Als Fazit wird man für den Neufund aus dem Heiligtum ebenfalls annehmen dürfen, dass er zu einem Standartenaufsatz gehört. Wo die Bronzeapplik hergestellt wurde, lässt sich kaum bestimmen. Die Mehrzahl entsprechender Funde stammt aus den Westprovinzen und generell scheinen Appliken vor allem dort produziert worden zu sein.¹⁹⁸ Allerdings weisen die bereits erwähnten, angeblich ebenfalls aus Doliche stammenden Standartenaufsätze jeweils ikonographische Details auf, die es sehr wahrscheinlich machen, dass sie lokal produziert wurden. So kann auch eine syrische Produktion des Neufundes nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden. Die

¹⁹⁰ NOLL (1980) I, 119–120.

¹⁹¹ Eine Zusammenstellung der Standartenaufsätze gibt GUDEA (2004), wo allerdings die Applik aus Carnuntum fehlt.

¹⁹² HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 5–6.

¹⁹³ SPEIDEL (1978) 55–63. Zu den altorientalischen Vorbildern dieser Kultstandarten vgl. PONGRATZ/DELLER/BLEIBTREU (1992).

¹⁹⁴ RE Suppl. XIV (1974) 679–701 s. v. simia (W. Fauth); DOWNEY (1970); DIRVEN (2005).

¹⁹⁵ LIGHTFOOT (2003) 446–448; ausführlich dazu DIRVEN (2005). Ob diese These zutreffend ist, oder ob es sich nicht doch um eine weitgehend zufällige Übereinstimmung handelt (die dann freilich offen ist für multiple Zuschreibungen und Hybridisierungen), wird erst durch eine breiter angelegte Studie geklärt werden können.

¹⁹⁶ HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 6.

¹⁹⁷ HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 5.

¹⁹⁸ KREILINGER (1996) 151–152, wobei sich ihre Resultate nur auf die Appliken mit „historischen“ Motiven beziehen.

Entstehungszeit liegt im 2./3. Jh. n. Chr.; für eine präzisere Datierung fehlen sichere Hinweise.

Für das Verständnis des Iuppiter Dolichenus in seinem heimatlichen Kontext ist die Bronzeapplik in jedem Fall aufschlussreich. Sie verdeutlicht anschaulich die verschiedenen Facetten des Kultes, wenn man sie der Stele von Doliche gegenüberstellt. Während die Stele den Gott von Doliche in einer Weise präsentiert, die der altorientalischen Tradition der Sturmgott-Darstellungen sehr nahe steht, zeigt die Bronze ihn in einer sehr stark romanisierten Form. Sie ist ein Produkt des unter westlichen Einflüssen transformierten Kultes, der zu einer Reichsreligion geworden ist und dessen Bildsprache lediglich allgemein auf die östliche Herkunft und das Alter des Gottes rekurriert. Die Präsenz dieser beiden Ausprägungen des Kultbildes im Heiligtum zeigt erneut das gleichzeitige Nebeneinander der beiden Formen des Kultes, die trotz gegenläufiger Entwicklungslinien in Doliche ein gemeinsames Zentrum besaßen.

Der Gott von Doliche auf den Siegeln von Doliche

Die Transformation der Ikonographie des Iuppiter Dolichenus steht im engen Zusammenhang mit der Ausbreitung des Kultes. Für die Beziehungen zwischen Reichskult und Lokalkult ist daher die Untersuchung der Entwicklung des Gottesbildes in Doliche selbst von Bedeutung. Angesichts der geringen Zahl ikonographischer Zeugnisse für Iuppiter Dolichenus aus Doliche selbst wie auch dem Umland der Stadt lohnt es sich in diesem Zusammenhang, den Darstellungen des Gottes auf Siegeln der Stadt (bzw. des Heiligtums) erneut Aufmerksamkeit zu schenken. Dies gilt umso mehr für solche Siegel, die offiziellen Charakter hatten und somit die zum Zeitpunkt ihrer Herstellung als verbindlich anerkannte Bildsprache des Kultes widerspiegeln. Trotz ihrer hohen Aussagekraft sind die Bilder auf den in großer Zahl erhaltenen Siegelabdrücken bislang weder in der Diskussion um die Entwicklung der Ikonographie des Gottes noch in Hinblick auf ihre Semiotik ausreichend gewürdigt worden.

Siegelabdrücke aus Doliche sind sehr zahlreich überliefert. Sie bilden einen der größten bekannten Fundkomplexe der römischen Zeit. Bis vor kurzem stammten allerdings sämtliche publizierten Exemplare aus Raubgrabungen und waren illegal auf den Kunstmarkt gelangt. Verschiedene Partien ganz unterschiedlicher Größenordnung befinden sich daher in europäischen, amerikanischen sowie türkischen Museums- bzw. Privatsammlungen.¹⁹⁹ Die Zuweisung dieses disparaten Materials nach Doliche erfolgte durch in den Konvoluten enthaltene offizielle Siegel der Stadt mit der Angabe des Ethnikons DOLICHAION und aufgrund einer insgesamt ähnlichen

¹⁹⁹ Eine sehr genaue Übersicht über dieses Material geben HEEDEMANN (2008) 97–100 und ÖNAL (2011) 247 f. Hinzugekommen sind jüngst 45 Tonsiegel im Museum Karaman, vgl. DOKSANALTI/SAĞLAN (2008). Zu berücksichtigen ist zudem, dass größere Partien in Privatsammlungen wie in Museumsbeständen noch unpubliziert sind. Bemerkenswert ist, dass sogar Fälschungen produziert und verkauft wurden, so anscheinend die meisten der „Dolichener“ Siegel in der Sammlung Yüksel Erimtan, die in KONUK/ARSLAN (2000) Nr. 195–258 veröffentlicht sind.

Zusammensetzung der einzelnen Partien.²⁰⁰ Ein weiteres Indiz war das häufige Auftreten von Siegelabdrücken, die zwar nicht den Stadtnamen, klar erkennbar jedoch das Bild des Iuppiter Dolichenus zeigen.²⁰¹ Die endgültige Bestätigung, dass es sich tatsächlich um Siegel aus Doliche handelt, lieferte Ende der 1990er Jahre ein dokumentierter Fund mehrerer tausend Siegel im antiken Stadtgebiet auf dem Keber Tepe. Die Mehrzahl der damals geborgenen Stücke gelangte zwar illegal in den Kunsthandel, 1811 Siegelabdrücke konnten jedoch vom zuständigen Archäologischen Museum in Gaziantep sichergestellt werden.²⁰² In einer Sondage, die 2010 von der Forschungsstelle Asia Minor in der Nähe des Fundplatzes durchgeführt wurde, sind weitere 30 Siegelabdrücke entdeckt worden.²⁰³

Darüber hinaus sind Funde von Siegelabdrücken auch im Heiligtum des Iuppiter Dolichenus auf dem Dülük Baba Tepesi gemacht worden. Sieben einzelne Exemplare wurden dort aus nachantiken Füllschichten geborgen.²⁰⁴ Trotz der geringen Zahl sind sie ein sicheres Indiz, dass nicht nur in der Stadt, sondern auch im Heiligtum ein Archiv existierte.²⁰⁵

Religionsgeschichtlich von besonderem Interesse sind vor allem die eingangs erwähnten Siegel mit dem Bild des Iuppiter Dolichenus. Inzwischen lassen sich sechs Typen unterscheiden. Vier davon (Typen I–IV) stammen von Siegeln, denen aufgrund ihrer Größe ein offizieller Charakter zugesprochen werden kann. Dies wird in einem Fall zusätzlich bestätigt durch die Angabe des Ethnikons im Genitiv. Die beiden anderen Typen (Typen V–VI) müssen hingegen wegen ihrer geringen Größe als Abdrücke von Privatsiegeln gelten.²⁰⁶ Sie sind zudem im Gegensatz zu den offiziellen Siegelabdrücken bislang nur mit je einem Exemplar belegt. Wegen der privaten Natur der Bilder sollen sie hier nur kurz erwähnt werden:

²⁰⁰ RONZEVALLÉ (1940) 69–77 stellte 1940 als erster Siegel vor, die er Doliche zuwies. Zur weiteren Forschungsgeschichte HEEDEMANN (2008) 97–100.

²⁰¹ WEIB (1992) 175–178. Aus anderen Archivfunden sind bislang keine Siegelabdrücke bekannt, die Iuppiter Dolichenus zeigen. Selbst im nahen Zeugma, wo ca. 100.000 Tonbullae geborgen werden konnten, ist kein Exemplar entdeckt worden, vgl. ÖNAL (2007) und mündliche Mitteilung desselben.

²⁰² ÖNAL (2011) 247–248. Basierend auf den dort gemachten Angaben lässt sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt die Zahl der aus Doliche stammenden Siegelabdrücke auf ca. 6000 schätzen.

²⁰³ Die Funde waren mit keiner Bauschicht assoziiert und somit offenbar den Hang heruntergerutscht. Gleichwohl ist davon auszugehen, dass sich ein Archivbau in der unmittelbaren Umgebung befand, zumal an dieser Stelle 2011 weitere 250 Bullae entdeckt wurden.

²⁰⁴ HEEDEMANN (2008) Nr. 1–7.

²⁰⁵ Die Mehrzahl der Siegelabdrücke aus dem Heiligtum ist mit stempelgleichen Exemplaren im Sammelfund aus Doliche wie auch in den anderen Siegelkomplexen aus Doliche vertreten. Das bedeutet, dass für die aus dem Kunsthandel stammenden Siegelabdrücke offen bleiben muss, ob sie aus Doliche oder aus dem Heiligtum auf dem Dülük Baba Tepesi stammen.

²⁰⁶ Das seltene Erscheinen auf Privatsiegeln deckt sich mit dem Befund, dass bislang kaum Gemmen mit dem Bild des Gottes bekannt sind. Nur drei Beispiele mit dem Bild eines Sturmgottes auf dem Stier, bei dem es sich möglicherweise um Iuppiter Dolichenus handelt, sind mir bekannt. Sie stammen sämtlich aus dem antiken Syrien: HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 10 (von Cumont in Gaziantep noch gesehen, mittlerweile verschollen); HENIG/MACGREGOR (2004) 40, Nr. 1,101 (in Hama angekauft, Oxford Museum) und GARSTANG (1908) 12, Taf. 15 (in Kilis gesehen, verschollen).

Typ V (Abb. 8): Das nicht ganz vollständig erhaltene Tonsiegel, das in Den Haag aufbewahrt wird, zeigt den Gott mit Doppelaxt(?) und Blitzbündel auf einem Stier nach rechts.²⁰⁷ Links neben ihm steht eine männliche Figur in kurzem Rock, die sich mit der Rechten auf eine Lanze stützt. Eine Kopfbedeckung ist zu erkennen, deren Bestimmung jedoch nicht möglich ist. Insgesamt ist die Gestalt genauso groß wie der Gott mitsamt Stier. Der rechte Rand der Bulla ist nicht vollständig erhalten. Möglicherweise kann auf dieser Seite eine weitere Figur ergänzt werden, so dass an eine Darstellung des auch sonst belegten Motivs des Iuppiter Dolichenus gerahmt von zwei Begleitern, die häufig als Dioskuren interpretiert wurden, zu denken wäre.²⁰⁸

Typ VI (Abb. 9): Der Siegelabdruck stammt aus dem Sammelfund von Doliche.²⁰⁹ Der obere Rand ist beschädigt, das Bild jedoch vollständig erhalten. Es zeigt den Gott auf dem Stier stehend nach rechts. Der Körper des Tieres ist gedrungen, der dem Betrachter zugewandte Kopf dagegen stark vergrößert wiedergegeben. Der Gott ist im Profil dargestellt. Er trägt ein militärisches Gewand mit Brustpanzer und Ependytes. Ein großes Schwert hängt an seiner rechten Flanke. Der linke Arm ist vorgestreckt, in der Hand hält er ein mächtiges Blitzbündel. Den rechten Arm streckt der Gott in der Pose des ‚smiting god‘ empor. Nur schwach zeichnet sich eine Doppelaxt in der Hand ab. Der Kopf ist bärtig, weitere Details lassen sich nicht erkennen. Über einem Haarkranz sitzt eine konische Kopfbedeckung. Die Darstellung des Gottes deckt sich insgesamt mit dem Normaltypus des Gottes.

Im Gegensatz zu diesen beiden Privatsiegeln zeigen die offiziellen Siegel den Gott jeweils in Verbindung mit einer weiteren Person, die ihm gegenüber steht. Diese zweite Person ist keine Gottheit, sondern, wie die Attribute Muskelpanzer, Mantel und Zepter zeigen, ein römischer Kaiser.²¹⁰ Insgesamt sind bislang 143 Siegel bekannt, die den Gott und den Kaiser vereint zeigen. Die Typen I–III zeigen jeweils eine *Dexiosis*: Gott und Kaiser reichen sich die Hände, wobei der Gott stets rechts steht, der Kaiser links. Der Typus IV hingegen zeigt den Gott am rechten Bildrand auf dem Stier. Der Kaiser steht als Opfernder links von ihm.

Typ I (Abb. 10): Der Typ ist mit 27 Exemplaren belegt.²¹¹ Der Gott ist im Profil nach rechts wiedergegeben. Das rechte Bein ist das Standbein, das linke leicht angewinkelt nach vorne gestellt. Eine Fußbekleidung ist nicht ausdifferenziert. Bekleidet ist der Gott mit einem kurzen Gewand, der auf den Oberschenkeln endet. Eine Binnengliederung ist nicht zu erkennen. Der Rock zieht aber in der Hüfte stark ein. Wahrscheinlich handelt es sich um ein einteiliges, gegürtetes Gewand aus Stoff. Ob die Arme bedeckt sind, bleibt unklar. Denkbar wäre, dass eine Panzertracht gemeint ist, doch ist kein Mantel angegeben. Der rechte Arm ist nach vorne gestreckt, um dem Kaiser die Hand zu reichen, in der Linken hält der Gott eine Doppelaxt, die über die Schulter gelegt ist. Ein Schwert ist an der linken Flanke des Gottes befestigt. Die Gesichtszüge sind bei den erhaltenen Exemplaren kaum erkennbar. Der Gott scheint jedoch bärtig zu sein. Das Haar im Nacken ist kurz. Auf dem Kopf trägt er eine hohe, sich nach oben verjüngende und rund auslaufende Kappe.²¹²

Der Kaiser ist in Dreiviertelansicht nach links stehend gezeigt. Er ist mit einer kurzen Tunika, schmucklosem Brustpanzer und Ependytes bekleidet. Über den Schultern liegt ein Mantel. Der rech-

²⁰⁷ MAASKANT-KLEIBRINK (1971) Nr. 26; HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 11.

²⁰⁸ MAASKANT-KLEIBRINK (1971) 38. Zu den „Dioskuren“ des Iuppiter Dolichenus vgl. WILL (1947/1948); HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) 20–22. TURCAN (1996) 159 sieht in der stehenden Person einen Zeus mit Zepter.

²⁰⁹ ÖNAL (2011) 257 Nr. 25 Farbtafel 11, 25.

²¹⁰ Lediglich SEYRIG (1950) 50 schlug abweichend vor, dass der römische Feldherr Pompeius auf den Siegeln des Typs I dargestellt sei.

²¹¹ ÖNAL (2011) 251–252 Nr. 9 (22 Ex.) und Typ A bei HEEDEMANN (2008) 99 Anm. 10 (5 Ex.).

²¹² Die Umzeichnung bei HAIDER (1996) zeigt einen stufigen Aufbau der Kopfbedeckung, wie er am Original jedoch nicht nachzuvollziehen ist.

te Arm, vom Mantel umfangen, ist leicht angewinkelt. In der Hand liegt diagonal ein langes Stabzepter. Seine Rechte reicht er dem Gott. Das Gesicht des Kaisers ist bartlos, die Haare sind kurz. Der Kopf ist augenscheinlich bekrönt.

Zwischen Gott und Kaiser steht ein einfacher Altar, auf dem ein Feuer brennt. Eingefasst wird die Szene von einer gegenläufig gesetzten griechischen Legende: ΔΟΛΙΧΑΙΩΝ / ΕΤΟΥC Δ.

Typ II (Abb. 11): Siegelabdrücke dieses Typus sind mit 60 Exemplaren besonders häufig vertreten.²¹³ Das Motiv stimmt mit dem Bild auf dem Siegel des Typs I überein. Links ist der Gott wiedergegeben, rechts der Kaiser, beide sind im Handschlag verbunden. Der Gott ist im Profil in Schrittstellung gezeigt. Er trägt ein knielanges Gewand, das gegürtet und nach unten stark ausgestellt ist. Nicht zu entscheiden ist, ob die Arme bedeckt sind. Die rechte Hand ist zum Handschlag vorgestreckt. Ebenfalls nach rechts vor den Körper geführt ist die Linke, die ein Blitzbündel umfasst. Der Gott trägt einen langen, spitz auslaufenden Bart. Das Haupthaar ist füllig. Ein langer Zopf fällt in den Rücken. Den Kopf bedeckt eine eigentümlich geformte, sich nach oben verjüngende Kappe. Zwei liegende sichelförmige Elemente bezeichnen Hörner und weisen die Kappe als altorientalische Hörnerkrone aus.

Der Kaiser ist wechselansichtig präsentiert. Der Rumpf ist frontal, Beine und Kopf sind im Profil wiedergegeben. Das rechte Standbein ist vorgestellt, das linke Spielbein leicht angewinkelt. Er trägt einen einfachen Brustpanzer, darunter eine kurze Tunika. Am Panzer sind Pteryges und Lederstreifen befestigt. Die Schultern bedeckt ein Mantel, der auf der rechten Schulter gefibelt ist. Das Mantelende ist über den stark angewinkelten linken Arm gelegt. Die Rechte ist zum Handschlag vorgestreckt. Der gedrungene Kopf des Kaisers ist bartlos. Das kurze Haar liegt kappenartig. Auffallend ist die sehr schmale Stirn.

Typ III (Abb. 12): Der Typ ist bislang mit 31 Exemplaren überliefert.²¹⁴ Der Gott steht auf der linken Seite im Dreiviertelprofil nach rechts. Er trägt einen Brustpanzer mit Pteryges und Lederstreifen über einer Tunika. An der Schulter ist ein Mantel angedeutet. Der rechte Arm ist zum Handschlag vorgestreckt. In der ebenfalls vorgestreckten Linken hält er ein Blitzbündel. Der bärtige Kopf wird von fülligem Haupthaar gerahmt. Eine Pilos-artige Kappe bedeckt den Kopf.

Die Tracht des Kaisers entspricht der des Gottes. Besser zu erkennen ist der Mantel mit Schulterburch links. Der linke Arm ist erhoben, die Hand umfasst ein Stabzepter. Die Linke ist zum Handschlag mit dem Gott vorgestreckt. Der Kopf zeichnet sich durch einen fülligen Bart und einen dichten Haarkranz aus.

Der letzte Typus unterscheidet sich grundsätzlich von den Typen I–III. Während letztere eine Dexiosis zwischen stehendem Gott links und Kaiser rechts zeigen, präsentiert Typ IV den Gott rechts auf dem Stier stehend, links davor den Kaiser, wie er dem Gott opfert.

Typ IV (Abb. 13): Das Siegel dieses Typus, der mit 25 Exemplaren belegt ist, war von besonders hoher Qualität, nutzte sich aber im Laufe der Zeit sehr stark ab, weshalb auf den meisten Abdrücken zahlreiche Details nicht mehr zu erkennen sind.²¹⁵

Beide stehen auf einer Standlinie. Der Kaiser ist im Dreiviertelprofil nach rechts wiedergegeben. Das linke Bein, das Standbein, ist vorgestellt. Er trägt einen Brustpanzer mit Pteryges. Vor dem Körper hängen Lederstreifen herab. Eine kurze Tunika dient als Untergewand. Ein Mantel ist im Schulterbereich angedeutet. Der rechte Arm ist vorgestreckt. In der Hand hält er eine flache Schale (Patera?). Mit der linken Hand hält er ein Stabzepter. Der Kaiser trägt keinen Bart, er hat eine pro-

²¹³ ÖNAL (2011) 253 Nr. 10 (54 Ex.) und Typ B bei HEEDEMANN (2008) 99 Anm. 9 (6 Ex.).

²¹⁴ ÖNAL (2011) 253–254 Nr. 12 (25 Ex.) und Typ C bei HEEDEMANN (2008) 99 Anm. 8 (7 Ex., abzüglich des Ex. in KONUK/ARSLAN [2000] Nr. 219, bei dem es sich um eine Fälschung zu handeln scheint); DOKSANALTI/SAĞLAN (2008) 69 Nr. 8 (1 Ex.).

²¹⁵ HEEDEMANN (2008) 101–103 Nr. 2–3 (2 Ex.); ÖNAL (2011) 253 Nr. 11 (23 Ex.).

minente Nase und tiefliegende Augen. Das Gesicht scheint insgesamt sehr hager zu sein. Der Kopf ist bekränzt.

Der Gott steht im Dreiviertelprofil nach links auf einem stark verkleinerten Stier mit buckligem Rücken. Der Kopf des Tieres ist nach links dem Betrachter zugewendet. Das rechte Bein des Gottes ist das Standbein, das linke Spielbein hat er leicht zurückgestellt. Der Gott trägt ein kurzes, offenbar gegürtetes Gewand mit langen Ärmeln. Es ist sehr stark durch wellig verlaufende Falten gegliedert. Ein Schwert ist an der rechten Flanke des Gottes befestigt und verläuft waagrecht hinter dem Körper. Die Beine sind in Hosen gekleidet, die zwar eng anliegen, vor allem auf den Oberschenkeln aber zahlreiche parallele Bogenfalten ausbilden. Der linke Arm ist hinter dem Körper nach unten geführt. In der Hand liegt ein dreistrahliges Blitzbündel. Den rechten Arm streckt der Gott aus und hält einen Kranz mit herabhängenden Binden in Richtung des Kaisers. Der Kopf ist bärtig, die füllige Haarkappe wird von einer hohen sich verjüngenden Kappe bedeckt. Zwischen Gott und Kaiser prangt in der Mitte des Siegels ein achtstrahliger Stern.

Bei der Bearbeitung der Siegel stand bislang die Frage nach ihrer Datierung im Zentrum des Interesses. Diese erfolgte stets über den Versuch, die dargestellten Kaiser zu benennen. Besondere Beachtung erfuhr zudem die Jahresangabe 4 auf Typ I, da man über die Bestimmung der Ära eine sichere Datierung zu erreichen suchte.

Dabei hat sich die folgende Chronologie etabliert: Der Kaiser auf Typus I wird als iulisch-claudisch angesprochen, gängig ist eine Ansprache als Augustus.²¹⁶ Auf Typus II glaubt man, Vespasian erkennen zu können.²¹⁷ Der erst kürzlich neu aufgetauchte Typ IV wurde in der jüngst erfolgten Erstpublikation mit Hadrian in Verbindung gebracht.²¹⁸ Der Kaiser auf Typ III wird als Antoninus Pius gedeutet.²¹⁹

Allerdings gilt, dass sich trotz der relativen Größe der Siegel die Porträts der Kaiser nur sehr bedingt nachvollziehen lassen. Eine eindeutige Identifizierung wird dadurch fast unmöglich gemacht. Einzig die Deutung des Kaisers auf dem Typ III als Antoninus Pius scheint plausibel. Die Details des Gesichtes sind so aussagekräftig, dass eine Zuweisung in die antoninische Epoche als sicher gelten kann.

Das Kaiserbild auf dem Siegel des Typs I weist hingegen kaum Charakteristika auf. Die Bartlosigkeit, die kurze Frisur sowie die „klassische“ Körperhaltung des Kaisers haben jedoch dazu verleitet, das Bild in die frühe Kaiserzeit einzuordnen. Allerdings basieren die Deutungen des Siegels weniger auf dem Porträt als auf der Interpretation der in der Legende angegebenen Jahreszahl 4.²²⁰ Meist wird die Eingliederung Doliches in die Provinz Syria als Beginn der zugrundeliegenden Ära vorausgesetzt. Je nachdem, ob man dieses Ereignis in die Zeit nach Actium oder nach der Annexion Kommagenes unter Tiberius datiert, ergibt sich eine Benennung

²¹⁶ WEIB (1992) 176 mit Anm. 14; ÖNAL (2011) 251–252 Nr. 9. Als noch älter hat SEYRIG (1950) 49–50 (Pompeius!) das Siegel interpretiert. SCHWERTHEIM (1991) 35 mit Anm. 32 bringt eine Interpretation als Antiochos I. von Kommagene ins Spiel, was aber wenig plausibel ist. Jüngst wurde zudem ohne jedes stichhaltige Argument eine Datierung in die Regierungszeit Mark Aurels vorgeschlagen, vgl. RONDE (2005).

²¹⁷ MAASKANT-KLEIBRINK (1971) Nr. 5; HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 13; WEIB (1992) 176–177; WEIB (2000) 103 (Zuschreibung hier mit Fragezeichen versehen); ÖNAL (2011) 252 f. Nr. 10.

²¹⁸ ÖNAL (2011) 253 Nr. 11.

²¹⁹ WEIB (1992) 177; ebenso ÖNAL (2011) 253 f.

²²⁰ SEYRIG (1950) 49–50.

des Kaisers als Augustus oder Tiberius.²²¹ Abschließend geklärt ist die Bedeutung der Jahresangabe freilich nicht. Weitere Hinweise auf eine Ära in Doliche fehlen bislang.

Die Benennung des Kaisers auf dem Typ II als Vespasian beruht zum einen auf den vermeintlich zu erkennenden Porträtzügen.²²² Die dürftigen Merkmale des Kopfes schließen eine solche Deutung in der Tat nicht aus. Genauso gut ließe sich aber auch eine Identifizierung als Domitian oder Traian rechtfertigen. Bei der Festlegung auf Vespasian spielte stets eine Rolle, dass sich unter seiner Herrschaft die endgültige Annexion Kommagenes vollzog.²²³ Wie oben dargelegt, ist es aber fraglich, inwieweit dieses Ereignis für die Geschicke der Stadt und des Kultes von Belang war.²²⁴ Mit historischen Gründen ist daher eine Benennung als Vespasian nicht zu belegen.

Die Deutung des Kaisers auf Typ IV als Hadrian ist wohl zurückzuweisen, da er bartlos dargestellt ist. Eindeutige Hinweise, um wen es sich handelt, gibt es nicht.

Resümieren kann man, dass eine Datierung der Siegel über eine Bestimmung der Kaiserbildnisse im Moment kaum möglich ist. Zudem ist zu bemerken, dass die auf vier angewachsene Zahl von Typen offizieller Siegel mit Kaiser und Gott die Möglichkeit, ein Siegelbild mit einem bekannten historischen Ereignis zu verknüpfen, grundsätzlich eingeschränkt hat. Während man bis in die 1970er Jahre annehmen konnte, es habe lediglich ein Siegel gegeben, das die Eingliederung des Heiligtums in das römische Reich bildlich umsetzt und dauerhaft commemorierte, ist inzwischen deutlich, dass es mehrfach zu Neufassungen des Bildes kam. Jedes Siegel scheint daher weniger auf ein spezifisches Ereignis bezogen zu sein, als vielmehr eine programmatische Bedeutung zu haben. Nicht zu erklären scheint momentan, was jeweils den Anlass zur Neuschöpfung eines Siegels gab. Auch wenn man einräumt, dass weitere Typen existieren, ist nicht anzunehmen, dass etwa mit dem Regierungsbeginn eines neuen Kaisers ein neues Siegel geschaffen wurde.

Bei der Datierung der Siegeltypen erfuhr die Ikonographie des Gottes keine besondere Beachtung, obwohl in der Art und Weise seiner Darstellung jeweils deutliche Abweichungen festzustellen sind. Vor allem fällt bei den Darstellungen des Gottes auf, dass sie in unterschiedlichem Maße altorientalische Vorbilder nachahmen. Eisenzeitlichen Wettergöttern sehr nahe steht der Gott auf Typ II: Er trägt deutlich erkennbar eine Hörnerkrone, einen langen Zopf und ein kurzes Gewand ohne Panzer.²²⁵ Diese Darstellung ist gut vergleichbar mit dem Bild des Iuppiter Dolichenus auf der Stele von Doliche.²²⁶ Dagegen zeigt Typ III eine ganz andere Erscheinung. Wie der Kaiser, so ist auch der Gott mit einem Muskelpanzer bekleidet. Das Haar ist kurz, der Bart ebenfalls und seine Kopfbedeckung ist zu einer

²²¹ Zur Forschungsdiskussion WEIß (1992) 176 mit Anm. 14 und WINTER (2003a) 60–61. Zum Zeitpunkt der Eingliederung Doliches in die Provinz Syria s. o. S. 54–55.

²²² SCHWARTZ (1962).

²²³ MAASKANT-KLEIBRINK (1971) 28; WINTER (2003a) 61.

²²⁴ Dazu ausführlich oben S. 55–56.

²²⁵ Zur eisenzeitlichen Ikonographie der Sturmgötter zusammenfassend BUNNENS (2006).

²²⁶ BLÖMER (2011).

schlichten Kappe geschrumpft.²²⁷ Die Darstellung entspricht damit dem im Westen des Reiches kanonischen Bild des Gottes, das auch die oben besprochene Bronzeapplik aus dem Heiligtum zeigt. Die Ikonographie des Typus I nimmt dagegen eine Mittelstellung ein. Zwar trägt Iuppiter Dolichenus auch hier höchstwahrscheinlich keine Panzertracht, doch fehlen mit Hörnerkrone und Zopf die besonders altertümlichen und in römischer Zeit sehr selten dargestellten Attribute. Eine Sonderstellung nimmt das Bild des Gottes auf den Siegelabdrücken des Typs IV ein. Wieder trägt der Gott weder Panzer noch Hörnerkrone und Zopf. Dafür ist er mit einer Hose bekleidet.

Der Wandel der Darstellungsform auf den Siegeln lässt sich am besten als Reflex auf die Transformierung des Kultbildes im Zuge der Universalisierung des Kultes interpretieren. Die Prämisse dabei ist, dass zunächst ein in der Eisenzeit geschaffenes Kultbild bis in römische Zeit verbindlich blieb.²²⁸ Mit der Ausbreitung des Kultes sind dann Elemente, die nicht den Sehgewohnheiten der erweiterten, in den religiösen Traditionen Nordsyriens nicht verwurzelten Klientel entsprachen, entfernt, abgemildert oder den Erwartungen dieser erweiterten Klientel angepasst worden. So entstand das „klassische“ Bild des Iuppiter Dolichenus als orientalische Gottheit, wie es so zahlreich überliefert ist. Dieses neue Bild des Gottes wurde schließlich auch in seiner Heimat akzeptiert, was freilich nicht bedeutet, dass nicht auch das eisenzeitliche Kultbild weiterhin existierte.

Folgt man dieser These eines Wandels der Repräsentation des Gottes, ist davon auszugehen, dass zunächst das Siegel vom Typ II entstanden ist. Typ I wiederum ist vor Typ III entstanden. Schwer zu beurteilen ist Typ IV, da die Ikonographie des Gottes ebenfalls stark transformiert ist, jedoch in einem stärker orientalisierenden Sinne.

Gleichwohl ist kaum davon auszugehen, dass die Darstellungen auf den Siegeln das Kultbild des Gottes wiedergeben, wie es im Heiligtum aufgestellt war. Jeweils im Mittelpunkt steht die Interaktion zwischen Gott und Kaiser, sei es der Handschlag oder das Opfer des Kaisers vor dem Bild des Gottes. Die Wiedergabe der Interaktion machte es notwendig, jeweils auf die Darstellung eines der beiden Attribute des Gottes, Blitzbündel oder Doppelaxt, zu verzichten.

Die Siegelabdrücke sind aber nicht nur für die Frage nach der Ikonographie des Iuppiter Dolichenus in Doliche und deren Entwicklung von Interesse. Vor allem der Handschlag zwischen Gott und römischem Kaiser ist ein Akt von hohem Symbolwert, der zunächst allgemein eine enge, unmittelbare Verbindung der beiden impliziert.²²⁹ Dies gilt umso mehr, als Darstellungen eines römischen Kaisers im Handschlag mit einer lokalen Gottheit ansonsten selten bezeugt sind. Zwar ist das Motiv des Handschlags insbesondere in der römischen sowie provinzialrömischen Münzprägung sehr verbreitet, doch sind es in der Regel Menschen, meist Kaiser, Kaiserpaare, Personifikationen oder Götter, die sich die Hand reichen.²³⁰ Allerdings gibt

²²⁷ WEIB (1992) 177 erkennt kleine Hörner an der Kopfbedeckung, doch ist dieser Befund zweifelhaft.

²²⁸ Dazu BLÖMER (2011a) 94–97.

²²⁹ Zur Bedeutung der Geste allgemein: KNIPPSCHILD (2002) 16–51.

²³⁰ Zu dem Motiv auf römischen Münzen ROLLINGER/NIEDERMAYR (2007) 144–171.

es eine Reihe von Ausnahmen. So sind Vitellius und Roma im Handschlag vereint, Münzen Nervas zeigen den Kaiser im Handschlag mit Mars, unter Hadrian sind Dexiosis-Darstellungen mit Roma und auch mit Felicitas geprägt worden.²³¹ Sehr viel seltener wurde der Kaiser auf Provinzialprägungen im Handschlag mit Lokalgöttern gezeigt. Dass freilich das Motiv nicht gänzlich unbekannt war, zeigen Münzen aus Thyateira, die Elagabal und Apollon Tyrinnaeus zeigen, oder aus Side, wo eine Dexiosis zwischen Kaiser und Apollon gezeigt wird.²³²

Sucht man nach Gründen für das Erscheinen des Bildes in Doliche, ist es allerdings naheliegend, keine Ableitung aus der römischen Ikonographie, sondern einen Bezug zu den wohlbekanntem Dexiosis-Darstellungen aus der hellenistischen Kommagene zu suchen. Auf zahlreichen Stelen zeigt sich König Antiochos I. von Kommagene im Handschlag mit diversen Gottheiten.²³³ Der König steht stets auf der linken Seite, der Gott auf der rechten. Die Bedeutung der Darstellung ist jüngst durch einen Neufund erhellt worden: Auf einer in Zeugma entdeckten Stele enthält der Text der Inschrift auf der Rückseite der Stele eine Erklärung der Szene.²³⁴ Es heißt dort: “and I set up (...) the representation of my own form receiving the benevolent rights of the gods, preserving a proper depiction of the undying concern with which they often extended their heavenly hands to my assistance in my struggles”.²³⁵ Die Dexiosis ist also Sinnbild für den Beistand der Götter, nicht aber eine Aufnahme des Königs in ihren Kreis.²³⁶

Da im Dolichener Heiligtum das Fragment einer Nomos-Inschrift Antiochos I. gefunden wurde, ist davon auszugehen, dass ein Temenos des Herrscherkultes existierte, in dem auch Dexiosis-Stelen aufgestellt waren. Nicht gänzlich ausgeschlossen werden kann, dass dort auch eine Stele existierte, die den König im Handschlag mit dem Gott von Doliche zeigte. Nach der Aufnahme der Stadt in die Provinz Syria könnte das Bild des Königs durch das des Kaisers ersetzt worden sein. So reizvoll diese Annahme scheint, so spekulativ bleibt sie freilich, zumal im bekannten Bildprogramm wie in der synkretistischen Religion des Königs lokale Gottheiten keine Rolle spielten.

Bemerkenswert ist zudem, dass sich im Vergleich mit der kommagenischen Stele auf den Siegeln die Seiten vertauscht haben. Der Gott steht auf den Abdrücken der Dexiosis-Siegel links, der Kaiser rechts. Ausgehend von altorientalischen und kommagenischen Dexiosis-Darstellungen ist jüngst von Robert Rollinger vorge-

²³¹ Vitellius: RIC 147; Nerva: BMC, Nerva, 61; Hadrian: RIC II, 741 f. 805d.

²³² Thyateira (Lydien): Elagabal und Apollo Tyrinnaeus; Metropolis (Ionien): Kaiser und Stadttyche, SNG 12 Hunterian Museum 1; Side (Pamphylien): Kaiser (l.) und Apollon (r.), BMC Greek Coins Lycia 160, Nr. 111. Unter Caracalla sind in Isauria Münzen geprägt worden, die auf den ersten Blick eine Dexiosis zwischen Caracalla und Apollon darstellen. Tatsächlich reicht der Gott dem Kaiser jedoch ein Objekt. Das Gleiche gilt für hadrianische Prägungen in Alexandria: Serapis reicht Hadrian nicht die Hand, sondern Kornähren.

²³³ Eine Zusammenstellung der Stelen bei WALDMANN (1973); JACOBS/ROLLINGER (2005) 144–150.

²³⁴ CROWTHER/FACELLA (2003) 52–53. Zur Bedeutung des Fundes für das Verständnis der Dexiosis s. auch PETZL (2003).

²³⁵ CROWTHER/FACELLA (2003) 46, Zeile 19–22. Übersetzung ebenda, 47.

²³⁶ ROLLINGER/NIEDERMAYR (2007) 138–141.

bracht worden, dass in der Positionierung der beiden Parteien rechts oder links eine Asymmetrie der Machtverhältnisse zum Ausdruck kommt.²³⁷ Die ranghöhere und gebende Seite stehe stets rechts, die empfangende, untergeordnete links. Dieses Prinzip gelte allgemein auch für die römische Bildsprache.

Folgte man dieser These, müsste man annehmen, dass die Handschlagszenen auf den Dolichener Siegeln den römischen Kaiser über den Gott stellen. Rollinger tut dies und erklärt die Stellung implizit mit den politischen Machtverhältnissen.²³⁸ Die Vorstellung, dass auf den Siegeln Iuppiter Dolichenus die schwächere Position einnimmt, ist dabei nicht neu, sondern bereits mehrfach vertreten worden.²³⁹ Als Erklärung der Szene wurde angeführt, sie beziehe sich auf eine Situation nach der Eingliederung Doliches in die Provinz. Der Kult des Gottes werde vom Kaiser in das Reich aufgenommen, weshalb dem Gott geradezu die Rolle eines Bittstellers zugeschrieben wurde. Angesichts der Vielfalt der inzwischen bekannten Typen kann die Dexiosis jedoch nicht mehr als Reaktion auf dieses einmalige Ereignis gelten. Das mehrfache Aufgreifen des Motivs zeigt den programmatischen Charakter der vollzogenen Handlung. Nicht nur aus diesem Grund muss eine Deutung, die den Kaiser über den Gott erhebt und ihn als die handelnde Person ausweist, Zweifel wecken. Dass Iuppiter Dolichenus von seinen Priestern auf offiziellen Dokumenten dem Kaiser untergeordnet dargestellt wurde, ist kaum vorstellbar und läuft den antiken Vorstellungen vom Status der Götter und ihrer Beziehung zu den Menschen zuwider. Entgegen Rollingers These ist daher davon auszugehen, dass die nach rechts gewandte Position des Gottes mit der gängigen Konnotation der linken Seite als der höherwertigen und des Agierens nach rechts als sieghaft und erfolgreich zu erklären ist.²⁴⁰ Entsprechend nimmt der Gott auf allen Darstellungen, die ihn gemeinsam mit seiner Partnerin zeigen, den linken Platz ein. Auch wo er einzeln wiedergegeben ist, wendet er sich wie auf den Siegelabdrücken nach rechts.²⁴¹

Das Verhältnis zwischen Gottheit und Herrscher ist auf ganz eindeutige Weise auf dem Siegeltyp IV verbildlicht, wo der Kaiser vor dem Gott opfert und von diesem zum Dank bekränzt wird. Man könnte freilich argumentieren, dass diese Darstellung auf einen Wandel des Verhältnisses zurückzuführen ist, der sich schließlich auch in den vertauschten Positionen im Bild ausdrückt. Dass Iuppiter Dolichenus auf dem Siegel Typ IV rechts steht und nach links gewendet ist, lässt sich aber ebenso mit der Konvention erklären, dass Gottheiten, die etwas geben, immer rechts stehen.²⁴²

In diesem Zusammenhang darf eine weitere Dexiosisdarstellung nicht außer Acht gelassen werden, die auf einer der beiden Kultstandartenaufsätze des sogenannten Verwahrfundes von Doliche zu sehen ist.²⁴³ Zwei identische Wettergötter, auf Stie-

²³⁷ JACOBS/ROLLINGER (2005) 147–148; ROLLINGER/NIEDERMAYR (2007) 139–140.

²³⁸ ROLLINGER/NIEDERMAYR (2007) 143 mit Anm. 39.

²³⁹ SCHWARTZ (1962).

²⁴⁰ Das entspricht der Lesart von NOLLÉ/NOLLÉ (1994). Vgl. auch LUSCHEY (2002).

²⁴¹ Eine einzelne Ausnahme stellt seltsamerweise die Silberapplik aus Carnuntum dar, vgl. HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 233. Hier ist die Darstellung spiegelverkehrt.

²⁴² CHANTRAINE (1991) 131 f.

²⁴³ HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 5.

ren stehend, reichen sich die Hand. Der einzige ikonographische Unterschied ist ein Blitzbündel in der linken Hand des links stehenden Wettergottes. Eine Inschrift weiht die Kultstandarte dem „erhörenden Gott von Soumana“. Eine der beiden Gottheiten ist also der lokale Gott eines weiter nicht bekannten Ortes mit dem Namen Soumana. Welcher Gott in der Szene wer ist, lässt sich freilich nicht bestimmen. Wie bereits Hörig und Schwertheim erwogen, ist diese Dexiosis im Sinne der Homonoia-Darstellungen kleinasiatischer Städte zu verstehen.²⁴⁴ Das Bild steht für eine politische oder kultische Verbindung von Doliche und Soumana. Es zeigt aber vor allem auch, dass die Dexiosis im Kosmos des Dolichenus-Kultes nicht auf die Interaktion mit dem Kaiser beschränkt war, sondern allgemein zur öffentlichen Inszenierung eines Bundes dienen konnte.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Siegelbilder sehr prägnant eine besondere Beziehung zwischen Iuppiter Dolichenus und dem Kaiserhaus inszenieren. „Obviously, a seal with this message could be devised by the city of Doliche only if the emperor had made a political or religious gesture towards the sanctuary“, konstatiert Speidel.²⁴⁵ Das impliziert allerdings kein persönliches Engagement des Kaisers im Kult oder eine Aufnahme in die Kultgemeinschaft. Naheliegend sind Privilegien, die dem Heiligtum eingeräumt wurden. Hier bedarf es allerdings weiterer, aussagekräftigerer Belege, die diese Annahme stützen. Bessere Kenntnisse über Art und Ursache der besonderen Verbindung von römischem Kaiser und dem lokalen Gott von Doliche würden sicherlich entscheidende Hinweise auf die Gründe für die Ausbreitung des Kultes geben können.

Schlussbetrachtung

Fragt man abschließend nach der Rolle Doliches im Reichskult des Iuppiter Dolichenus, lässt sich ein eindeutiges Urteil nicht fällen. Die Indizien sind mitunter geradezu widersprüchlich. Klar erscheint lediglich, dass der Kult in Syrien selbst, also im kulturellen Umfeld seiner Heimat, keine besondere Rolle gespielt hat. Seine Wirkung blieb hier selbst zur Hochzeit der Verbreitung entlang der Grenzen des Imperium Romanum weitgehend auf Doliche beschränkt. Dies scheint in erster Linie der Tatsache geschuldet, dass sich der Kult des Iuppiter Dolichenus in Doliche zunächst nicht unterschied von den vielen lokalen Kulturen der benachbarten Gemeinschaften: weder in Hinblick auf sein theologisches Profil und seine historische Entwicklung noch hinsichtlich seiner Semantik und Inszenierung. In Syrien war Iuppiter Dolichenus einer von vielen ortsgebundenen Lokalgöttern, die in erster Linie eine integrative Funktion für die lokale Gemeinschaft erfüllten. Eine Charakterisierung des Gottes als „syrisch“ trifft daher zwar insofern zu, als sein Kult zahlreiche Merkmale besaß, die er mit anderen Kulturen der Region teilte. In der Diaspora ließen diese Merkmale Iuppiter Dolichenus leicht als syrisch erkennbar werden und konnten daher auch für Syrer identitätsstiftend wirken, die ursprünglich keine Affinität

²⁴⁴ HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) 9. Zu den Homonoia-Darstellungen vgl. NOLLÉ/NOLLÉ (1994).

²⁴⁵ SPEIDEL (1978) 3.

zu dem Gott hatten. Das bedeutet aber keineswegs, dass der Kult – was häufig impliziert wird – *per se* ein gesamt-syrisches Phänomen darstellt und auf eine große, auch im Westen des Reiches vertretene Schar von Verehrern bauen konnte. Denkbar scheint lediglich, dass das Heiligtum nach der Gründung eines kommagenischen Koinons als Teil der Provinz Syria aufgewertet wurde und auch für die anderen Städte des Bundes Bedeutung gewann. In eine solche Richtung weist die Epiklese *deus Commagenus/IOM Commagenorum*.

Wo Iuppiter Dolichenus im Orient belegt ist, wurde er durch römisches Militär aus dem Westen importiert. Für die Frage, was die Globalisierung des Kultes auslöste, ist diese Feststellung von großer Tragweite. Sie entzieht der These von einer Verbreitung durch „Syrer“ ihre Grundlage. Der aktivierende Impuls kann allein von Doliche oder von Personen aus Doliche ausgegangen sein. Dies überrascht, wenn man sich die geringe Bedeutung des Ortes innerhalb der römischen Provinz vor Augen führt. Was den Ausschlag gegeben hat, dass eine Gottheit von lokal begrenzter Wirkmacht schließlich als *aeternus conservator totius mundi* entlang der Grenzen des Imperiums für einige Jahrzehnte eine bedeutende Rolle spielte, bleibt allerdings weiterhin mit vielen Fragezeichen versehen.²⁴⁶ Die enge Verbindung des Gottes zum römischen Kaiser, die programmatisch in verschiedenen Fassungen auf den Siegeln der Stadt inszeniert wird, deutet auf eine offizielle Zuerkennung von Privilegien durch den römischen Staat, wobei aber weder klar ist, was zur Privilegierung des Lokalheiligtums einer für sich genommen unwichtigen Stadt Syriens führte, noch wie sie sich äußerte.

Die Universalisierung des Kultes führte auf jeden Fall zu einer divergenten Entwicklung von Lokal- und Reichskult. Dabei scheint es auf der einen Seite unwahrscheinlich, dass im reichsweiten Kult des Iuppiter Dolichenus zentralistische Tendenzen ausgeprägt waren, dass eine straff organisierte Priesterschaft von Doliche aus lenkend Einfluss auf die Kultplätze im Westen nahm. Gleichwohl bewirkte die Entwicklung keine vollständige Abkopplung der translokalen Kultgemeinden vom Mutterheiligtum. Trotz der erheblichen Entfernung zwischen Doliche und den westlichen Kultzentren bot die Struktur des römischen Reiches Kommunikationswege und -räume, die es ermöglichten, einen Austausch zu gewährleisten. So korrespondierte die Semantik des Gottes in Doliche und im übrigen Reich. Die Transformation des Kultbildes wurde in Doliche nachvollzogen, vielleicht sogar vollzogen. Das spiegelt sich in dem Wandel des Gottesbildes auf den Siegeln der Stadt. Während die Figur des Kaisers jeweils weitgehend identisch gestaltet ist, lässt sich beim Bild des Gottes ein Wandlungsprozess nachzeichnen. Es entwickelt sich von der lokalen Form mit sehr deutlichen Reminiszenzen an den Habitus des altorientalischen Wettergottes hin zum romanisierten Bild des Gottes, wie es auch aus dem Westen des Imperiums vielfach bezeugt ist.

Auch im archäologischen Befund auf dem Dülük Baba Tepesi schlägt sich ein fortwährender Kontakt zwischen Anhängern im Westen des Reiches und dem Heiligtum in Doliche nieder. Als Träger dieses Kontaktes lassen sich aufgrund von Waffen Weihungen und Inschriften römische Einheiten ermitteln, die von der Donau-

²⁴⁶ HÖRIG/SCHWERTHEIM (1987) Nr. 385 (Rom).

und Rheingrenze zeitweise nach Syrien versetzt wurden. Nicht auszuschließen sind aber auch gezielte Pilgeraufenthalte von Einzelpersonen. So kann man schlussfolgern, dass der Kult trotz seiner Migration und der kategorialen Wandlung in eine Reichsreligion in Doliche weiterhin ein konstitutives Zentrum besaß. Hier korrelierten die beiden Aggregatzustände des Kultes. Dabei schuf der Kult aber kein autarkes Kommunikationssystem. Auch entwickelte sich offenkundig keine verbindliche Organisation in dem Maße, wie dies auf die jüdische und vor allem die christliche Religion zutraf. Das erwies sich während der tiefgreifenden Veränderungen des römischen Reiches im Verlauf des 3. Jhs. n. Chr. als entscheidender Nachteil und leitete das Ende des Kultes im Sinne einer Reichsreligion ein. Der wirtschaftliche Wandel, fehlende Stabilität und Sicherheit, vor allem aber die Veränderungen in der Struktur des römischen Militär- und Verteidigungswesens bedeuteten einen signifikanten Rückgang von Mobilität und eine zunehmende Regionalisierung des Reiches. Die militärischen Netzwerke als Lebensader des Kultes entwickelten sich zurück.²⁴⁷ Damit brachen zum einen die Verbindungen der einzelnen Kultorte untereinander ab, zum anderen war ein Kontakt mit dem Heiligtum in Doliche unterbrochen. Insbesondere die Zerstörung des Heiligtums durch den persischen Einfall in Syrien 253 n. Chr. und die daraufhin in Syrien anbrechenden politisch und wirtschaftlich schwierigen Jahrzehnte mit dem Zwischenspiel des Palmyrenischen Reiches müssen zu einer Isolierung des Heiligtums geführt haben. So erklärt sich, warum Iuppiter Dolichenus, sieht man von versprengten, nach wie vor im Westen des Reiches aktiven Gruppen von Verehren ab, um 300 n. Chr. wieder das war, was er ursprünglich gewesen ist: der lokale Gott einer Kleinstadt in Nordsyrien.

Die hier zusammengetragenen Beobachtungen bilden freilich nur einen Ausschnitt der komplexen Gestalt des Iuppiter Dolichenus ab. Die Diskussion um die Beziehung von Lokal- und Reichskult erschöpft sich nicht in den hier erörterten Aspekten. Eine Analyse des archäologischen Befundes in Doliche wie im übrigen Imperium bietet weitaus mehr erkenntnisstiftende Möglichkeiten. So zeichnen sich z. B. markante Unterschiede zwischen der Gestaltung des Heiligtums in Doliche und den Tempeln im Westen ab: Das große Dolichener Heiligtum, weithin sichtbar auf einer Bergkuppe gelegen und für eine große Zahl von Menschen und kommunale Feste konzipiert, hat mit den kleinen und nach innen gerichteten Dolichena im Westen nicht viel gemein.²⁴⁸ Dieser Unterschied deutet auf Verschiebungen von Konzepten und Riten, deren detaillierte Untersuchung noch aussteht.

Literatur- und Abkürzungsverzeichnis

- ABADIE-REYNAL, C./GABORIT, J. (2003): Le développement urbain en Syrie du Nord: étude des cas de Séleucie et d'Apamée hellénistique, in: *La Syrie hellénistique*. Topoi Suppl. 4, Lyon 149–169.
- ANDO, C. (2005): *Interpretatio Romana*, CIPh 100, 41–51.

²⁴⁷ Dazu COLLAR (2011) 244. Sie weist zudem darauf hin, dass die Räumung Dakiens, wo der Kult besonders verbreitet war, für den Dolichenus-Kult einen weiteren schweren Schlag bedeutete.

²⁴⁸ Vgl. zu den Dolichena den Beitrag von H. SCHWARZER in diesem Band.

- ANGYAL, K. / Balla, L. (1972): *Deus Commagenus*, *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen* 8, 89–94.
- AUFFAHRT, CH. (2007): *Religio Migrans. Die Orientalischen Religionen im Kontext antiker Religionen; Ein theoretisches Modell*, in: BONNET ET AL. (2007) 333–363.
- (2009): *Reichsreligion und Weltreligion*, in: CANCIK/RÜPKE, (2009) 37–54.
- BEARD, M./NORTH, J./PRICE, S. (1998): *Religions of Rome I. A History*, Cambridge.
- BELAYCHE, N. (2000): «DEAE SVRIAE SACRUM». *La Romanità des Cultes “orientaux”*, *RH* 302.3, 565–592.
- (2001): *Les cultes syriens dans les Germanies (et les Gaules voisines)*, in: W. Spickermann, (Hrsg.), *Religion in den germanischen Provinzen*, Tübingen, 285–316.
- (2006): *Note sur l’imagerie des divinités «orientales» dans le Proche-Orient romain*, in: BONNET ET AL. (2006) 123–133.
- 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.
- BIANCHI, U. (1996a): *I.O.M.D. Ubi Ferrum Nascitur*, in: BELLELLI/BIANCHI (1996) 591–597.
- (1996b): *I.O.M.D. Et Deo Paterno Commageno*, in: BELLELLI/BIANCHI (1996) 599–603.
- BISSING, F. W. VON (1932): *Gott mit Blitz und Doppelaxt auf einem alexandrinischen Relief*, *Philologische Wochenschrift*, 1209–1212.
- BLÖMER, M. (2009): *Stelen mit Darstellungen lokaler Wettergottgestalten im römischen Nordsyrien*, in: M. Blömer/M. Facella/E. Winter (Hrsg.), *Lokale Identitäten im Römischen Nahen Osten, Oriens et Occidens* 18, Stuttgart, 13–47.
- (2011): *Die Stele von Doliche*, in: WINTER (2011a) 69–103.
- (im Druck a): *The Cult of Iuppiter Dolichenus in the East*, in: J. Quack et al. (Hrsg.), *Religious Flows in the Roman Empire – The Expansion of ‘Oriental Cults’ (Isis, Mithras, Iuppiter Dolichenus) from East to West and Back Again*, Tübingen.
- (im Druck b): *Religious Life of Commagene. The Archaeological Evidence*, in: T. Teunemann/A. Merz (Hrsg.), *The Letter of Mara Bar Sarapion in Context*, Leiden.
- BLÖMER, M./FACELLA, M. (2008): *Ein Weihrelief für Iupiter Dolichenus aus der Nekropole von Perrhe*, in: WINTER (2008) 187–198.
- BOHEC, Y. LE (1989): *Inscriptions inédites ou corrigées concernant l’armée romaine d’Afrique*, *Antiquités africaines* 25, 191–226.
- BONNET, C. (2006): *“Religions Orientales” au laboratoire de l’Hellénisme 2*. Franz Cumont, *ARG* 8, 181–205.
- 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.
- BOSSERT, H. TH. (1959): *Bemerkungen zur kleinasiatischen Religionsgeschichte*, in: *Studia Biblica et Orientalia III. Oriens antiquus*, *Analecta Biblica* 12, Rom, 1–24.
- BUNNENS, G. (2004): *The Storm-God in Northern Syria and Southern Anatolia from Hadad of Aleppo to Iupiter Dolichenus*, in: M. Hutter/S. Hutter-Braunsar (Hrsg.), *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität*, *AOAT* 318, Münster, 57–82.
- (2006): *Tell Ahmar II: A New Luwian Stele and the Cult of the Storm-god at Til Barsib – Masuwari, Löwen*.
- BUTCHER, K. (2004): *Coinage in Roman Syria. Northern Syria, 64 BC–AD 253*, *Royal Numismatic Society Special Publication* 34, London.
- (2009): *The Euphrates Frontier and the Civic Era of Zeugma*, in: O. Tekin (Hrsg.), *Ancient History, Numismatics and Epigraphy in the Mediterranean World. Studies in Memory of Clemens E. Bosch and Sabahat Atlan and in Honour of Nezahat Baydur*, Istanbul, 81–83.

- CADOTTE, A. (2007): *La romanisation des dieux: l'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, RGRW 158, Leiden.
- CALZINI GYSENS, J. (1996): *Dieux Ancestraux et Baals Syriens Attestés à Rome*, in: BELELLI/BIANCHI (1996) 261–276.
- CANCIK, H./RÜPKE, J. (Hrsg.) (2009): *Die Religion im Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, Tübingen, 5–18.
- CELLINI, G. A. (1996): *Les sources littéraires sur Iuppiter Dolichenus et Iuppiter Heliopolitanus*, in: BELELLI/BIANCHI (1996) 19–55.
- CHANOTIS, A. (2002): *Old Wine in a New Skin: Tradition and Innovation in the Cult Foundation of Alexander of Abonouteichos*, in: E. Dabrowa (Hrsg.), *Tradition and Innovation in the Ancient World*, *Electrum* 6, Krakow, 67–85.
- (2009): *The Dynamics of Rituals in the Roman Empire*, in: O. Hekster/S. Schmidt-Hofner/Ch. Witschel (Hrsg.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eight Workshop of the International Network Impact of Empire* (Heidelberg, July 5–7, 2007), Leiden, 3–29.
- CHANTRAINE, H. (1991): *Mehrfache Büsten und Ganzfiguren auf römischen Münzen – rechts und links als Anordnungsprinzip*, in: H.-C. Noeske/H. Schubert (Hrsg.), *Die Münze. Bild – Botschaft – Bedeutung. Festschrift für Maria Radnóti-Alföldi*, Frankfurt a. M., 122–146.
- CHRIST, K. (2009): *Geschichte des Römischen Reiches. Von Augustus bis zu Konstantin*, ⁶München.
- COLLAR, A. (2007): *Network Theory and Religious Innovation*, *Mediterranean Historical Review* 22/1, 149–162.
- (2011): *Military Networks and the Cult of Jupiter Dolichenus*, in: WINTER (2011a) 217–245.
- COULSTON, J. (2007): *Art, Culture and Service. The Depiction of Soldiers on Funerary Monuments of the 3rd Century AD*, in: L. DeBlois/E. LoCascio (Hrsg.), *The Impact of the Roman Army (220 BC–AD 476). Economic, Social, Political, Religious and Cultural Aspects*, Leiden et al., 529–561.
- CROWTHER, C./FACELLA, M. (2003): *New Evidence for the Ruler Cult of Antiochus of Commagene from Zeugma*, in: G. Heedemann/E. Winter (Hrsg.), *Neue Forschungen zur Religionsgeschichte Kleinasiens: Elmar Schwertheim zum 60. Geburtstag gewidmet*, AMS 49, Bonn, 41–80.
- CUMONT, F. (1902): *Une dédicace à Jupiter Dolichénus*, *RPh* 26, 7–11.
- (1902): *Ubi Ferrum nascitur*, *RPh* 26, 280–281.
- (1917): *Études Syriennes*, Paris.
- (1920): *Groupe de Marbre du Zeus Dolichènos*, *Syria* 3, 183–189.
- (1929): *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, ⁴Paris.
- CURTIS, V. S. (1998): *The Parthian Costume and Headdress*, in: J. WIESEHÖFER (Hrsg.), *Das Partherreich und seine Zeugnisse*, *Historia Einzelschr.* 122, Stuttgart, 61–74.
- DERKS, T. (1998): *Gods, Temples and Ritual Practises. The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*, Amsterdam.
- DIRVEN, L. (2005): *ΣΗΜΗΙΟΝ, ΣΜΥ΄, Signum. A Note on the Romanization of the Semitic Cultic Standard*, *Parthica* 7, 119–136.
- (2007): *The Emperor's New Clothes. A Note on Elagabalus' Priestly Dress*, in: S. G. Vashalomidze/L. Greisiger (Hrsg.), *Der christliche Orient und seine Umwelt*, *Studies in Oriental Religions* 56, 21–36.
- DOKSANALTI, E. M./SAĞLAN, S. (2008): *Karaman Müzesi'nde bulunan bir grup mühür başkısı*, *Anadolu* 34, 63–84.
- DÖRNER, F. K. (1965): *Zur Frühgeschichte des Eisens in Kleinasien*, in: W. U. Gyan (Hrsg.), *Vita pro ferro*. Festschrift für Robert Durrer, Schaffhausen, 55–62.
- (1975) (Hrsg.), *Kommagene. Geschichte und Kultur einer antiken Landschaft*, Künzler.
- DOWNEY, S. B. (1970): *A Preliminary Corpus of the Standards of Hatra*, *Sumer* 26, 195–225.
- ECK, W. (1995): *Ein neues Militärdiplom für die Misenische Flotte und Severus Alexanders Rechtsstellung im J. 221/222*, *ZPE* 108, 15–34.

- ELSNER, J. (2004): Pausanias: a Greek Pilgrim in the Roman World, in: R. Osborne (Hrsg.), *Studies in Ancient Greek and Roman Society*, Cambridge, 260–285.
- ELSNER, J./RUTHERFORD, I. (Hrsg.) (2005a): *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*, Oxford.
- (2005b): Introduction, in: ELSNER/RUTHERFORD (2005a) 1–38.
- ENSOLI, S. (2003): Il santuario della Dea Syria e I culti palmireni nell'area meridionale di Trastevere, *Orizzonti. Rassegni di archeologia* 4, 45–59.
- ERGEÇ, R. (2002): Doliche in hellenistisch-römischer Zeit, in: *Studien zum antiken Kleinasien V. Hans Wiegartz gewidmet*, AMS 44, Bonn, 123–127.
- (2003): Nekropolen und Gräber in der südlichen Kommagene, AMS 47, Bonn.
- ERASLAN, F./WINTER, E. (2008): Perrhe (Pirun) – Geographische Lage, Topographie und (Forschungs-) Geschichte, in: WINTER (2008) 179–187.
- ERGEÇ, R./WAGNER, J. (2000): Doliche und Jupiter Dolichenus, in: WAGNER (2000), 85–91.
- FACELLA, M. (2006): La dinastia degli Orontidi nella Commagene ellenistico-romana, *Studi ellenistici* 17, Pisa.
- (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 (2011a) 207–215.
- FACELLA, M./STANKE, M. (2011): Eine Inschriftenplatte für Theodoros Stratelates und weitere christliche Zeugnisse vom Dülük Baba Tepesi, in: WINTER (2011a) 157–186.
- FACELLA, M./WINTER, E. (2008): Neue Inschriften zum Kult des Iuppiter Dolichenus aus Kleinasien, in: E. Winter (Hrsg.), *Vom Euphrat bis zum Bosphorus. Kleinasien in der Antike. Festschrift für Elmar Schwertheim zum 65. Geburtstag* 1, AMS 65, Bonn, 217–228.
- FAUTH, W. (1990): Das Kasion-Gebirge und Zeus Kasios. Die antike Tradition und ihre vorderorientalischen Grundlagen, *UF* 22, 1990, 105–118.
- FICK, S. (1996): Emesa, Heliopolis, Hierapolis, in: P. W. Haider/M. Hutter/S. Kreuzer (Hrsg.), *Religionsgeschichte Syriens. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart et al., 194–216.
- 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 (2011a) 105–120.
- FISHWICK, D. (2000): The Sacred Area at Gorsium (Pannonia Inferior), *Phoenix* 54, 309–331.
- FLEISCHER, R. (1973): Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien, *EPRO* 35, Leiden.
- (1978): Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien. Supplement, in: S. Şahin/E. Schwertheim/J. Wagner (Hrsg.), *Studien zur Religion und Kultur Kleinasien. Festschrift für F. K. Dörner zum 65. Geburtstag* 1, *EPRO* 66, Leiden, 324–358.
- (2008): Felsheiligtümer in Termessos, *IstMitt* 58, 197–242.
- FREI, P. (2004): Eine Weihung an Iuppiter Dolichenus aus Dorylaion, in: *Ad fontes. Festschrift für Gerhard Dobesch zum fünfundsechzigsten Geburtstag am 15. September 2004. Dargebracht von Kollegen, Schülern und Freunden*, Wien, 435–442.
- FRENCH, D. H. (1991): Commagene. Territorial Definitions, in: *Studien zum antiken Kleinasien. F.K. Dörner zum 80. Geburtstag gewidmet*, AMS 3, Bonn, 11–19.
- FREYBERGER, K. S. (1998): Die frühkaiserzeitlichen Heiligtümer der Karawanenstationen im hellenisierten Osten. Zeugnisse eines kulturellen Konflikts im Spannungsfeld zweier politischer Formationen, *Damaszener Forschungen* 6, Mainz.
- (2009): Das Heiligtum in Baitokaike (Hösn Soleiman): Chronologie, Funktion und Bedeutung, *AA*, 263–292.
- GARSTANG, J. (1908): Notes on a Journey through Asia Minor, *AAA* 1, 1–12.
- GATIER, P.-L. (1998): Monuments du culte „dolichénien“ en Cyrrestique, *Syria* 75, 161–169.

- 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.
- GOLDMANN, B. (1994): Graeco-Roman Dress in Syro-Mesopotamia, in: J. L. Sebesta/L. Bonfante (Hrsg.), *The World of Roman Costume*, Madison, 163–181.
- GONELLA, J./KHAYYATA, W./KOHLMAYER, K. (2005): *Die Zitadelle von Aleppo und der Tempel des Wettergottes*, Münster.
- GÖRKAY, K. (2011a): The Athena Statue from Zeugma, in: WINTER (2011a) 417–435.
- (2011b): A Votive Stele from Zeugma, in: WINTER (2011a) 437–442.
- GREEN, A. R. W. (2003): The Storm-God in the Ancient Near East, *Winona Lake*.
- GRAINGER, J. D. (1990): *The Cities of Seleucid Syria*, Oxford.
- GUDEA, N. (2004): Über eine Typologie der dreieckigen Votivplatten mit Reliefverzierung im Kult des IOMD, in: C. Muşţanu (Hrsg.), *The Antique Bronzes: Typology, Chronology, Authenticity. The Acta of the 16th International Congress of Antique Bronzes*, Bukarest, 217–228.
- 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.
- HAIDER, P. W. (1996): Edessa, Carrhae, Doliche, in: P. W. Haider/M. Hutter/S. Kreuzer (Hrsg.), *Religionsgeschichte Syriens. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart et al., 228–237.
- HAJJAR, Y. (1977–1985): La triade d’Héliopolis-Baalbek I–III, *EPRO* 59, Leiden.
- HAYNES, I. (1997): Religion in the Roman Army: Unifying Aspects and Regional Trends, in: H. Cancik/J. Rüpke (Hrsg.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen, 113–126.
- HARLAND, Ph. A. (2011): Pausing at the Intersection of Religion and Travel, in: Ph. A. Harland (Hrsg.), *Travel and Religion in Antiquity*, *Studies in Christianity and Judaism* 21, Waterloo, 1–26.
- HEEDEMANN, G. (2008): Hellenistisch-Römische Bullae vom Dülük Baba Tepesi, in: WINTER (2008) 97–106.
- HELLENKEMPER, H. (1977): Der Limes am nordsyrischen Euphrat. Bericht zu einer archäologischen Landesaufnahme, in: *Studien zu den Militärgrenzen Roms II. 10. Internationaler Limeskongress*, Köln, 461–471.
- (1978): Ein frühes Bild des Iupiter Dolichenus, in: M. B. de Boer (Hrsg.), *Hommages M. J. Vermaseren I*, *EPRO* 68, Leiden, 483–487.
- HENIG, M./MACGREGOR, A. (2004): *Catalogue of the Engraved Gems and Finger-Rings in the Ashmolean Museum II. Roman Studies in Gems and Jewellery 3* (BAR Int. 1332), Oxford.
- HETTNER, F. (1877): *De Iove Dolicheno*, Berlin.
- HÖRIG, M. (1984): Iupiter Dolichenus, *ANRW* 17. 4, Berlin, 2137–2150.
- HÖRIG, M./SCHWERTHEIM, E. (1987): *Corpus Cultus Iovis Dolicheni*, *EPRO* 106, Leiden.
- HOGARTH, D. G. (1907/1908): *Hierapolis Syriae*, *BSA* 14, 183–196.
- HUMANN, K./PUCHSTEIN, O. (1890): *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien*, Berlin.
- ICKS, M. (2006): Priesthood and Imperial Power. The Religious Reforms of Heliogabalus, 220–222 AD, in: L. de Blois/P. Funke/J. Hahn (Hrsg.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire. Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire* (Münster, June 30–July 4, 2004), Leiden, 169–178.
- (2009): Empire of the Sun? Civic Responses to the Rise and Fall of Sol Elagabal in the Roman Empire, in: O. Hekster/S. Schmidt-Hofner/Ch. Witschel (Hrsg.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire* (Heidelberg, July 5–7, 2007), Leiden, 111–122.
- JACOBS, B./ROLLINGER, R. (2005): Die „himmlischen“ Hände der Götter. Zu zwei neuen Datierungsvorschlägen für die kommagenischen Dexiosisdarstellungen, *Parthika* 7, 137–154.
- JONES, A. H. M. (1971): *The Cities of the Eastern Roman Empire*, ²Oxford.

- KAIZER, T. (2005): Kingly Priests in the Roman Near East, in: O. Hekster/R. Fowles (Hrsg.), *Imaginary Kings. Royal Images in the Ancient Near East, Greece and Rome*, OrOcc 11, Stuttgart, 177–192.
- (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.
- (2009): Patterns of worship in Dura-Europos: a Case Study of Religious Life in the Classical Levant outside the Main Cult Centers, in: BONNET ET AL. (2009) 153–172.
- KAN, A. H. (1901): *De Jovis Dolicheni cultu*, Groningen.
- (1943): *Jupiter Dolichenus*, Sammlung der Inschriften und Bildwerke, Leiden.
- KLOSE, D. O. A. (1984): Nikopolis und Doliche. Neue Tonsiegel aus dem archaion des syrischen Nikopolis, *JNG* 34, 63–76.
- KNIPPSCHILD, S. (2002): “Drum bietet zum Bunde die Hände“. Rechtssymbolische Akte in zwischenstaatlichen Beziehungen im orientalischen und griechisch-römischen Altertum, *Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge* 5, Stuttgart.
- KOCH, K. (1993): Hazzi-Safon-Kasion. Die Geschichte eines Berges und seiner Gottheiten, in: B. Janowski/K. Koch/G. Wilhelm (Hrsg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, OBO 129, Fribourg, 171–223.
- KONUĞ, K./ARSLAN, M. (2000): *Ancient Gems and Finger Rings from Asia Minor. The Yüksel Erimtan Collection*, Ankara.
- KREILINGER, U. (1996): Römische Bronzeappliken. Historische Reliefs im Kleinformat, *Archäologie und Geschichte* 6, Heidelberg.
- KROPP, A. (2010): Jupiter, Venus and Mercury of Heliopolis (Baalbek). The Images of the “Triad” and its Alleged Syncretisms, *Syria* 87, 229–265.
- KRUMEICH, R. (1998): Darstellungen syrischer Priester an den kaiserzeitlichen Tempeln von Niha und Chehim im Libanon, *DaM* 10, 171–200.
- (2001): Dokumente orientalischer Selbstbewusstseins in Rom. Die Weihreliefs des Iuppiter Dolichenus Priesters parthischer Herkunft M. Ulpius Chresimus, *BJb* 201, 69–92.
- KUNZ, H. (2009): Überregionale Kultzentren im Imperium Romanum, in: CANCIK/RÜPKE (2009) 161–180.
- LANDERSDORFER, P. S. (1915): Die Götterliste des Mar Jacob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder, *OrChr* II.5, 234–262.
- LANDSKRON, A. (2005): Parther und Sasaniden. Das Bild der Orientalen in der römischen Kaiserzeit, Wien.
- LAUBE, I. (2006): Thorakophoroi. Gestalt und Semantik des Brustpanzers in der Darstellung des 4.–1. Jh. v. Chr., *Tübinger Archäologische Studien* 1, Rahden/Westf.
- LEROUGE, Ch. (2007): L’image des Parthes dans le monde gréco-romain. Du début du Ier siècle av. J.-C. jusqu’à la fin du Haut-Empire romain, *OrOcc* 17, Stuttgart.
- LICHTENBERGER, A. (2003): Kult und Kultur in der Dekapolis. Untersuchungen zu numismatischen, archäologischen und epigraphischen Zeugnissen, Wiesbaden.
- (2007): Probleme der interpretatio Graeca von Gottheiten in der syrischen Dekapolis, in: B. Groneberg/H. Spieckermann (Hrsg.), *Die Welt der Götterbilder*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 376, Berlin, 237–254.
- LIGHTFOOT, J. (2003): *On the Syrian Goddess*. De Syria Dea, Oxford.
- (2005): Pilgrims and Ethnographers: In Search of the Syrian Goddess, in: ELSNER/RUTHERFORD (2005a) 333–352.
- (2009): Pseudo-Meliton and the Cults of the Roman Near East, in: BONNET ET AL. (2009) 387–399.
- LUSCHEY, H. (2002): *Rechts und Links*. Untersuchungen über Bewegungsrichtung, Seitenordnung und Höhenordnung als Elemente der antiken Bildersprache, Tübingen.
- MACMULLEN, R. (1981): *Paganism in the Roman Empire*, New Haven.

- MAASKANT-KLEIBRINK, M. (1971): Cachets de terre – de Doliché (?), BABesch 46, 23–63.
- MAXWELL-HYSLOP, K. R. (1974): Assyrian Sources of Iron. A Preliminary Survey of the Historical and Geographical Evidence, Iraq 36, 139–154.
- MCCONCHIE, M. (2004): Archaeology at the North-East Anatolian Frontier 5. Iron Technology and Iron-Making Communities of the First Millennium BC, ANES Suppl. 13, Leuven.
- MERLAT, P. (1951): Répertoire des inscriptions et monuments figures du culte de Jupiter Dolichenus, Paris.
- (1960): Jupiter Dolichenus: Essai d'interprétation et de synthèse, Paris.
- MESSERSCHMIDT, W. (2008): Kommagene in vorhellenistischer Zeit, in: WINTER (2008) 1–35.
- MOOREY, P. R. S. (1994): Ancient Mesopotamian Materials and Industries. The Archaeological Evidence, Oxford.
- MOORMANN, E. M. (2000): Ancient Sculpture in the Allard Pierson Museum Amsterdam, Collections of the Allard Pierson Museum 1, Amsterdam.
- MUHLY, J. D. ET AL. (1985): Iron in Anatolia and the Nature of Hethite Iron Industry, AnSt 35, 67–84.
- NOLL, R. (1980): Das Inventar des Dolichenusheiligtums von Mauer an der Url (Noricum) I–II, Der römische Limes in Österreich 30, Wien.
- NOLLÉ, M. K./NOLLÉ, J. (1994): Vom feinen Spiel städtischer Diplomatie. Zu Zeremoniell und Sinn kaiserzeitlicher Homonoia-Feste, ZPE 102, 241–261.
- NORTH, J. A. (1992): The Development of Religious Pluralism, in: J. Lieu/J. A. North/T. Rajak (Hrsg.), The Jews among Pagans and Christians, London, 174–193.
- NOVÁK, M. (2010): Kizzuwatna – Hiyawa – Quwe. Ein Abriss der Kulturgeschichte des Ebenen Kilikien, in: J. Becker/R. Hempelmann/E. Rehm (Hrsg.), Kulturlandschaft Syrien. Zentrum und Peripherie. Festschrift für Jan-Waalke Meyer, AOAT 371, Münster, 397–426.
- ÖNAL, M. (2007): Clay Seal Impressions of Zeugma, Gaziantep.
- (2010): Die Archive von Zeugma und die Siegelabdrücke iulisch-claudischer Zeit, in: R. Aßkamp/T. Esch (Hrsg.), Imperium – Varus und seine Zeit. Beiträge zum internationalen Kolloquium des LWL-Römermuseums am 28. und 29. April 2008 in Münster, Münster, 153–174.
- (2011): Die Tonbullae von Doliche, in: WINTER (2011a) 247–279.
- OENBRINK, W. (2008): Späthellenistische und frühkaiserzeitliche Bauornamentik vom Dülük Baba Tepesi, in: WINTER (2008) 107–124.
- ORTHMANN, W. (1971): Untersuchungen zur späthethitischen Kunst, Saarbrückener Beiträge zur Altertumskunde 8, Bonn.
- PARLASCA, K. (1982): Syrische Grabreliefs hellenistischer und römischer Zeit. Fundgruppen und Probleme, TrWPr 3, Mainz.
- PETERS, J./PÖLLATH, N. (2008): “Smoke on the Mountain”. Animal Sacrifices for the Lord of Doliche, in: WINTER (2008) 47–68.
- PETROVIĆ, V. (2003/2004): Sacerdos of Jupiter Dolichenus from an Inscription Recently Discovered in the Vicinity of Viminacium, Starinar 53/54, 217–222.
- PETZL, G. (2003): Antiochos I. von Kommagene im Handschlag mit den Göttern. Der Beitrag der neuen Reliefstele von Zeugma zum Verständnis der Dexioseis, in: G. Heedemann/E. Winter (Hrsg.), Neue Forschungen zur Religionsgeschichte Kleinasiens: Elmar Schwertheim zum 60. Geburtstag gewidmet, AMS 49, Bonn, 81–84.
- PRICE, S. (2011): Homogeneity and Diversity in the Religions of Rome, in: J. A. North/S. R. F. Price (Hrsg.), The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews, Christians, Oxford, 253–275.
- PONGRATZ-LEISTEN, B./DELLIER, K./BLEIBTREU, E. (1992): Götterstreitwagen und Götterstandarten: Götter auf dem Feldzug und ihr Kult im Lager, BaM 23, 291–356.
- REY-COQUAIS, J.-P. (1978): Syrie Romaine, de Pompée à Dioclétien, JHS 68, 1978, 44–73.
- RIEGER, K. (2007): Lokale Tradition versus überregionale Einheit: Der Kult der Magna Mater, in: BONNET ET AL. (2007) 89–120.

- RIVES, J. B. (2011): Roman Translation: Tacitus and Ethnographic Interpretation, in: Ph. A. Harland (Hrsg.), *Travel and Religion in Antiquity*, *Studies in Christianity and Judaism* 21, Waterloo, 165–183.
- ROESCH, K. (1975): Kommagene – Das Land *ubi ferrum nascitur*, in: DÖRNER (1975) 15–17.
- ROLLINGER, R. (2009): Die Philotas Affäre, Alexander III. und die Bedeutung der Dexiosis im Werk des Q. Curtius Rufus, *Gymnasium* 116, 257–273.
- ROLLINGER, R./NIEDERMAYR, H. (2007): Von Assur nach Rom: Dexiosis und „Staatsvertrag“ – Zur Geschichte eines rechtssymbolischen Akts, in: R. Rollinger/H. Barta (Hrsg.), *Rechtsgeschichte und Interkulturalität. Zum Verhältnis des östlichen Mittelmeerraums und „Europas“ im Altertum*, *Philippika* 19, Wiesbaden, 135–178.
- RONDE, A. (2005): Datation d'un cachet en terre cuite des archives de Doliche (Syrie – Commagène) d'après l'histoire et numismatique, *Bulletin de la Société Française de Numismatique* 60, 89–91.
- RONZEVALLE, S. (1940): Les monnaies de la dynastie de 'Abd-Hadad et les cultes de Hiéropolis Bambycé, *MelBeyrouth* 23, 3–82.
- 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.
- (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.
- SANDERS, CH. S. (1902): Jupiter Dolichenus, *JAOS* 23, 84–92.
- SANZI, E. (1993): La coppia Sol-Luna nell'iconografia mitriaca, dolichena e cristiana. Sovrapposizione o rielaborazione?, in: M. Cecchelli/G. L. Zannini (Hrsg.), *In labore virtus. Studi offerti a Dante Balboni nel 50° di sacerdozio, 1941–1991*, Roma, 175–182.
- (1996): Dimension sociale et organisation du culte héliopolitain, in: BELELLI/BIANCHI (1996) 517–543.
- (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 COMMACENVVS", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 73/1, 79–88.
- SAOUAF, S. (1972): *Alep dans sa plus ancienne histoire*, Aleppo.
- 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.
- SCHWEMER, D. (2001): *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden.
- (2007): *The Storm-Gods of Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies*. Part 1, *JANER* 7, 2, 121–168.

- (2008): The Storm-Gods of Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies. Part 2, JASNER 8, 1–44.
- SCHENK, W. (1989): Interpretatio Graeca – Interpretatio Romana. Der hellenistische Synkretismus als semiotisches System, in: P. Schmitter/H. W. Schmitz (Hrsg.), Innovationen in Zeichentheorien. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Studien zur Kreativität, Münster, 83–121.
- SCHÜTTE-MAISCHATZ, A. (2003): Götter und Kulte Kommagenes. Religionsgeographische Aspekte einer antiken Landschaft, in: E. Schwertheim/E. Winter (Hrsg.), Religion und Region. Kulte im östlichen Mittelmeerraum, AMS 45, Bonn, 103–113.
- SCHÜTTE-MAISCHATZ, A./WINTER, E. (2004): Doliche. Eine kommagenische Stadt und ihre Götter, AMS 52, Bonn.
- SCHWARTZ, J. (1962): Sceaux de Commagène, Schweizer Münzblätter 12, 7–10.
- SCHWEMER, D. (2001): Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen, Wiesbaden.
- SCHWERTHEIM, E. (1981): Iupiter Dolichenus. Seine Denkmäler und seine Verehrung, in: M. J. Vermaseren (Hrsg.), Die orientalischen Religionen im Römerreich, EPRO 93, Leiden, 193–206.
- (1991): Iupiter 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.
- SCULLION, S. (2005): „Pilgrimage“ and Greek Religion. Sacred and Secular in the Pagan Polis, in: ELSNER/RUTHERFORD (2005a) 111–130.
- SEIDL, J. G. (1854a): Über den Dolichenus-Cult, SbBerlin 12, Berlin, 4–90.
- (1854b): Nachträgliches über den Dolichenus-Cult, SbBerlin 13, Berlin, 233–260.
- SEYRIG, H. (1940): Cachets d’archives publiques de quelques villes de la Syrie romain, MelBeyrouth 23, 85–107.
- (1950): Antiquités Syriennes 42. Sur les ères de quelques villes de Syrie, Syria 27, 5–56.
- (1963): Antiquités Syriennes 84. Zeus de Bérée, Syria 40, 28–30.
- (1970): Antiquités Syriennes 89. Les dieux armés et les Arabes en Syrie, Syria 47, 77–116.
- (1972): Antiquités Syriennes 98. Bas-Relief des dieux de Hierapolis, Syria 49, 104–108.
- SKUPINSKA-LØVSET, I. (1985): Funerary Portraiture of Seleukeia-on-the-Euphrates, Acta Archaeologica 56, 101–129.
- SPADA, C. A. (1982): Aspetti soteriologici del culto di Iupiter Dolichenus, in U. Bianchi/M. J. Vermaseren: La soteriologia dei culti orientali nell’impero romano. Atti del Colloquio internazionale, Roma, 24–28 settembre 1979, EPRO 92, Leiden, 541–551.
- SPEIDEL, M. P. (1978a): Dedication to Iupiter Dolichenus and the Sun God, in: Hommages à Maarten Vermaseren III, EPRO 68, Leiden, 1194–1198.
- (1978b): The Religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman Army, EPRO 63, Leiden.
- (1980): Iupiter Dolichenus. Der Himmelsgott auf dem Stier, Aalen.
- SPEIDEL, M. A. (2005): Early Roman Rule in Commagene, Scripta Classica Israelica 24, 85–100.
- SPIER, J. (1992): Ancient Gems and Finger Rings. Catalogue of the Collections. The J. Paul Getty Museum, Malibu.
- STARKY, J. (1975/1976): Stèle d’Elahagabal, MelBeyrouth 49, 503–520.
- ŞTEFĂNESCU, A. (2004): Deus Commagenus, a New Deity in the Pantheon of Roman Dacia?, Bibliotheca Historica et Archaeologica Universitatis Timisiensis 6, 373–378.
- STEMMER, K. (1978): Untersuchungen zur Typologie, Chronologie und Ikonographie der Panzerstatuen, AF 4, Berlin.
- STOLL, O. (1998): Silvanus im Steinbruch. Kulturtransfer durch Soldaten der *legio IIII Scythica* in Syrien?, in: L. Schuhmacher (Hrsg.), Religion – Wirtschaft – Technik. Althistorische Beiträge zur Entstehung neuer kultureller Strukturmuster im historischen Raum Nordafrika/Kleinasien/Syrien, St. Katharinen, 99–146.
- (2001): Zwischen Integration und Abgrenzung. Die Religion des Römischen Heeres im Nahen Osten. Studien zum Verhältnis von Armee und Zivilbevölkerung im römischen Syrien und den Nachbargebieten, MAS 3, Mainz.

- STUCKY, R. A. (1976): *Prêtres Syriens II. Hierapolis, Syria* 53, 127–140.
- SUKALLA, P.-M. (2005): Römischer Soldatengott als germanischer Barbarenschrott, *AiD* 6, 61.
- THEOTIKOU, M. (2004): Doliche. Überlegungen zum Namen und Ursprung der Stadt, in: SCHÜTTE-MAISCHATZ/WINTER (2004) 13–30.
- TURCAN, R. (1996): *The Cults of the Roman Empire*, Oxford u. a.
- UBL, H. (2003): Comagena (Comagenis)/Tulln am Norischen Donauufer und die Ala I Commagenorum, *Römisches Österreich* 26, 31–38.
- VAN BERG, P.-L. (1972): *Corpus Cultus Deae Syriae*, EPRO 28, Leiden.
- VERBOEVEN, K. (2009): Resident Aliens and Translocal Merchant Collegia in the Roman Empire, in: O. Hekster/T. Kaizer (Hrsg.), *Frontiers of Empire. Proceedings of the Ninth Workshop of the International Conference Impact of Empire (Durham, 16.–19. April 2009)* 335–348.
- VERMEULE III, C. C. (1959): Hellenistic and Roman Cuirassed Statues. The Evidence of Paintings and Reliefs in the Chronological Development of Cuirass Types, *Berytus* 13/1, 1–82.
- VICTOR, U. (1997): *Lukian von Samosata, Alexander oder der Lügenprophet*. Eingeleitet, herausgegeben, übersetzt und erklärt. Leiden et al.
- VON DER OSTEN, H. H. (1957): *Altorientalische Siegelsteine der Sammlung Hans Silvius von Aulock*, *Studia Ethnographica Upsaliensia* 13, Uppsala.
- VORBECK, E./Beckel, L. (1973): *Carnuntum. Rom an der Donau*, Salzburg.
- WAGNER, J. (1975): Die Römer am Euphrat, in: DÖRNER (1975) 68–82.
- (1976): Seleukeia a. Euphrat/Zeugma, *Tavo Beihefte* 10, Wiesbaden.
- (1978): Eine Votivhand für Iuppiter Dolichenus und Iuno Dolichena aus Comana Capadociae, in: M. B. de Boer/T. A. Edridge (Hrsg.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren III*, Leiden, 1300–1308.
- (1982): Neue Denkmäler aus Doliche. Ergebnisse einer archäologischen Landesaufnahme im Ursprungsgebiet des Iuppiter Dolichenus, *BJb* 182, 133–166.
- (1985): Die Römer an Euphrat und Tigris, *Antike Welt Sondernummer* 16, Freiburg.
- Hrsg. (2000), *Gottkönige am Euphrat*, Mainz.
- WALDMANN, H. (1973): *Die Kommagenischen Kultreformen unter König Mithridates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I.*, EPRO 34, Leiden.
- WEBSTER, J. (1997): Necessary Comparisons. A Post-Colonial Approach to Religious Syncretism in the Roman Provinces, *World Archaeology* 28, 324–338.
- WEINREICH, O. (1912): *Theoi Epekooi*, *AM* 37, 1–68.
- WEIß, P. (1992): Neue Tonsiegel von «Doliche», *Chiron* 22, 171–193.
- (2000): Tonsiegel aus Kommagene (Doliche), in: WAGNER (2000) 101–103.
- WILL, E. (1947/1948): *Les castors dolichéniens*, *MelBeyrouth* 27, 23–36.
- (1955): *Le relief culturel gréco-romain. Contribution à l'histoire de l'art de l'empire romain*, Paris.
- (1985): *Le sanctuaire de la Déesse Syrienne*, *Exploration Archéologique de Délos* 35, Paris.
- WINTER, E. (2003a): Doliche in hellenistisch-römischer Zeit. Eine kommagenische Stadt zwischen Tradition und Innovation, in: E. Schwertheim/E. Winter (Hrsg.), *Stadt und Stadtentwicklung in Kleinasien*, *AMS* 50, Bonn, 51–67.
- (2003b): Doliche – Geographische Lage und Geschichte, in: A. Schütte-Maischatz/E. Winter, *Doliche – eine kommagenische Stadt und ihre Götter. Mithras und Iuppiter Dolichenus*, *AMS* 52, 53–78.
- (2008) (Hrsg.): ΠΑΤΡΙΣ ΠΑΝΤΡΟΦΟΣ ΚΟΜΜΑΓΗΝΗ. Neue Funde und Forschungen zwischen Taurus und Euphrat, *AMS* 60, Bonn 2008.
- (2011a) (Hrsg.): Von Kumuḫ nach Telouch. Archäologische und historische Untersuchungen in Kommagene, Dolichener und Kommagenische Forschungen 4, *AMS* 64, Bonn.
- (2011b): Der Kult des Iuppiter Dolichenus und seine Ursprünge. Das Heiligtum auf dem Dülük Baba Tepesi bei Doliche, in: WINTER (2011a) 1–17.
- WOOLF, G. (2009): World Religion and World Empire in the Ancient Mediterranean, in: CANKIK/RÜPKE (2009) 19–35.
- ZAPPATA, E. (1996): Les divinités dolichéniennes et les sources épigraphiques latines, in: BELELLI/BIANCHI (1996) 87–255.

Abbildungsverzeichnis

Karte 1: Zeugnisse für die Verehrung des Iuppiter Dolichenus im römischen Reich (M. Blömer).

- Abb. 1: Karte der Strecke zwischen Kyrrhos nach Doliche (CUMONT 1917: 303, Karte 9).
- Abb. 2: Karte von Dülük und Umgebung, gezeichnet von Bossert (BOSSERT 1959: 14 Textabb. 3).
- Abb. 3: Karte von Dülük und Umgebung, gezeichnet von Wagner (WAGNER 1982: Abb. 3).
- Abb. 4: Raubgrabungen auf dem Gipfel des Dülük Baba Tepesi im Jahr 1972 (Foto: J. Wagner).
- Abb. 5: Stele von Doliche (Foto: Forschungsstelle Asia Minor).
- Abb. 6: Bronzeapplik in Gestalt des Iuppiter Dolichenus, Vs. (Foto: Forschungsstelle Asia Minor).
- Abb. 7: Bronzeapplik in Gestalt des Iuppiter Dolichenus, Rs. (Foto: Forschungsstelle Asia Minor).
- Abb. 8: Siegelabdruck aus Doliche (Typ V) (Umzeichnung: E. Hoppe).
- Abb. 9: Siegelabdruck aus Doliche (Typ VI) (Umzeichnung: E. Hoppe).
- Abb. 10: Siegelabdruck aus Doliche (Typ I) (Umzeichnung: E. Hoppe).
- Abb. 11: Siegelabdruck aus Doliche (Typ II) (Umzeichnung: E. Hoppe).
- Abb. 12: Siegelabdruck aus Doliche (Typ III) (Umzeichnung: E. Hoppe).
- Abb. 13: Siegelabdruck aus Doliche (Typ IV) (Umzeichnung: E. Hoppe).