

Michael Blömer / Margherita Facella /
Engelbert Winter (Hg.)

Lokale Identität im Römischen Nahen Osten

Kontexte und Perspektiven

Alte Geschichte

Oriens et Occidens 18

Franz Steiner Verlag



Michael Blömer / Margherita Facella /
Engelbert Winter (Hg.)
Lokale Identität im Römischen Nahen Osten

ORIENS ET OCCIDENS

Studien zu antiken Kulturkontakten
und ihrem Nachleben

Herausgegeben von
Josef Wiesehöfer

in Zusammenarbeit mit Pierre Briant,
Amélie Kuhrt, Fergus Millar und
Robert Rollinger

Band 18



Michael Blömer / Margherita Facella /
Engelbert Winter (Hg.)

Lokale Identität im Römischen Nahen Osten

Kontexte und Perspektiven

Erträge der Tagung „Lokale Identität im
Römischen Nahen Osten“
Münster 19. – 21. April 2007



Franz Steiner Verlag Stuttgart 2009

Gedruckt mit Unterstützung der Gerda Henkel Stiftung, Düsseldorf, und des Exzellenzclusters „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“, Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Umschlagabbildung: Stele mit dem Götterpaar von Doliche vom Dülük Baba Tepesi (Foto: Forschungsstelle Asia Minor, Westfälische Wilhelms-Universität Münster)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-515-09377-4

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.
© 2009 Franz Steiner Verlag Stuttgart
Druck: AZ Druck und Datentechnik, Kempten
Printed in Germany

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	7
<i>Blömer, Michael (Münster)</i>	
Stelen mit Darstellungen lokaler Wettergottgestalten im römischen Nordsyrien	13
<i>Haider, Peter W. (Innsbruck)</i>	
Religiöse Vorstellungen in Ninive und Assur während der hellenistischen und parthischen Ära	49
<i>Hartmann, Udo (Berlin)</i>	
Orientalisches Selbstbewusstsein im 13. Sibyllinischen Orakel	75
<i>Kropp, Andreas (Nottingham)</i>	
King – Caesar – God. Roman imperial cult among Near Eastern “client” kings in the Julio-Claudian period	99
<i>Lichtenberger, Achim (Münster)</i>	
Tyros und Berytos. Zwei Fallbeispiele städtischer Identitäten in Phönikien	151
<i>Millar, Fergus (Oxford)</i>	
Libanios’ Vorstellungen vom Nahen Osten	177
<i>Oenbrink, Werner (Köln)</i>	
„... nach Römischer Art aus Ziegelsteinen ...“ Das Grabmonument des Gaius Iulius Samsigeramos im Spannungsfeld zwischen Fremdeinflüssen und lokaler Identität	189
<i>Schmidt-Colinet, Andreas (Wien)</i>	
Nochmal zur Ikonographie zweier palmyrenischer Sarkophage	223

Sommer, Michael (Liverpool)

Imperiale Macht und lokale Identität: Universalhistorische Variationen zu einem regionalhistorischen Thema	235
---	-----

Stoll, Oliver (Mainz)

Kentaur und Tyche – Symbole städtischer Identität? Resaina, Singara und ihre Legionsgarnisonen im Spiegel städtischer Münzprägungen	249
---	-----

VORWORT

In den letzten zwei Jahrzehnten hat das Interesse der Altertumswissenschaften am Römischen Nahen Osten stark zugenommen.¹ Das dort wirksame Zusammenspiel einer Vielzahl divergenter Gruppen mit eigenen, oft weit zurückreichenden Traditionen und der Einfluss griechischer und römischer Kultur ließen ein einzigartiges Milieu entstehen, das ein breites Panorama politischer, religiöser und künstlerischer Phänomene hervorgebracht hat. Die Beschäftigung mit der lokalen Kultur des Nahen Ostens in römischer Zeit ist daher stets von der Frage geprägt gewesen, in welchem Maße und auf welche Weise lokale Traditionen und westliche Einflüsse korrelieren. Die Modelle von Hellenisierung/Romanisierung als Weg zum Kulturverständnis dieser Epoche haben sich in der Debatte der letzten Jahre jedoch als zunehmend problematisch erwiesen.² Aufgrund seiner Offenheit erweist sich der Identitätsbegriff als tragfähiger.³ Primär entwickelt und erprobt bei der Annäherung an das kulturelle Milieu in den Provinzen des westlichen römischen Imperiums hat sich die Erforschung von Identität als zentrales Paradigma auch für den Orient etabliert.⁴ Insbesondere die Frage nach der Wechselwirkung von lokalen Traditionen einerseits und überregionalen Fremdeinflüssen andererseits steht dabei im Fokus. Gleichwohl ist die Tendenz, Einzelercheinungen zu verallgemeinern und Bezüge zwischen räumlich wie zeitlich weit entfernten Phänomenen herzustellen, in der Forschung immer noch präsent, so dass mitunter ein kulturell wie strukturell einheitlicher „orientalischer“ Raum als Resultat einer statischen Verbindung autochthoner, hellenistischer und römischer Einflüsse postuliert wird, was besonders eindrücklich in der Konstruktion übergreifender „orientalischer“ Religionen manifest wird.⁵ Dagegen die Bedeutung lokaler Kontexte erneut zu betonen, war das Ziel einer vom 19.–21. April 2007 durch die Forschungsstelle Asia Minor im Seminar für Alte Geschichte der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und das Dipartimento di Scienze Storiche del Mondo Antico, Università di Pisa gemeinsam mit dem Centrum für Geschichte und Kultur des östlichen Mittelmeerraums der

1 Das zeigt sich deutlich bereits an der Zahl der seitdem erschienenen Monographien, die sich – bei mitunter stark abweichender Perspektive – zusammenfassend mit dem Römischen Nahen Osten beschäftigen, vgl. insbesondere Millar 1993; Ball 2000; Sartre 2001; Butcher 2003; Sommer 2005. Vgl. dazu auch die zusammenfassenden Rezensionen von Kennedy 1999 und Kaizer 2004.

2 Zu diesem weiten Problemfeld sei nur verwiesen auf die wichtigen Arbeiten von Woolf 1994; Webster 2001; Le Roux 2004; Hingley 2005 sowie die Beiträge in Schörner 2005a.

3 Mattingly 2004; Schörner 2005b; Pitts 2007.

4 Verwiesen sei z. B. auf die bereits existierenden Tagungspublikationen zum Nahen Osten, die den Begriff Identität im Titel tragen: Clarke 1998; Schmidt-Colinet 2004.

5 Vgl. hierzu die wichtigen Beiträge von Kaizer 2006; Kaizer 2007.

Westfälischen Wilhelms-Universität Münster veranstalteten Tagung mit dem Titel: „Lokale Identität im Römischen Nahen Osten“.

Der Impuls, diese Tagung zu veranstalten, ging zunächst von den landeskundlichen Arbeiten der Forschungsstelle Asia Minor in Kommagene aus, vor allem von den Resultaten der Grabung im Zentralheiligtum des Iupiter Dolichenus.⁶ Hier zeigte sich in den vergangenen Jahren, wie hinter dem vermeintlich bekannten Kult eines reichsweit prominenten Gottes in seiner Heimat – im lokalen Kontext – ein komplexes Neben- und Miteinander verschiedener, mitunter divergenter Einflüsse existiert. Die Fragen, die sich hier stellten, erwiesen sich als Teil eines für den gesamten Nahen Osten virulenten Fragenkomplexes. Vor dem Hintergrund aktueller Forschungen, die Licht werfen auf die Geschichte, Archäologie und Topographie insbesondere Syriens und Mesopotamiens in hellenistisch-römischer Zeit, sollte daher das regionale Gefüge erneut in den Blick genommen werden. Anhand von Fallbeispielen wurden mit Blick auf den Charakter lokaler Phänomene auch methodologische Fragen angesprochen, die Kontexte unserer Quellen aufgespürt und die Konstruktion von übergreifenden Konzepten, die die Eigenheiten lokaler Phänomene überlagern, kritisch diskutiert.

An die Forschungen in Doliche knüpft der erste Beitrag des Bandes an, in dem Michael Blömer Stelen aus Nordsyrien untersucht, die Gottheiten zeigen, deren Ikonographie in der Tradition altorientalischer Wettergötter steht (S. 13–47). Sie stammen aus der ländlichen Kyrrhestike und Kommagene und werden traditionell mit der Verehrung des Iupiter Dolichenus verknüpft. Tatsächlich spiegeln sie jedoch eine sehr viel stärker kleinräumlich orientierte religiöse Vorstellungswelt, die eine Vielzahl lokaler Wettergottheiten kennt. Der Gott von Doliche ist auf regionaler Ebene nur einer unter vielen, auch wenn sich sein Kult schließlich reichsweit verbreitet. Wie eng die Anbindung auch des Dolichener Kultes an lokale eisenzeitliche Religion ist, zeigt eine neue, bei den Ausgrabungen im Heiligtum entdeckte Stele, die hier erstmals vorgestellt wird.

Ein weiteres Beispiel für die kleinräumliche Entwicklung religiöser Vorstellungen gibt die Untersuchung der Religion in den Städten Assur und Ninive/Ninos während der hellenistisch-parthischen Epoche durch Peter W. Haider (S. 49–74). Obwohl beide Orte nah beieinander liegen und in einer gemeinsamen kulturellen Tradition stehen, entwickeln sich die religiösen Systeme seit Beginn der hellenistischen Epoche unterschiedlich. Während in Ninive/Ninos, wo eine makedonisch-griechische Elite lebte, eine deutliche Hellenisierung beobachtet werden kann, wird in Assur bis in die parthische Zeit das angestammte Pantheon verehrt, wenn auch die kultische Ikonographie und Architektur durch hellenistische und parthische Einflüsse transformiert wird.

Die Verschmelzung ikonographischer Elemente aus verschiedenen Traditionen führt Andreas Schmidt-Colinet am Beispiel zweier palmyrenischer Sarkophage vor (S. 223–234). Angehörige der lokalen Elite verbinden hier römische und einheimische Elemente und definieren damit eine eigene Identität jenseits von Stereotypen wie Romanisierung und Resistenz.

6 Vgl. etwa Blömer/Winter 2005; Winter 2008.

Mit Grabformen und Grabrepräsentation als Marker von Identität beschäftigt sich auch der Beitrag von Werner Oenbrink (S. 189–221). Ausgehend von einer eingehenden Untersuchung des Grabmals des Samsigeramos in Emesa/Homs werden die Grabbauten lokaler Eliten in Nord- und Mittelsyrien in römischer Zeit in den Blick genommen. Deren Form ist zum einen durch eine unterschiedlich starke Affinität der Grabinhaber zu Rom bedingt. Gleichzeitig zeigen einzelne Elemente der Bauten wie auch die grundsätzliche Auffassung vom Grab eine gleichzeitige Verwurzelung in lokalen Traditionen.

Die Auseinandersetzung mit Rom prägte in besonderer Weise die wechselhaften Geschehnisse der zahlreichen formal selbständigen, aber von Rom abhängigen Herrschaften, die im späten Hellenismus und der frühen Kaiserzeit im Nahen Osten existierten.⁷ So lässt sich hier, jenseits provinzieller und munizipaler Strukturen, in iulisch-claudischer Zeit der römische Herrscherkult fassen. Andreas Kropp untersucht in seinem Beitrag (S. 99–150) die vier archäologisch nachweisbaren Tempel, die mit diesem Herrscherkult verbunden sind, und mit Blick auf kulturelle Implikationen deren Architektur. Drei der Tempel sind in augusteischer Zeit im Auftrag des König Herodes errichtet worden. Während diese herodianischen Anlagen ganz römischen Modellen verpflichtet sind, steht der vierte Tempel, in Faqra gelegen, in einer lokalen Bautradition und gibt sich nicht per se als römisch zu erkennen.

Das kulturelle Profil der phönikischen Städte in der römischen Kaiserzeit steht im Zentrum des Beitrages von Achim Lichtenberger (S. 151–175). Die Städte waren bereits seit der vorhellenistischen Zeit einem kulturellen Pluralismus ausgesetzt, weshalb die Frage, wie „phönikisch“ sie in der Kaiserzeit waren, nicht leicht zu beantworten ist. Aussagekräftige archäologische Quellen fehlen vielfach. Die Betrachtung städtischer Münzprägung kann aber in diesem Zusammenhang weiterführen. Spätestens seit severischer Zeit ist eine Besinnung auf die phönikische Vergangenheit in der städtischen Selbstdarstellung auf lokal geprägten Münzen zu beobachten. Am Beispiel der Städte Tyros und Berytos geht Lichtenberger diesem Phänomen nach und zeigt, wie sich in der Auseinandersetzung mit Rom eine lokale Identität neu formuliert.

Oliver Stoll nimmt die Entwicklung lokaler Identität der nordmesopotamischen Städte Resaina und Singara unter dem Einfluss der starken Präsenz des römischen Militärs in den Blick (S. 249–340). Die Analyse der Münzprägung dieser Städte und ihrer Bildersprache während der ersten Hälfte des 3. Jh. n. Chr. unterstreicht, wie aufschlussreich städtische Münzen als Quellen für das politische, kulturelle und religiöse Leben sein können.⁸ Die Prägeverläufe helfen nicht nur bei der Rekonstruktion historischer Ereignisse, sie erlauben auch Rückschlüsse auf wirtschaftliche, kulturelle und politisch-soziale Entwicklungen im Zusammenhang mit der Anwesenheit von Militäreinheiten im Rahmen der Ereignisse an der römischen Ostgrenze im 3. Jh. n. Chr. Die Analyse zeigt eine Identifikation von Stadt und Garnison und eine Selbstdefinition der Stadt über ihren Charakter als Standort der Le-

7 Vgl. hierzu insbesondere die Beiträge in Kaizer/Facella (in Vorbereitung).

8 Vgl. zu Münzprägung und Identität auch die Beiträge in: Howgego/Heuchert/Burnett 2005. Die Bedeutung der Münzen für eine Annäherung an Fragen kultureller Identität im Nahen Osten zeigt besonders gut Lichtenberger 2003.

gion oder Legionsgarnison. Die Bildwelt und die Legenden der städtischen Münzen Resainas und Singaras sind Ausdruck einer kollektiven Identität, die mit Stolz auf die Präsenz der Legionen rekurriert und damit integrative sozio-politische Prozesse belegt. Gleichzeitig sind manche der Zeichen auf den Münzen doppeldeutig und können sowohl in einem lokal-indigenem als auch in einem römischen Kontext gelesen werden.

Fergus Millar führt in seinem Beitrag zu Libanios und dessem Konzept von „Orient“ vor, wie wichtig es ist, zwischen den verschiedenen Epochen und den verschiedenen Regionen zu unterscheiden, wenn wir von kulturellen und religiösen Kontexten reden (S. 177–187). Durch die Werke des Libanios, der im politischen Leben seiner Heimatstadt und der ganzen Region im 4. Jh. n. Chr. eine zentrale Rolle spielte, erlangen wir eine Einsicht in die zeitgenössischen Verhältnisse, die, wie Millar zeigt, weder subjektiv noch phantastisch ist: „Was Libanios wahrnahm, als er über die Region schrieb, die wir als *den Nahen Osten* betrachten, war nichts anderes als eine griechische Welt mit griechischen Städten, in denen die griechische Kultur blühte“. Als zentrale soziale Struktur erscheinen bei Libanios griechische Poleis. Daraus ergibt sich weder das Bild eines „Synkretismus“ oder einer „Mischung von griechischen und lokalen – oder „semitischen“ – Elementen im Heidentum“ in Nordsyrien, noch lässt sich ein Bewusstsein vom Nahen Osten im Sinne einer einzigartigen Region in der griechisch-römischen Welt mit spezifischen Verschiedenheiten feststellen. Dieser Befund zeigt, wie sehr Wahrnehmung und Identität sich gegenseitig beeinflussen.

Ein interessantes Beispiel für die Koexistenz verschiedener Identitäten liefert der Autor des 13. Sibyllinischen Orakels. Dieser Text, der in der Mitte der 260er Jahre zusammengestellt wurde und auf einen syrischen Diaspora-Juden als Verfasser zurückgeführt werden kann, wird von Udo Hartmann analysiert mit dem Ziel, das Selbstverständnis des Verfassers als Syrer einerseits und als römischer Bürger andererseits sowie das Verhältnis dieser Identitäten zueinander zu untersuchen (S. 75–98). Die Verse lassen zwar die römische Identität des Syrers erkennen, der sich um die Zukunft des Reiches sorgt, gleichzeitig verdeutlichen sie aber das orientalische Selbstbewusstsein des Autors, der glaubt, dass nur die lokalen, orientalischen Kräfte das Land vor den Feinden beschützen können.

Michael Sommer geht letztlich in allgemeiner Weise der Frage nach, wie sich in einer ethnisch, sprachlich, religiös heterogenen Zone wie dem Römischen Orient unter den Auspizien imperialer Herrschaft kulturelle Identitäten herausbilden konnten (S. 235–248). Sein Aufsatz versucht sich in einer Begriffsbestimmung und widmet sich sodann zwei Fallstudien: der Interaktion von römischem und lokalem Recht sowie dem Mythos und seiner Repräsentation.

Damit sind in diesem Buch Beiträge aus der althistorischen, der numismatischen und der archäologischen Forschung vereint. Der zeitliche Rahmen ist weit gespannt, wie auch der Raum, mit dem sich die einzelnen Aufsätze befassen. Es wird kein einheitliches Bild einer einzelnen Landschaft, einer Stadt, einer Gruppe entworfen. Verbindendes Element ist aber das Bemühen, die erkennbaren kulturellen Phänomene aus ihren lokalen Kontexten heraus zu verstehen und auf diese Weise einige Perspektiven für zukünftige Arbeiten aufzuzeigen. Dass dieser Ta-

gungsband dabei lediglich einen kleinen Beitrag zu einem großen Problemfeld leisten kann, versteht sich von selbst.

Danken möchten wir an dieser Stelle zunächst allen Referenten, die in Münster ihre Forschungen zur Diskussion sowie ihre Beiträge für die Publikation zur Verfügung gestellt haben. Darüber hinaus gilt besonderer Dank der Gerda Henkel Stiftung, ebenso dem Centrum für Geschichte und Kultur des östlichen Mittelmeerraumes der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, die sich in großzügiger Weise an der Finanzierung des Kolloquiums beteiligten. Die Gerda Henkel Stiftung sowie das Exzellenzcluster „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne“, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, haben zudem durch die Übernahme der Druckkosten die Publikation des vorliegenden Bandes ermöglicht.

Münster – Pisa, im April 2009

*Michael Blömer
Margherita Facella
Engelbert Winter*

LITERATUR

- Alcock, Susan E. (Hg.), *The Early Roman Empire in the East*, Oxford 1997
- Blömer, Michael / Winter, Engelbert, *Der Dülük Baba Tepesi bei Doliche und das Heiligtum des Jupiter Dolichenus*. 2. Vorbericht (2004–2005), *IstMitt* 56 (2006), 185–205
- Ball, Warwick, *Rome in the East. The Transformation of an Empire*, London u. a. 2000
- Butcher, Kevin, *Roman Syria and the Near East*, London 2003
- Butcher, Kevin, *Information, Legitimation, or Self-Legitimation? Popular and Elite Designs on the Coin Types of Syria*, in: Howgego/Heuchert/Burnett 2005, 143–156
- Clarke, Graeme W. (Hg.), *Identities in the Eastern Mediterranean in Antiquity. Proceedings of a Conference held at the Humanities Research Centre in Canberra, 10–12 November 1997*, *Med Arch* 11 (1998)
- Hingley, Richard, *Globalizing Roman Culture. Unity, Diversity and Empire*, London u. a. 2005
- Howgego, Christopher / Heuchert, Volker / Burnett, Andrew (Hgg.), *Coinage and Identity in the Roman Provinces*, Oxford 2005
- Kaizer, Ted, *The Near East in the Hellenistic and Roman Periods between Local, Regional and Supra-Regional Approaches*, *Scripta Classica Israelica* 22 (2003), 283–295
- Kaizer, Ted, *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 (2006), 26–47
- Kaizer, Ted, *Introduction*, in: Kaizer, Ted (Hg.), *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods (RGRW 164)*, Leiden 2008, 1–36
- Kaizer, Ted / Facella, Margherita (Hgg.), *Kingdoms and Principalities in the Roman Near East. Corpus Christi Conference, July 2005 (in Vorbereitung)*
- Kennedy, David, *Greek, Roman and Native Cultures in the Roman Near East*, in: Humphrey, J. H. (Hg.), *The Roman and Byzantine Near East 2. Some Recent Archaeological Research (JRA Suppl. 31)*, Portsmouth 1999, 77–106
- Le Roux, Patrick, *La romanisation en question*, *Annales HSS* 59/2 (2004), 287–311

- Lichtenberger, Achim, *Kulte und Kultur in der Dekapolis. Untersuchungen zu numismatischen, archäologischen und epigraphischen Zeugnissen* (ADPV 29), Wiesbaden 2003
- Mattingly, David J., *Being Roman. Expressing Identity in a Provincial Setting*, *JRA* 17 (2004), 5–25
- Millar, Fergus, *The Roman Near East*, Cambridge, Mass. u. a. 1993
- Pitts, Martin, *The Emperor's New Clothes. The Use of Identity in Roman Archaeology*, *AJA* 111 (2007) 693–717
- Sartre, Maurice, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique, IVe siècle av. J.-C. – IIIe siècle ap. J.-C.*, Paris 2001
- Schmidt-Colinet, Andreas (Hg.), *Lokale Identitäten in Randgebieten des Römischen Reiches. Akten des internationalen Symposiums in Wiener Neustadt, 24.–26. April 2003* (Wiener Forschungen zur Archäologie 7), Wien 2004
- Schörner, Günther (Hg.), *Romanisierung – Romanisation. Theoretische Modelle und praktische Fallbeispiele* (BAR Int. 1427), Oxford 2005 [= Schörner 2005a]
- Schörner, Hedwiga, *Identität*, in: Schörner 2005a, 15–24 [= Schörner 2005b]
- Sommer, Michael, *Roms orientalische Steppengrenze. Palmyra, Edessa, Dura-Europos, Hatra. Eine Kulturgeschichte von Pompeius bis Diocletian* (OrOcc 9), Stuttgart 2005
- Webster, Jane, *Creolizing the Roman Provinces*, *AJA* 105 (2001), 209–225
- Winter, Engelbert, *Doliche, das Heiligtum des Iupiter Dolichenus und die Grabung auf dem Dülük Baba Tepesi*, in: Winter, Engelbert (Hg.), ΠΑΤΡΙΣ ΠΑΝΤΡΟΦΟΣ ΚΟΜΜΑΓΗΝΗ. Neue Funde und Forschungen zwischen Taurus und Kommagene (AMS 60), Bonn 2008, 53–68
- Wolf, Greg, *Becoming Roman, Staying Greek. Culture, Identity and the Civilizing Process in the Roman East*, *ProcCambrPhilSoc* 40 (1994), 116–143

STELLEN MIT DARSTELLUNGEN LOKALER WETTERGOTTGESTALTEN IM RÖMISCHEN NORDSYRIEN

Michael Blömer

Ein kleines Heiligtum, prominent auf einem vorgerückten Felssporn des steil aufragenden Amanusgebirges gelegen, überragt nahe der Ortschaft Ceylanlı das Tal des Kara Su (Abb. 1).¹ Perdrizet und Fossey haben es 1897 während einer Forschungsreise in Nordsyrien erstmals untersucht.² In der Publikation der Ergebnisse ihrer Reise beschreiben sie zunächst mehrere in einer steilen Felswand angelegte Felskammergräber, zu denen verschiedene Felsreliefs und eine Grabinschrift gehören.³ Anschließend erwähnen sie einen kleinen Tempel, der noch weit oberhalb der Felswand solitär auf einer felsigen Kuppe liegt. Sie sprechen ihn als hellenistisch an.⁴ Nur wenige Jahre später besuchte Chapot Ceylanlı und bestätigte diese Angaben.⁵ Er machte zudem auf eine nahe gelegene antike Siedlung bei dem Weiler Gündüzlü

- 1 Zur Ortslage Casana 2005, 42 f.; Casana/Wilkinson 2005, 253 Kat. AS 272 (Ceylanlı Kale).
- 2 Perdrizet/Fossey 1897, 87–89.
- 3 Perdrizet/Fossey 1897, 87. Außerhalb von Felskammergräbern angebrachte Reliefs sind in Nordsyrien recht selten, haben aber Parallelen etwa in Quatura, vgl. Tchalenko 1953, Taf. 62, 1–3 u. 175, 3 oder in Perrhe, vgl. Winter/Eraslan 2008, 183 f., Taf. 25, 3. Zahlreich sind Felsreliefs allerdings im nahen Kilikien, vgl. etwa Durugönül 1989. – Die lange Grabinschrift, die neben dem Eingang eines Felskammergrabes angebracht ist, wurde zuerst von Chapot gelesen, vgl. Chapot 1902, 189 f.; IGLS I 101 ff., Nr. 171. Von diesem Grab leitet sich der ehemals verbreitete Name des Ortes „Kara Mağara“ (Schwarze Höhle) ab. Dieser Name ist zeitweise auch auf die nahe Siedlung übertragen worden und findet sich in der älteren Literatur zuweilen anstatt Ceylanlı/Gündüzlü.
- 4 Für eine präzise Rekonstruktion des Baus ist die Publikation einer ausführlichen Bauaufnahme abzuwarten. Es handelt sich um ein langrechteckiges Gebäude von geringer Größe (Bei Casana/Wilkinson 2005, 253 wird eine Größe von 6 m x 6 m angegeben). Große Teile des Fundaments und des Stylobats sowie die erste Lage des aufgehenden Mauerwerks liegen noch in situ. Der Mauerfuß ist einfach profiliert. Zahlreiche Bauglieder sind in einer nachantiken Festungsmauer verbaut, die um die felsige Kuppe angelegt ist, und von der insbesondere im Süden Mauerreste noch hoch anstehen. Zum Tempel gehörende Bauornamentik scheint nicht erhalten zu sein, was bereits Perdrizet/Fossey 1897, 88 bemerkt. Von Säulentrommeln ist allerdings bei De Giorgi 2007, 293 die Rede. Insgesamt handelt es sich um einen einfachen Naos. Sehr gut vergleichbar ist etwa der kleine Tempel von Köşk in der südlichen Kommagene, vgl. Comfort/Abadie-Reynal/Ergeç 2000, 117. Dieser ist durch mehrere Inschriften in hadrianische Zeit datiert.
- 5 Chapot 1902, 188–190. Auch für den Bau bei Ceylanlı ist eine Errichtung im 2. Jh. n. Chr. wahrscheinlich, was offenbar auch der Keramikbefund nahelegt, vgl. De Giorgi 2007, 293. Als hellenistisch (seleukidische Zeit) bezeichnet bei Perdrizet/Fossey 1897, 88; als späthellenistisch-frühkaiserzeitlich datiert bei Casana 2007, 205.

aufmerksam.⁶ Danach geriet der Ort für lange Zeit in Vergessenheit⁷. Erst in den letzten Jahren ist das Gebiet um Ceylanlı und auch der antike Bau im Rahmen des Amuq-Surveys des Oriental Institute, Chicago, erneut untersucht worden.⁸

Perdrizet und Fossey gehen in ihrer Beschreibung des Platzes auch auf eine Gruppe von Skulpturen näher ein, die aus der unmittelbaren Umgebung des Tempels stammt.⁹ Diesen Skulpturen ist in der Folgezeit keine weitere Beachtung geschenkt worden, obwohl sie für Fragen der lokalen Religion und der nordsyrischen Götterikonographie von Interesse sind. Sie gehören zu einer Gruppe von lokalen nordsyrischen Reliefs, die traditionell mit dem Kult des Iupiter Dolichenus verbunden werden. Hier sollen sie als Ausgangspunkt dienen für einige allgemeine Überlegungen zur Darstellung von Wettergöttern in Nordsyrien in römischer Zeit, zu denen als prominentester Vertreter der Gott von Doliche gehört, der als Iupiter Dolichenus weit über die Grenzen Syriens hinaus Verbreitung gefunden hat.

DIE STELEN AUS CEYLANLI

Die Skulpturen von Ceylanlı müssen heute als verschollen gelten.¹⁰ Ihre Beschreibung kann sich daher nur noch auf die Beschreibung von Perdrizet und Fossey sowie die ihrem Artikel beigefügten Abbildungen stützen. Im Mittelpunkt stehen zwei Stelen mit figürlichen Darstellungen, aus Basalt gearbeitet.¹¹ Das Relief der ersten Stele zeigt eine männliche Figur auf einem Vierfüßler stehend nach rechts (Abb. 2).¹² Das Tier ist von gedrungener Gestalt, schwach ausgebildete Beinstummel tragen einen langgestreckten schweren Körper, der ohne erkennbare Ausdifferenzierung in einen kleinen Kopf übergeht. Das Maul ist leicht angehoben. Nur noch schwach erkennbar ist die Angabe von Hörnern. Der Schwanz ist kurz und aufgerichtet. Auf dem Rücken des Tieres stehen parallel nebeneinander die Füße des Mannes in Seitenansicht. Er trägt Schuhe, deren Spitzen leicht nach oben gebogen sind. Die Person ist mit einer knielangen Tunika mit kurzen Ärmeln bekleidet. Meh-

6 Zwei Inschriftenfunde aus dem Bereich dieser Siedlung sind bei Mecerian/Mouterde 1942/3, 90 ff. publiziert. Aufgrund eines Grenzsteines identifizieren sie den Ort überzeugend als das antike Meleagrum. Meleagrum ist vor allem aus Itinerarien bekannt, vgl. Dussaud 1927, 438 f., wo er allerdings bei Muratpaşa in der Ebene des Kara Su angesiedelt wird; Honigmann, Ernst, Meleagrou charax, RE XV 1 (1931) 489 f.; Cohen 2006, 184 f. Die in jüngster Zeit vorgeschlagene Identifizierung mit Sochoi, vgl. Casana 2004, 117 und Casana 2007, 205, wo Meleagrum erneut bei Muratpaşa lokalisiert ist, wird zurecht zu Gunsten von Meleagrum verworfen bei De Giorgi 2007, 293; De Giorgi 2008, 257.

7 Erwähnt wird er bei Jacquot 1931, 175 u. 178 ff.; Chammas 1933, 18 sowie bei Sinclair 1990, 134.

8 Im Rahmen des Amuq Valley Surveys ist der Ort mehrfach besucht und beschrieben worden, vgl. Casana 2004, 117; Casana 2005, 42 ff.; Casana/Wilkinson 2005, 253 Kat. AS 272; De Giorgi 2007, 291–293; De Giorgi 2008, 257.

9 Perdrizet/Fossey 1897, 88 f.

10 Chapot hat die Reliefs noch gesehen, vgl. Chapot 1902, 189. Danach fehlen Hinweise auf ihren Verbleib.

11 Perdrizet/Fossey 1898, 89, Abb. 4, Taf. 4.

12 Maße: H 0,97 m, B 0,57 m, T 0,24 m.

rere parallele Bogenfalten laufen zur linken Schulter. Das Gewand schließt mit einem welligen Saum ab. Um die Taille läuft ein Gürtel, der als doppelter Wulst gebildet ist. Ein Schwert, senkrecht hinter den Körper entlang geführt, ist an ihm befestigt. Im frontal wiedergegebenen Brustbereich sind summarisch Staufalten wiedergegeben. Die Oberarme sind angewinkelt, die Unterarme in die Höhe gestreckt. Die Hände sind wie der gesamte obere Bildrand stark beschädigt. In der Beschreibung des Reliefs heißt es, die Hände seien geöffnet. Jedoch ist zumindest in der linken Hand ein Gegenstand erkennbar. Der nach rechts gewendete Kopf ist stark bestoßen und weitgehend verloren.

Von dem zweiten Relief ist nur die untere Hälfte erhalten, es ist zudem lediglich in einer sehr schematischen Zeichnung überliefert. Es zeigt eine Person in einem langen Gewand, das über den Knöcheln einen welligen Saum aufweist. Das Gewand ist gegürtet, der Gürtel als einfaches Band wiedergegeben. Die summarisch wiedergegebenen möglicherweise unbekleideten Füße weisen nach links, der Körper ist frontal ausgerichtet. Oberkörper und Kopf sind vollständig verloren. Da auf Höhe der Taille keine Spuren der Arme zu sehen sind, scheinen diese erhoben gewesen zu sein.

Beide Stelen waren ehemals maßgleich und zeigen einen identischen Aufbau. Den unteren Abschluss bildet eine schmale, schwach vortretende Standfläche. Die Seiten laufen senkrecht nach oben, das besser erhaltene Relief mit der männlichen Figur zieht sich im oberen Viertel geringfügig ein, woraus sich ein bogenförmiger Abschluss rekonstruieren lässt.

Bei der Auffindung der Stelen war ihr Aufstellungskontext offensichtlich noch weitgehend intakt. Leider sind die Angaben, die Perdrizet und Fossey zu dem Gesamtbefund machen, nur sehr allgemein.¹³ Sie vermuten lediglich, dass die Reliefs einander gegenüber oder nebeneinander aufgestellt waren. Zu dem Ensemble gehörten auch zwei rundplastische Löwenfiguren, über deren Gestalt weiter nichts überliefert ist. Es ist von weiteren Werksteinen aus Basalt ohne bildliche Darstellung in der unmittelbaren Umgebung die Rede. Die Anlage wird mit dem eingangs beschriebenen Tempel verbunden und als Höhenheiligtum angesprochen.

Zur Identifizierung der dargestellten Figuren äußern sich Perdrizet und Fossey nicht konkret. Sie erkennen aber in ihrer Ikonographie Affinitäten zur „hethitischen“ Plastik.¹⁴ Darüber hinaus verweisen sie auf die Nähe zu Darstellungen des Iupiter Dolichenus, der damals durch zahlreiche Denkmäler aus dem Westen des Römischen Reiches bereits gut bekannt war.¹⁵ Aus Nordsyrien, wo der Gott in der Stadt Doliche seine Heimat hat, kannte man 1897 allerdings lediglich eine einzige

13 Perdrizet/Fossey 1898, 88f. Heute scheint der gesamte Befund nicht mehr existent zu sein, zumindest gibt es seit Chapots Besuch keine Nachrichten mehr zu dem Ensemble. Weder war es möglich, bei einem Besuch im Sommer 2005 Spuren der Anlage zu lokalisieren, noch ist sie bislang im Rahmen der Surveypublikationen erwähnt. Hier ist jedoch die abschließende Publikation abzuwarten.

14 Perdrizet/Fossey 1898, 89.

15 Frühe zusammenfassende Abhandlungen zu Iupiter Dolichenus und seinen Denkmälern sind bereits Seidl 1854 und Hettner 1877.

Darstellung hellenistisch-römischer Zeit, die einen Gott mit einer dem Iupiter Dolichenus vergleichbaren Ikonographie zeigt.¹⁶

Die Assoziierung des Gottes auf der Stele mit dem Gott von Doliche lag jedoch auf der Hand. Beide verbindet eine Ikonographie in der Tradition der in Nordsyrien in der Bronze- und Eisenzeit verbreiteten Sturm- und Wettergötter. Ein charakteristisches Element ihrer Darstellungsweise war seit der Bronzezeit das Stehen auf dem Stier und die Pose des *smiting god*.¹⁷ Mit der Deutung des Gottes auf dem Stier von Ceylanlı als Wettergott bietet sich eine Erklärung der Figur auf dem stark zerstörten zweiten Relief als weiblicher *parhedros* des Wettergottes an, wenn hier auch die Darstellung selbst keine konkreten Anhaltspunkte gibt.

Die Verehrung von Wettergottheiten hat im gesamten Nahen Osten eine lange Tradition. Als Verkörperung einer der elementaren Gewalten, für die Existenz des Menschen von zentraler Bedeutung, ist er in allen Panthea des Orients an prominenter Stelle vertreten.¹⁸ Im semitisch syrisch-mesopotamischen Bereich trägt der Wettergott den Namen Hadad bzw. Haddu oder Hadda.¹⁹ Im anatolisch-hethitischen Raum wird der Wettergott als Teššop, im luwischen, also auch in den syro-hethitischen Staaten, als Tarhunzas verehrt. In Syrien wird seit dem späteren 2. Jt. v. Chr. Baal oder Bol, was zunächst nur „Herr“ als Epitheton bedeutet, als Synonym für Hadad geläufig.²⁰ In manchen Regionen ersetzt Baal den Namen Hadad vollständig.²¹ Vor allem im küstensyrisch-phönizischen Raum wird der Name Hadad schließlich ganz von Baal verdrängt.²² Lediglich im aramäischen Sprachraum bleibt Hadad der Name des Wettergottes²³.

Als höchste Götter der lokalen Panthea wurden die Sturm- und Wettergötter in Syrien bis in römische Zeit ununterbrochen verehrt. So berichtet noch Macrobius über die Syrer: „*Deo enim, quem summum maximumque venerantur, Adad nomen dederunt*“.²⁴ Im Rahmen einer *interpretatio graeca* wird der indigene Name dann aber zumeist als Zeus, in der *interpretatio romana* als Iupiter wiedergegeben²⁵.

16 Humann/Puchstein 1890, 399, Abb. 58; Cumont 1917, 90 f., Abb. 68; CCID 23 f., Kat. Nr. 17 Taf. 5.

17 Zur dessen Ikonographie Demirçioğlu 1939; Vanel 1965; Orthmann 1971; Börker-Klähn 1982; Bunnens 2004, 57–60. Eine Zusammenstellung aller Wettergottstelen aus Nordsyrien bei Bunnens 2006.

18 Vanel 1965; Haas 1982; Kearns 1982; Schwemer 2001; Green/Hausleiter 2001, 145–150; Green 2003; Schwemer 2007; Schwemer 2008.

19 Cornelius 1994, 23–45; Schwemer 2007, 135–168.

20 Schwemer 2001, 502–511.

21 Auch der Bel von Palmyra ist ursprünglich eine Ausprägung des Hadad, vgl. Kaizer 2002; Tubach 2006, 195–218.

22 Cornelius 1994.

23 In Nordsyrien vermengen sich im 1. Jt. v. Chr. in den verschiedenen lokalen und regionalen Ausprägungen des Wettergottes aramäische und luwische Elemente, vgl. Hutter 1996; Novak 2002; Novak 2004; Bunnens 2004.

24 Macrobius, Sat., 1, 23, 17.

25 Zur *interpretatio graeca/romana* indigener Gottheiten allgemein etwa Lichtenberger 2003; Ando 2006; Lichtenberger 2007. Gleichwohl bleibt auch der Name Hadad geläufig und wird auch in griechischen Inschriften verwendet, so z. B. in einem der seltenen hellenistischen Zeugnisse aus dem nordsyrischen Binnenland, einem bronzenen Täfelchen, das von zu opfernden

In die römische Zeit einordnen muss man trotz nicht zu leugnender Bezüge zur syro-hethitischen Plastik auch die Stelen von Ceylanlı.²⁶ Bereits der Fundkontext im Zusammenhang eines römischen Heiligtums legt dies nahe. Letztlich ausschlaggebend sind aber ikonographische und stilistische Gründe. So setzt die Gewandbehandlung mit der Angabe von Bogenfalten eine Prägung durch hellenistisch-römische Vorbilder voraus. Die ansonsten sehr einfache Tracht des Gottes in Form einer Tunika unterscheidet sich zudem von den auf vorhellenistischen Stelen üblichen Gewandangaben von Göttern. Insgesamt lässt sich die Darstellung wegen des Verzichts auf graphische Präzision und die teigig wirkende Bildung des Körpers mit der Formensprache der lokalen römerzeitlichen Bildnisse nordsyrischer Provenienz deutlich besser vergleichen als selbst noch mit den weniger qualitätvollen Reliefs der Eisenzeit. Der Stelentyp, oben in einem Rund auslaufend, unten mit einem Steg als Standfläche, entspricht dabei dem gängigen Aufbau von Stelen aus der Eisenzeit, der aber auch noch in römischer Zeit in der lokalen Kunst des nordsyrischen Binnenlandes üblich war.²⁷

Anhaltspunkte für eine nähere Eingrenzung der Entstehungszeit der Stelen lassen sich allerdings kaum festmachen. Sie entstammen dem lokalen Kunsthandwerk des nordsyrischen Binnenlandes, dessen fast durchweg zu erkennende Tendenz zu einer stark vereinfachten Wiedergabe von Bildbestandteilen eine Anbindung an die Stilentwicklung der hellenistisch-römischen Plastik nicht erlaubt.²⁸ Eine chronologische Einordnung einzelner Denkmäler aufgrund typologischer oder stilistischer Merkmale ist daher nicht möglich. Allerdings ist zu konstatieren, dass in der benachbarten Kyrrhestike Basaltstelen, die hinsichtlich der Bildsprache und der Syntax mit den Stelen aus Ceylanlı vergleichbar sind, erst ab etwa 100 n. Chr. in großer Zahl hergestellt worden sind und offenbar bereits in severischer Zeit auslaufen.²⁹ Dies ist zumindest ein Indiz für eine Einordnung der Stelen in das Umfeld einer Renaissance lokaler Basaltplastik im 2. Jh. n. Chr.

Welcher Gott auf der Stele von Ceylanlı nun konkret dargestellt ist, lässt sich aus dem überlieferten Befund zunächst nicht erschließen. Einen wichtigen Hinweis auf seinen Namen und auch auf seinen Charakter gibt aber eine Weihinschrift, die aus der unmittelbaren Umgebung des Platzes stammt, jedoch noch nicht mit den Skulpturen in Verbindung gebracht wurde.³⁰ Es ist eine Weihung in griechischer Sprache an einen Zeus Ombraros, vorgenommen von einem *centurio* der ersten

Mengen an Tieren und an Getreide für Zeus Hadad, Hera und einem König Demetrios berichtet, vgl. Lücke 2004.

26 Zu den nordsyrischen Stelen der Eisenzeit allgemein Orthmann 1971; Börker-Klähn 1982. Zwar auf die syro-hethitischen Grabdenkmäler fokussiert, aber auch darüber hinaus von großem Wert Bonatz 2000.

27 Zum Stelentyp Börker-Klähn 1982, 79.

28 Zu den lokalen nordsyrischen Skulpturen aus Basalt Parlasca 1982, 16, Taf. 18, 1–4; Skupinska-Lovset 1999, 165–167; Blömer 2008. Vergleichbar ist die Situation bei der weitaus bekannteren Basaltplastik Südsyriens, vgl. etwa Bolelli 1986; Weber 2002; Weber 2006; Laxander 2009.

29 Blömer 2008.

30 Mecerian/Mouterde 1942/3, 90–95, Abb. 1, Taf. 5, 1; IGLS III 1, 741; Stoll 2001, 465 f., Nr. 79.

Kohorte der *Legio III Gallica*.³¹ Das Epitheton Ombraros ist in dieser Form ansonsten offenbar nicht belegt, in anderen Varianten aber vor allem in Griechenland bezeugt.³² Der Beiname wurde bereits von Mouterde in der Publikation der Inschrift plausibel mit dem vorderasiatischen Wettergott in Verbindung gebracht.³³ Da nun auch das soeben besprochene Relief aus Ceylanlı dem Kult einer Wettergottgestalt in indigener Tradition zuzuordnen ist, liegt es nahe, eine Verbindung zwischen dem Relief und der Inschrift zu sehen, zumal beide vom selben Platz stammen. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind sie demselben Gott geweiht, einem lokalen Wettergott in vorhellenistischer Tradition. Verbunden ist der Kult wohl mit der Kleinstadt Meleagrum. Als Zentrum des Kultes bietet sich der eingangs erwähnte Bau auf dem Felssporn oberhalb des Fundortes der Stelen an. Die exponierte Höhenlage und die Verbindung mit dem Fels sind wichtige Merkmale auch anderer Wettergottheiligtümer in Syrien.³⁴

STELLEN MIT WETTERGOTTGESTALTEN AUS NORDSYRIEN

Somit lässt sich für die Reliefs aus Ceylanlı ein Kontext vergleichsweise gut rekonstruieren. Sie eignen sich daher als Ausgangspunkt, um eine Gruppe vergleichbarer Stelen aus Nordsyrien in den Blick zu nehmen. Diese stammen ebenfalls aus römischer Zeit und folgen in ihrer Ikonographie prinzipiell einem identischen Grundschema.³⁵ Alle Stelen zeigen den *smiting god* – den Gott mit einem Blitzbündel in der einen Hand und einer Waffe, in der Regel einer Doppelaxt, in der anderen. Zumeist steht er auf einem Stier. Vergesellschaftet sind diese Stelen in einigen Fällen mit Darstellungen einer weiblichen *parhedros*. Diese steht dann häufig, aber keineswegs immer, auf einem Hirsch.³⁶

Eine Reihe dieser Stelen stammt aus der Ebene des Amuq/Kara Su, an dessen Rand sich auch Ceylanlı befindet, oder aus der unmittelbaren Umgebung. Es handelt sich um die Stele vom Kurdinitepe bei Alacakilise (Abb. 4),³⁷ um das Stelenpaar vom Zeytin Tepe bei Başpınar (Abb. 5)³⁸ und das Paar aus Kurcuoğlu (Abb. 6).³⁹

31 Stoll 2001, 363 f. Dort wird dargelegt, dass der einheimische Gott in der Weihung als Schutzgott der Legion fungiert.

32 Zu Zeus Ombrios vgl. IGLS III, S. 427; Cook 1964, 897 f.; Stoll 2001, 363 mit Anm. 646. Eine Verbindung zwischen der Inschrift und dem Heiligtum von Ceylanlı ist auch von De Giorgi 2007, 293 vermutet worden, ohne dass er jedoch die Reliefs in die Überlegung einbezogen hat.

33 Mecerian/Mouterde 1942/3, 93; Stoll 2001, 363.

34 Haas 1982; Steinsapir 2005, 151–155.

35 Eine kurze Zusammenschau der meisten dieser Reliefs ist auch von Bunnens 2004, 65–68 vorgenommen worden.

36 Eine Untersuchung der Darstellung und Bedeutung der *parhedros* kann in diesem Rahmen leider nicht vorgenommen werden, weshalb sie im Folgenden weitgehend ausgeklammert wird.

37 Wagner 1982, 150, Nr. 1, Abb. 14; CCID 25, Kat. Nr. 19, Taf. 6.

38 Hellenkemper 1978, 483 ff.; CCID 26 f., Kat. Nr. 22, Taf. 7.

39 CCID 28 f., Kat. Nr. 24 f., Taf. 8.

Aus dem nicht weit entfernten Tal des Afrin, bereits sicher in der antiken Landschaft Kyrrhestike gelegen,⁴⁰ stammt das Stelenpaar von Khaltan (Abb. 7).⁴¹ Ein weiteres Denkmal aus dieser Gegend, das sich im Museum Aleppo befindet, aber noch nicht publiziert ist, kommt aus Kafer Zit.⁴² Nördlich der antiken Stadt Kyrrhos liegt der Fundort Gonca Dağ bei Aşağı Kaleçik (Abb. 8).⁴³

Aus den östlich und südöstlich sich anschließenden Ebenen der Kyrrhestike stammen die Stelen von Maştala (Abb. 9),⁴⁴ Zafer (Abb. 10),⁴⁵ Keklik Tepe (Abb. 11),⁴⁶ Asmaçık (Abb. 12)⁴⁷ und, bereits am Euphratufer gelegen, Hammam (Abb. 13)⁴⁸. Aus Azaz ist das Fragment eines Reliefs nur mit der weiblichen Göttin überliefert.⁴⁹ Erst in jüngerer Zeit bekannt geworden sind aus dieser Region die Stelen bzw. Stelenfragmente aus Çatal Ziyaret (Abb. 14)⁵⁰ und Bouzlidje (Abb. 15).⁵¹ Diese Gruppe wird ergänzt durch zwei weitere bislang unpublizierte Denkmäler aus der Kyrrhestike, die sich im Museum Gaziantep befinden und im Folgenden kurz vorgestellt werden sollen. Dabei handelt es sich zum einen um ein Stelenfragment aus Basalt, das lediglich noch einen Stier und die Beine des darauf stehenden Gottes zeigt (Abb. 16).⁵² Die kursorische Angabe von Pteryges am noch erhaltenen Gewandansatz oberhalb der Knie zeigt, dass die Stele aus hellenistisch-römischer Zeit stammt.

Die zweite Stele, ebenfalls aus Basalt, ist fast vollständig erhalten, jedoch so stark bestoßen und abgerieben, dass die Darstellung nicht mehr vollständig rekonstruiert werden kann (Abb. 17).⁵³ Ein Zapfloch im Relief unten links deutet darauf hin, dass die Stele als Spolie verbaut war, vielleicht als Türschwelle, was auch den starken Abrieb erklären könnte. Die Stele zeigt den Gott im Profil nach rechts auf

40 Die Grenzen der Kyrrhestike sind nicht klar definiert, vgl. zusammenfassend Kramer 2004, 316–319; unsicher ist, ob auch die Amuq/Kara Su-Ebene der Kyrrhestike zugerechnet werden muss.

41 Will 1951, 135 ff.; Will 1952, 60 ff.; Merlat 1954, 182 ff.; CCID 29 f., Kat. 26, Taf. 9; Gatier 1998, 164.

42 Gatier 1998, 164.

43 Wagner 1982, 150; Abb. 15; CCID 26, Nr. 21, Taf. 6.

44 CCID 30 f., Kat. 28, Taf. 10; Gatier 1998, 164.

45 Bittel/Schneider 1940, 584–587, Abb. 17; CCID 14 f., Kat. Nr. 8, Taf. 4.

46 Rohde 1940a, 596–599, Abb. 1–3; CCID 15, Kat. Nr. 9.

47 Rohde 1940b, 75 f.; Bittel/Schneider 1941, 295; CCID 23, Kat. Nr. 16. Der Ort trug früher den Namen Tilhalit.

48 Jarry 1982, 87 f.; Marcillet-Jaubert 1986, 169; CCID 31 f., Kat. Nr. 29, Taf. 10; Gatier 1998, 162 f., Abb. 2–3. Als Fundort der Stele ist in den ersten Publikationen stets Hierapolis genannt. Erst Gatier hat als Fundort Hammam am Euphratufer identifizieren können, vgl. Gatier 1998, 163.

49 Seyrig 1933, 374, Taf. 39, 1; Börker-Klähn 1982, 237 f., Kat. 283. Die Wiedergabe des Hirsches mit dem frontal gezeigten Kopf zeigt deutlich, dass es sich um ein Erzeugnis der römischen Epoche handelt. Da die Göttin nach links orientiert ist, muss es ein Pendant mit dem Bild des männlichen Gottes gegeben haben.

50 Gatier 1998, 161 f., Abb. 1.

51 Gatier 1988, 221–224, Abb. 3; Gatier 1998, 164, Abb. 4.

52 Im Garten des Museums Gaziantep aufgestellt, ohne Inv. H 0, 68 m, B 0, 42 m, T 0, 16 m.

53 Im Garten des Museums Gaziantep aufgestellt, Mus. Inv. 671. H 1, 23 m, B 0, 61 m, T 0, 30–0, 35 m.

einem stark verkleinerten Rind stehend. Die Proportionen des Körpers sind auffällig verzerrt. Füße und Beine sind sehr klein gebildet, darüber folgt ein mächtiger Oberkörper und ein großer Kopf. Details der Bekleidung lassen sich nicht mehr erkennen. Die rechte Hand ist hinter dem Körper erhoben und trägt ein Blitzbündel. Die Darstellung des linken Arms ist verloren. Der Kopf ist bärtig, Nase und Augen zeichnen sich noch deutlich ab. Ein langer Zopf fällt hinter dem Körper herab. Auf dem Kopf trägt er eine Tiara. Am linken Stelenrand des Reliefs ist ein senkrechter, sich nach unten verdickender Stab dargestellt, den man als Keule deuten kann.⁵⁴ Nicht zu deuten ist der Gegenstand im Scheitel des Reliefs oberhalb des Gottes.⁵⁵

Abschließend sei noch die bereits erwähnte Stele mit einem Gott auf dem Stier, die von Humann und Puchstein in Maraş gefunden wurde, deren genauer Fundort aber unklar ist, erwähnt (Abb. 18).⁵⁶

Somit gehört die Stele von Ceylanlı zu einer Gruppe von bislang 16 Stelen, die trotz formaler und typologischer Verwandtschaft zu eisenzeitlichen Denkmälern aus stilistischen Gründen wie auch aufgrund ikonographischer Details der hellenistisch-römischen Epoche zuzuordnen sind.⁵⁷ In den jeweiligen Publikationen sind mitunter konkrete Datierungsvorschläge gemacht worden. Wie im Falle der Stele von Ceylanlı fehlen jedoch sichere Kriterien, die eine Feindatierung ermöglichen. Die in der Forschung geäußerten Vorschläge beruhen häufig auf einem Entwicklungsmodell, das davon ausgeht, dass Darstellungen mit altertümlichen ikonographischen Elementen älter sind also solche, deren Bildsprache deutlich griechisch-römisch geprägt ist.⁵⁸ Da dieses Modell aber nicht zutrifft, lässt sich grundsätzlich nicht beurteilen, ob die Denkmäler im 1. Jh. v. Chr. oder im 3. Jh. n. Chr. geschaffen wurden. Wie bereits erwähnt, legt jedoch das Einsetzen der eng verwandten lokalen sepulkralen Basaltstelen in der Kyrrhestike im 2. Jh. n. Chr. nach einem langen Hiatt in der Produktion lokaler Steinplastik nahe, dass auch die kultbezogenen Stelen in dieser Zeit hergestellt wurden. Sicher ist das aber nicht.

Hinsichtlich der Verbreitung der Stelen mit Wettergottdarstellungen kann man zusammenfassend sagen, dass sämtliche Fundorte in der Landschaft Kyrrhestike, im äußersten Süden der Kommagene oder in der westlich angrenzenden Ebene des Amuq/Kara Su liegen.⁵⁹ Von der Levanteküste, aus Zentral- oder Südsyrien sind

54 Die Keule lässt sich aus der altorientalischen Tradition herleiten. Der hethitische Wettergott trug die Keule als Symbol, vgl. Börker-Klähn 1989, 249f. Die geschulterte Keule erscheint als Waffe des Wettergottes z. B. auf den Orthostatenreliefs im Wettergotttempel von Aleppo und ist dort auch als Hieroglyphe Symbol des Wettergottes, vgl. Kohlmeyer 2000, 31 f., Taf. 16–17.

55 Die Stelenspitze ist gebrochen, was eine Beurteilung sehr erschwert.

56 Humann/Puchstein 1890, 399 Abb. 58; CCID 23 f., Nr. 17 Taf. 5. Das als verschollen geltende Stück befindet sich in der Ausstellung des Museums Kahramanmaraş.

57 Nicht abschließend zu klären ist die Datierung von CCID 23, Kat. Nr. 16. Das Stück ist bereits von Bittel/Schneider 1941, 295 als vorhellenistisch bezeichnet worden und jüngst auch von Bunnens in die Eisenzeit datiert worden, Bunnens 2006, 134, Kat. Nr. 62, Abb. 119.

58 So konstatiert Hellenkemper 1978, 486, dass die Darstellung des Gottes vom Zeytin Tepe besonders viele archaische Züge trage, weshalb eine frühe Datierung angezeigt sei.

59 Ein neues Relief mit Wettergottdarstellung, das eindeutig Iupiter Dolichenus gewidmet ist, kommt aus Perrhe im kommagenischen Kernland, vgl. Blömer/Facella 2008. Obwohl es von einem Soldaten, der aus Doliche stammt, geweiht wurde, ist es nicht im Zusammenhang mit

bislang offenbar keine Reliefs mit Darstellung des Gottes auf dem Stier aus römischer Zeit bekannt. Weiter westlich, in Kleinasien sind solche Denkmäler in lokalem Kontext m. W. ebenfalls absent.⁶⁰ Lediglich aus Kilikien ist ein entsprechendes Felsrelief publiziert.⁶¹ Dieses auffällige Verbreitungsmuster mit der Konzentration auf der Kyrrhestike ändert sich auch dann nicht, wenn man die geringe Zahl von Darstellungen des Gottes auf dem Stier aus anderen Gattungen mit in die Betrachtung einbezieht.⁶² Auffällig ist zudem, dass alle Denkmäler, deren Herkunft gesichert ist, aus dem ländlichen Raum abseits der Städte stammen, einer Region also, über deren Entwicklung in hellenistisch-römischer Zeit bislang kaum etwas bekannt ist.⁶³ Die genauen Fundumstände bzw. vergesellschaftete Funde sind jeweils leider nicht überliefert. Lediglich von dem Stelenpaar aus Khaltan wird berichtet, dass es im Kontext einer als Heiligtumsanlage gedeuteten Architektur, über die aber weiter nichts bekannt ist, gefunden wurde.⁶⁴

Die exklusive Beschränkung der Ikonographie auf einen begrenzten Teil des nordsyrischen Binnenlandes und die Lage der Fundorte außerhalb städtischer Zentren zeigt, dass die Stelen uns einen unmittelbaren Einblick in die Glaubenswelt der lokalen Bevölkerung erlauben. Für deren religiöse Identität in römischer Zeit fehlen Zeugnisse ansonsten fast vollständig. Umso wichtiger ist daher die Frage, welcher Gott auf den Denkmälern jeweils wiedergegeben ist. In der Forschung ist er einheitlich als Iupiter Dolichenus aufgefasst worden, die weibliche Göttin als dessen *parhedros* Iuno Dolichena. Dabei stützte man sich auf den Vergleich der Stelen mit den zahlreichen und häufig durch Inschriften sicher zu identifizierenden Bildnissen dieses Gottes aus den Westprovinzen des römischen Reiches.⁶⁵ Auf diesen steht der langbärtige Gott nach rechts auf einem Stier und hält in den erhobenen Händen Blitzbündel und Doppelaxt. Zu Recht werden auch unbenannte Reliefs westlicher Provenienz, die diesem Darstellungsschema folgen, mit Iupiter Dolichenus verknüpft. Außerhalb des Nahen Ostens war in römischer Zeit das Bildschema des *smiting god* auf dem Stier exklusiv mit dem Gott von Doliche verbunden. Die gleiche Exklusivität ist dann jedoch seit dem ersten Auftauchen von Stelen mit einer

den lokalen Wettergottstelen, sondern mit den westlichen Zeugnissen der Verehrung des Iupiter Dolichenus zu sehen.

- 60 Ein Altar für Iupiter Dolichenus mit dem Bild des Gottes auf dem Stier aus Dorylaion, vgl. Frei 2004, ist als Weihung eines Römers in lateinischer Sprache kein Zeugnis lokaler Religion.
- 61 Durugönül 1989, 51 f., Kat. Nr. 43; 137–143, Abb. 47; Durugönül 1999, 119–121, Abb. 26, 3.
- 62 Anders als die Stelen stammen die sonstigen Bildnisse zum Großteil aus dem Kunsthandel und haben keine präzise Fundortangabe. – Eine rundplastische Statuette mit dem Gott auf dem Stier aus Nordsyrien, CCID 24, Kat. Nr. 18, Taf. 6. – Zwei bronzene Standartenaufsätze mit der kryptischen Herkunftsangabe „Region um Doliche“, CCID 7–13, Kat. Nr. 5–6, Taf. 2–3. – Ein Ringstein, angekauft in Gaziantep, CCID 16 f., Kat. Nr. 10, Abb. 2. Ein Siegelstein in altorientalischer Tradition, der auf einer Seite einen *smiting god*, allerdings nicht auf dem Stier stehend, zeigt, ist in Umzeichnung publiziert bei Garstang 1908, 12, Taf. 15. – Aus Hama, also bereits aus dem zentralen Syrien, stammt ein Ringstein mit einer Darstellung eines Gottes auf dem Stier, vgl. Henig 1983, 109–111.
- 63 Millar 1987; Millar 1993, 242–249, bes. 248.
- 64 Will 1951, 135–137. Dazu auch Gatier 1998, 164.
- 65 Die aktuellste Zusammenstellung der Denkmäler ist immer noch das CCID von 1987, obwohl sich die Zahl der Denkmäler seit dem Erscheinen deutlich vermehrt hat.

vergleichbaren Darstellung in Nordsyrien-Südostanatolien auch für diese postuliert worden. So heißt es im Kommentar zu einer in römischer Zeit wiedergefundenen und dann neu geweihten (provinzial-)assyrischen Stele aus der Umgebung von Kahramanmaraş, auf der ein Wettergott dargestellt ist: „Die ikonographische Ähnlichkeit [des dargestellten Wettergottes mit Iupiter Dolichenus] machte es zu seiner Zeit schlechterdings unmöglich, in dem aufgefundenen Relief einen anderen Gott zu erkennen als den Zeus von Doliche“.⁶⁶

Nun ist nicht zu bezweifeln, dass die aus dem Westen des römischen Reiches bekannte Darstellungsweise des Iupiter Dolichenus ihren Ursprung in Doliche hat. Das belegen zum einen die schon lange bekannten Siegel der Stadt, die den Gott entsprechend abbilden.⁶⁷ Zum anderen ist vor kurzem im Zuge der Ausgrabungen im Heiligtum von Doliche auf dem Dülük Baba Tepesi erstmals eine entsprechende Stele entdeckt worden.⁶⁸ Es stellt sich aber die Frage, ob es legitim ist, aufgrund dessen auch die außerhalb von Doliche in Nordsyrien gefundenen Denkmäler als Darstellungen des Gottes von Doliche aufzufassen. Die Fülle der Zeugnisse aus dem Westen lässt nämlich häufig vergessen, dass auch für die römische Epoche nichts auf eine besondere Prominenz des Iupiter Dolichenus in Syrien außerhalb Doliches hindeutet. Während an diesem Ort nicht zuletzt aufgrund der dort stattfindenden Grabungen der Kult des Gottes gut bezeugt ist, fehlen aus dem gesamten übrigen Syrien archäologische, literarische, epigraphische oder numismatische Belege für seine Verehrung. Eine Ausnahme stellen lediglich Denkmäler aus dem Kontext römischer Heeresreligion dar, die aber nicht als Zeugnisse einheimischer Religion gewertet werden können.⁶⁹

So findet sich auch auf keiner der hier zusammengestellten Stelen ein Hinweis auf Doliche. Für die Einordnung der Stelen mit Wettergottdarstellung in den Kontext des Dolichenus-Kultes war also letztlich allein die Annahme, dass wie im Westen

66 Jacobs/Messerschmidt 1992, 105–114, hier zitiert 112. Beinahe identisch ist der Kommentar zur Stele vom Keklik Tepe im CCID 15, Kat. Nr. 9: „Iupiter Dolichenus ist in der Inschrift nicht genannt, aber es besteht durch die Darstellung auf der Vorderseite kein Zweifel, daß es sich [...] nur um diesen handeln kann“.

67 Ronzevalle 1940, 69 ff.; Seyrig 1940, 85 ff.; Schwartz 1962, 7 ff.; Maaskant-Kleibrink 1971, 27 f., Nr. 4–5, Abb. 8–9; Klose 1984, 73 f., Nr. 21–23, Taf. 9; Spier 1992, 169, Nr. 466 f.; Weiß 1992, 175–181, Nr. 4–15; Konuk/Arslan 2000, 253, Nr. 219; Weiß 2000, 100–103; Ergeç, 2002, 124–126; Heedemann 2008.

68 Zu dieser Stele ausführlich unten S. 31–35.

69 So spiegeln die zahlreichen Belege für Iupiter Dolichenus in Dura Europos die Verbreitung seines Kultes im römischen Heer, vgl. Stoll 2001, 353–360. Allgemein zum Aufeinandertreffen verschiedener religiöser Systeme in Dura Europos Dirven 1999; Sommer 2005. Sie sind keineswegs Ausdruck lokaler Religion in Syrien. Der Kult ist hier in seiner im Westen transformierten Gestalt sozusagen re-importiert. Das gleiche gälte auch für eine lateinische Inschrift aus Jebel Khalid, wenn man sie mit Gatier auf Iupiter Dolichenus bezieht, vgl. Clarke/Hillard, 1992–93 und dazu Gatier 1998, 167 f. Darüber hinaus ist ein einzelnes Zeugnis für die Verehrung des Zeus Dolichaios aus Caesarea bekannt, vgl. CCID 33, Kat. Nr. 30. Wahrscheinlich aus Nordsyrien, dann aber möglicherweise aus Doliche selbst, stammt zudem der bei Cafissi 1998, 209 f. publizierte Altar für Zeus Dolichaios. – Trotz des engen Bezuges des Stifters zu Doliche gehört auch ein vor kurzem in Perrhe entdecktes Relief in den Zusammenhang römischer Heeresreligion, vgl. Blömer/Facella 2008.

auch in Nordsyrien nur der Dolichener Gott mit Blitzbündel und Axt auf dem Stier steht, ausschlaggebend. Zieht man nun aber den Befund von Ceylanlı heran, wo recht sicher zu erschließen ist, dass ein Relief mit einer entsprechenden Gottesdarstellung nicht Iupiter Dolichenus darstellt, dann wird deutlich, dass eine pauschalisierende Einordnung aller Denkmäler römischer Zeit mit der Darstellung des *smithing god* auf dem Stier in den Kult des Gottes von Doliche nicht zulässig ist. Gegen eine Identifizierung der Götter auf den Stelen mit Iupiter Dolichenus sprechen aber auch die wenigen Inschriften, die mit den Stelen und anderen Denkmälern verbunden sind.

Ein Zeugnis von hoher Aussagekraft ist ein bronzener Standartenaufsatz aus dem Kunsthandel, der laut Händlerangabe aus der Gegend von Doliche stammt.⁷⁰ Zentrales Motiv, gerahmt von Büsten des Saturn, des Sol und der Luna, ist eine Dexiosisszene. Zwei Götter, auf Stieren stehend, reichen sich die Hand. Beide sind weitgehend identisch bekleidet. Sie tragen Hosen, darüber eine langärmelige Tunika, die mit Überfall gegürtet ist. Bei dem Gott rechts ist eine doppelte Gürtung erkennen. Der linke hält ein Blitzbündel. Durch eine Inschrift ist das Bronzedreieck dem *theos epekoos* von Soumana geweiht.⁷¹ Einer der beiden abgebildeten Götter ist also der Gott von Soumana, einer ansonsten unbekanntem Ortschaft. Nicht erwähnt hingegen ist der Gott von Doliche. Nun mag einer der beiden Figuren in der Tat den Gott von Doliche darstellen: entscheidend aber ist, dass der Gott von Soumana sich in der Darstellungsweise von diesem dann nicht unterscheidet.⁷² Hier zeigt sich somit deutlich, dass von einer exklusiven Verbindung des ikonographischen Konzepts mit Iupiter Dolichenus nicht die Rede sein kann.

In die gleiche Richtung weist die Stele aus Maštala.⁷³ Sie ist durch eine Inschrift einem Gott mit dem merkwürdigen Namen *Op Eresem* geweiht. Dieser Name ist auch aus anderem Zusammenhang bekannt, er erscheint auf einer Inschrift aus Heliopolis/Baalbeck⁷⁴. Was genau sich hinter dem Namen verbirgt bleibt freilich unklar. Es ist sogar überlegt worden, ob es sich nicht um ein Zahlensymbol handelt, das auf isopsephischem Weg als Hinweis auf den Namen Hadad aufzulösen ist.⁷⁵ Unabhängig von der genauen Bedeutung des Namens ist zu konstatieren, dass der auf dieser Stele dargestellte Gott auf dem Stier einen Namen trägt, der keine Bezüge nach Doliche aufweist.

Es lässt sich somit festhalten, dass die Darstellung eines Gottes mit Blitzbündel und Doppelaxt auf einem Stier in Nordsyrien nicht *a priori* mit dem Gott von Doliche verbunden werden kann. Im Gegenteil scheint das altehrwürdige ikonographische Muster offen und unspezifisch gewesen zu sein und konnte ganz verschiedene lokale Ausprägungen von Wettergottgestalten repräsentieren. Dies entspricht

70 Kellner 1978 42; CCID 7–11, Kat. Nr. 5, Taf. 2.

71 Speidel 1980, 65 f. sieht Manas als den Namen eines der Götter. Mit guten Argumenten für die Deutung von Soumana als Ortsnamen CCID 11.

72 Dass der Gott rechts kein Blitzbündel trägt, hat wohl technische Gründe. Seine Arm- und Handhaltung zeigt aber an, dass er etwas gehalten hat, das möglicherweise appliziert war.

73 CCID 30 f. Kat. 28 Taf. 10; Gatier 1998, 164.

74 Mouterde 1939, 391–397, Abb. 2–3.

75 Zu dieser Diskussion CCID S. 31 mit Verweis auf die ältere Literatur.

dem Bild von der Verehrung des Wettergottes in der Bronze- und Eisenzeit, wo zwar ein Gott wie der Wettergott von Aleppo weit überregionale Bedeutung hatte, daneben aber zahlreiche weitere lokale Wettergottgestalten existierten, die eine gemeinsame Ikonographie teilten.⁷⁶ Dass sich dies auch in römischer Zeit nicht geändert hatte, zeigt sich nun nicht zuletzt darin, dass die hier behandelten Stelen zwar einem einheitlichen Grundmuster folgen, dabei aber eine Variationsbreite aufweisen, wie sie bei den westlichen Denkmälern des Iupiter Dolichenus keine Parallelen hat. Gleichwohl sind die teils eklatanten Abweichungen in Gestus und Habitus in der älteren Forschung kaum problematisiert worden. Sieht man in den Denkmälern aber Zeugnisse einer vielgestaltigen, kleinräumlichen Glaubenswelt, sind diese Details für die Einordnung der einzelnen Denkmäler von großer Bedeutung. Zudem ist die präzise Analyse aller ikonographischen Elemente wichtig für die Frage nach der Genese und Entwicklung der Gottheiten. Wenn auch eine solche an dieser Stelle nicht vorgenommen werden kann, soll doch exemplarisch auf einige zentrale Aspekte der Ikonographie der Stelen eingegangen werden.

ZUR IKONOGRAPHIE DER NORDSYRISCHEN WETTERGOTTSTELLEN AUS RÖMISCHER ZEIT

Abweichungen in der Darstellung lassen sich insbesondere hinsichtlich der Trachtelemente beobachten. Auf den meisten Stelen ist der Gott mit einem gegürteten knielangen und kurzärmeligen Gewand bekleidet, das in seiner Anlage einer Tunika gleicht.⁷⁷ Die kursorische Wiedergabe wie der zum Teil schlechte Erhaltungszustand stehen einer präzisen Bestimmung desselben aber häufig im Weg. Es zeigt jeweils keine Binnengliederung, ist aber zum Teil doppelt gegürtet. Auf der Stele von Zafer (Abb. 10) verläuft senkrecht eine Art Knopfleiste vom Hals bis zum Gürtel, was an „parthische“ Tracht erinnert. Eine Besonderheit stellt die Stele aus Hammam dar, die den Gott in einem geschlitzten Gewand zeigt (Abb. 13).⁷⁸ Das linke Bein tritt hervor, wie es von altorientalischen Darstellungen bekannt ist.⁷⁹ Hosen tragen die Götter auf den Reliefs grundsätzlich nicht.⁸⁰ Dies ist lediglich für die Götter auf zwei bronzenen Standartenaufsätzen bezeugt, die möglicherweise aus der Gegend von Doliche stammen.⁸¹

Die meisten Darstellungen zeigen die Götter in einem militärischen Kostüm. Trotz der geringen handwerklichen Qualität sind Pteryges und Panzer zu erken-

76 Klengel 1965; Schwemer 2001; Bunnens 2004; Gonella/Khayyata/Kohlmeyer 2005; Bunnens 2006.

77 Gonca Dağ (Abb. 8); Keklik Tepe (Abb. 11); Kurdini Tepe (Abb. 4); Zafer (Abb. 10); Çatal Ziyaret (Abb. 14); Gaziantep Inv. 671 (Abb. 17).

78 Jarry 1982, 87f.; Marcillet-Jaubert 1986, 169; CCID 31 f., Kat. Nr. 29, Taf. 10; Gatier 1998, 162f., Abb. 2–3.

79 Bunnens 2004, 67; Balcıoğlu/Mayer 2006, Taf. 12.

80 Dies ist zwar für die Reliefs aus Zafer (Abb. 10) und Karamanmaraş (Abb. 18) behauptet worden, lässt sich aber am Original jeweils nicht nachvollziehen.

81 CCID 5–13, Kat. Nr. 5–6, Taf. 2–3.

nen.⁸² Diese Art der Rüstung entstammt eindeutig der griechisch-römischen Tradition. Die militärische Tracht ist allerdings kein spezifischer Zug der nordsyrischen Reliefs mit Wettergottheiten. Im gesamten hellenistisch-römischen Orient ist das Phänomen geläufig, dass männliche Götter gerüstet gezeigt werden.⁸³ Hierin zeigt sich ihr wehrhafter Charakter, der zudem, unabhängig von der Art der Gewandung, auch durch das Tragen von Waffen ausgedrückt wird. Dieser Charakter war dem Wettergott aber bereits seit jeher inhärent. Seit der Bronze- und Eisenzeit ist er stets als gewaltbereiter Gott und als Gott des Heeres bezeichnet worden, entsprechend seiner zerstörerischen Wirkmacht.⁸⁴ Indem dies durch griechisch-römische Trachtelemente ausgedrückt wird, vollzieht sich lediglich ein Wandel in der Bildebene, es wird keine neue Bedeutungsebene etabliert. Wir fassen nur einen Schritt in einer fortdauernden Metamorphose des äußeren Erscheinungsbildes des Gottes, der sich in kontemporäre Machtdiskurse einschreibt.⁸⁵ Seit der Bronzezeit ist eine Adaption von Trachtelementen der jeweils herrschenden Eliten nachzuvollziehen. Die Übernahme der Panzertracht stellt lediglich eine Episode in der Geschichte dieser Transformation dar.⁸⁶ Gleichzeitig ist zu betonen, dass diese Übernahme nicht zwingend war und gerade auf den nordsyrischen Stelen nicht konsistent vollzogen wurde.

Die sonstige Bewaffnung der Gottheiten auf den römerzeitlichen Reliefs entspricht grundsätzlich derjenigen, die bereits bei eisenzeitlichen Wettergottdarstellungen zu finden ist.⁸⁷ Sie sind jeweils mit einem Schwert gerüstet. Charakteristisch sind aber vor allem die Axt/Doppelaxt in der erhobenen Rechten und vor allem das Blitzbündel in der vorgestreckten Linken.⁸⁸ Die Darstellung des Blitzes ist dabei häufig griechisch-römischen Mustern angepasst.⁸⁹

Die bislang geschilderten Elemente der Tracht und Bewaffnung sind auch für Jupiter Dolichenus üblich. Ganz anderen Charakter hat aber die Ausrüstung des

82 Zeytin Tepe (Abb. 5); Khaltan (Abb. 7); Kurcuoğlu (Abb. 6); Maštala (Abb. 9).

83 Will 1955; Seyrig 1970, 77–112.

84 Green 2003, 24–36; Bunnens 2006, 23 f. Auf einer der Stelen von Tell Ahmar wird explizit der Wettergott des Heeres dargestellt (Tell Ahmar 6), vgl. Bunnens 2004; Bunnens 2006, 77 und die Übersetzung durch Hawkins ebd., 13–17.

85 Bunnens 2006, 42 f. Wie sich solche Prozesse auch schon in der Eisenzeit vollzogen, zeigt die Wettergottstela aus Gözli Höyük aus dem 8. Jh. v. Chr., vgl. Temizsoy 1989, Abb. 54. Der Gott trägt auf dem Kopf eine hohe konische Kopfbedeckung besetzt mit Uräusschlange und Hörnern. Darin ist eine Anlehnung an phönikische Ikonographie zu erkennen. Es zeigt sich, wie modische und an Machtdiskurse geknüpfte Trachtelemente in die Götterikonographie Einzug halten, ohne dass sich darin eine Transformierung der Religion äußern muss.

86 In eine andere Richtung interpretiert Kantorowicz 1961, 368–393, der in der Uniform einen Reflex auf den Stellenwert des Militärischen in der Gesellschaft sieht. Ähnlich auch noch Seyrig 1971, 67–70.

87 Dazu allgemein Bunnens 2006, 65–69.

88 Abweichend zeigt das Relief Museum Gaziantep Inv. 671 (Abb. 17) das Blitzbündel in der erhobenen Rechten.

89 Allgemein Jacobsthal 1906. Vgl. zum Blitz in der vorderasiatischen Bildkunst auch Vanel 1965 *passim*; Bunnens 2006, 43 u. 67–69. Bei manchen Darstellungen ist aber auch eine direkte Abkunft von eisenzeitlichen Darstellungen des Blitzbündels als doppelter, nach oben und unten geführter Dreistrahl zu denken, wie er in neuassyrischer Zeit von Wettergöttern getragen werden konnte, vgl. Vanel 1965, 152–156.

Gottes auf der Stele aus Çatal Ziyaret (Abb. 14).⁹⁰ Hier hält der Gott einen langen Stab und kein Blitzbündel in der Linken. Der Stab ist dabei auf dem Kopf des Stieres aufgesetzt.⁹¹ Nur hier wird zudem die Tunika mit einer Chlamys kombiniert. Abweichend ist auch die Bewaffnung auf dem Relief von Hammam, wo neben Axt und Blitzbündel auf dem Rücken des Gottes deutlich Bogen und Köcher zu erkennen sind (Abb. 13). Das Tragen von Bogen und Köcher ist in der Ikonographie des Iupiter Dolichenus ohne Parallele, hat jedoch eine hervorragende Parallele in der neuen Wettergottstele aus Turlu, die den Wettergott auf dem Stier ebenfalls mit Bogen und Köcher zeigt.⁹²

Unterschiede zeigen sich bei den Reliefs auch in der obligatorischen Kopfbedeckung. Auf manchen Denkmälern ist der Gott offenbar mit einer Tiara dargestellt.⁹³ Die Tiara lässt sich schon im 2. Jt. v. Chr. als herrschaftliche Kopfbedeckung nachweisen, wobei ihre Form stark variieren kann.⁹⁴ Bei den medischen und persischen Königen ist sie in der Form der *Tiara recta* königliche Insignie.⁹⁵ Aus der *Tiara recta* entwickelt sich auch die armenische und kommagenische königliche Tiara, die sich von anderen Tiaraformen deutlich unterscheidet.⁹⁶

Die Tiara erscheint bei den Reliefs in der Art, wie sie von persischen Satrapen getragen wird, hoch, aber mit nach vorne fallender Spitze, also wohl aus einem sehr weichen Material hergestellt.⁹⁷ Da allerdings die Laschen an den Seiten nicht mehr zu erkennen sind, ähneln sie vorderhand „phrygischen“ Mützen und sind in der Forschung häufig auch als solche angesprochen worden. Diese haben ihre Heimat allerdings im anatolischen Raum. Sie werden dann insbesondere in römischer Zeit zu einem typischen Merkmal von männlichen Gottheiten, die ihre Heimat in Kleinasien oder im Nahen Osten haben. Dass die römische Interpretation des Wettergottstypus den Iupiter Dolichenus häufig mit einer „phrygischen“ Mütze zeigt, ist daher wahrscheinlich als topisch zu verstehen.⁹⁸ Sie verortet den Gott für den westlichen Rezipienten im Kreis östlicher Religionen.⁹⁹

Hinsichtlich der Tiara ist festzuhalten, dass mit ihr ein Element in die Ikonographie des Gottes Einzug gefunden hat, das nicht in Syrien verwurzelt und entsprechend auch auf den vorhellenistischen Darstellungen von Wettergöttern nicht zu finden ist. Man kann wohl ausschließen, dass die Tiara in römischer Zeit neu einge-

90 Ähnlich zu ergänzen ist wahrscheinlich auch das Fragment aus Asmaçık (Abb. 12).

91 Möglicherweise handelt es sich hier um die missverstandene Wiedergabe der Zügel, die eisenzeitliche Wettergottdarstellungen mitunter aufweisen, etwa die Jekke-Stele, vgl. Dunand 1940.

92 Balcioğlu/Mayer 2006.

93 Die Reliefs Zeytin Tepe (Abb. 5); Gonca Dağı (Abb. 8); Khaltan (Abb. 6); Kurcuoğlu (Abb. 6); Kurdini Tepe (Abb. 4); Gaziantep (Abb. 17).

94 Calmeyer 1976, 45 ff., bes. 52 ff.

95 Gall 1972, 261–283; Gall 1974, 145–161; Goldmann 1993, 51–69; zusammenfassend zu Name und Gestalt der persischen Tiara Tuplin 2007.

96 Young 1964; Gall 1990, 320–323, Taf. 45.

97 Calmeyer 1977, 177 f.

98 Zur Darstellung von Orientalen in Rom z.B. Schneider 2007, 50–86.

99 Aus dem Westen strahlt dieses Motiv dann aber wieder zurück nach Syrien und erscheint auf Denkmälern des Iupiter Dolichenus, die ganz in einer römischen Tradition stehen, vgl. dazu CCID 24, Kat. Nr. 18, Taf. 6 und insbesondere Blömer/Facella 2008.

führt worden ist, da sie zu dieser Zeit innerhalb der Grenzen des Imperiums als Herrschaftssymbol nicht mehr attraktiv war und nur noch im parthischen Einflussbereich als Herrschaftszeichen weiter fortlebte.¹⁰⁰ Sie muss also zu einem früheren Zeitpunkt übernommen worden sein. Denkbar sind zwei Erklärungen. Die Tiara könnte zum einen während der Zeit der persischen Herrschaft adaptiert worden sein, zum anderen im 1. Jh. v. Chr., als die Tiara von den iranisch geprägten armenischen und kommagenischen Königen getragen wurde, die eine Zeit lang in der Region mächtig waren.¹⁰¹

Die häufigste Form der Kopfbedeckung auf den nordsyrischen Stelen ist jedoch eine hohe und steil aufragende, sich nach oben mitunter leicht verjüngende Mütze. Sie ist jeweils in mindestens drei senkrechte Felder gegliedert. Diese Gliederung kann auf die Spitze beschränkt bleiben oder sich über die gesamte Tiara erstrecken. Die Reliefs vom Zeytin Tepe (Abb. 5), aus Kurcuoğlu (Abb. 7) und Gaziantep (Abb. 17) zeigen zudem ein Band, das um den unteren Teil der Kopfbedeckung verläuft. Auf der Stele vom Zeytin Tepe ist es über der Stirn deutlich breiter als im Nacken. Auf den ersten beiden ist zu erkennen, wie es am Hinterkopf verknötet ist und wie bei einem Diadem die Bindenden in den Nacken fallen.¹⁰²

In der Forschung ist diese Kappe häufig ebenfalls als Tiara angesprochen worden. In der Tat ähnelt sie vorderhand der Tiara, wie sie in Armenien und Kommagene getragen wurde und prominent in den Denkmälern des kommagenischen Königs Antiochos I. überliefert ist.¹⁰³ Jedoch zeigt sich auch hier die altorientalische Tradition der Stelen. Sie lassen sich von den Poloi oder Federpoloi ableiten, die von Göttern des frühen 1. Jt. v. Chr. getragen wurden, manchmal ähneln sie auch der Kappe assyrischer Könige. Besonders deutlich offenbart die Kopfbedeckung der Stele aus Zafer diese Abkunft (Abb. 10). Die steil aufragende Kappe endet klar erkennbar in einer Reihe von Federn.

Die Zafer-Stele ist auch in anderer Hinsicht eigentümlich, da der Gott kein Blitzbündel, sondern eine vegetabile Insignie trägt. Zudem sind wie auf einer Stele aus Guzana/Tell Halaf beide Arme in die Höhe gestreckt.¹⁰⁴

100 Zur Form der parthischen und später sasanidischen Tiara Calmeyer 1976, 45–51.

101 Das Fragment einer Kultinschrift aus dem Heiligtum von Doliche belegt die Präsenz des Herrscherkultes an diesem Ort, der damit theoretisch ein Platz des Austauschs zwischen der Ikonographie des Königs und des Wettergottes gewesen sein könnte, vgl. Wagner 1982, 161 f.; Schütte-Maischatz 2003, 103–113; zum Herrscherkult des Antiochos allgemein Facella 2006, 250–297. Die südliche Kommagene mit Doliche ist allerdings gemeinsam mit Zeugma bereits nach der Schlacht von Actium der Provinz Syria angeschlossen worden, vgl. Wagner 1976, 40–70, so dass nicht von einem nachhaltigen königlich-kommagenischem Einfluss ausgegangen werden kann.

102 Diademe können auch im persischen Ornat sowohl vom persischen Großkönig als auch von persischen Satrapen gemeinsam mit der Tiara getragen werden, vgl. Pfrommer 1998, 56–59. Zum Diadem ansonsten Calmeyer 1976; Calmeyer 1987, 13 f.; Goldmann 1993, 52.

103 Zur Tiara im späthellenistischen Kommagene und in benachbarten Königreichen Young 1964; Gall 1990; Facella 1999.

104 Oppenheim 1955, 37, Nr. A 3, 1, Taf. 10 a. Zu vegetabilen Insignien des Wettergottes vgl. Şahin 1999.

Bei den Reliefs vom Zeytin Tepe (Abb. 5) und aus Khaltan (Abb. 7) sind zudem Hörnerpaare an diese Kappe angesetzt. In diesem Detail manifestiert sich in besonderer Weise die Nähe der römzeitlichen Darstellungen zur eisenzeitlichen Bilderwelt. Hörnerkronen sind in der altorientalischen Ikonographie eine übliche Kopfbedeckung von Göttern. Sie können dabei ganz unterschiedliche Formen annehmen.¹⁰⁵ Generell verschwindet die Hörnerkrone allerdings mit dem Ende der neubabylonischen Epoche. Ihre Spur verliert sich, bis sie auf den hier besprochenen Denkmälern wieder auflebt. Auch die überaus seltenen sonstigen Belege römischer Zeit stammen aus dem nordsyrischen Binnenland. Auf manchen Bronzeprägungen von Hierapolis, die den Hadad der Stadt zeigen, sind winzige Hörnerpaare am Ansatz seines Polos zu erkennen.¹⁰⁶ Daneben ist insbesondere ein enigmatisches Relief aus Myranaz mit hoher Krone mit drei Hörnerpaaren zu erwähnen.¹⁰⁷ Im südlichen Syrien zeigen lediglich Münzen aus Dion den lokalen Zeus mit einem Kalathos, der möglicherweise mit einem Hörnerpaar verbunden ist.¹⁰⁸

Eine weitere Ausprägung der Kopfbedeckung, die sich aber ebenfalls vom Federpolos ableiten lässt und bislang in zwei Fällen, den Reliefs von Hammam (Abb. 13) und Bouzlidje (Abb. 15), eindeutig überliefert ist, stellt der Kalathos dar. Da beide Orte wohl zur Chora von Hierapolis gehörten, kann man hier eine Bezugnahme auf die Darstellungen des Hadad von Hierapolis sehen¹⁰⁹. Der thronend gezeigte Hadad von Hierapolis trägt stets den Polos, was neben Gemmen vor allem Münzen belegen.¹¹⁰ Das Relief von Bouzlidje zeichnet sich dabei noch durch weitere Besonderheiten aus. Hinter dem Kalathos ist ein Adler mit ausgebreiteten Schwingen dargestellt. Dies ist in der Ikonographie der nordsyrischen Wettergötter aus römischer Zeit einzigartig, hat aber gewisse Parallelen in Hatra.¹¹¹ In diesem Zusammenhang ist zu betonen, dass der Adler, der als Begleittier des Zeus in der *interpretatio graeca* höchster Götter im Orient sehr geläufig ist, auf den Stelen ansonsten nicht auftaucht. Er ist zwar auf westlichen Denkmälern des Iupiter Dolichenus häufig präsent, fehlt aber auf den nordsyrischen Wettergötterstelen in Analogie zur altorientalischen Ikonographie, die den Adler nicht als Begleiter des Wettergottes kennt.¹¹²

105 Zu Hörnerkronen Böhmer, Rainer M., Hörnerkrone, RLA IV (1972/1975), 431–434.

106 Zu dieser Emission Seyrig 1972. Zu betonen ist, dass der Hadad von Hierapolis darüber hinaus weder in der sonstigen Münzprägung noch auf plastischen Darstellungen mit Hörnerkrone dargestellt wird. Unsicher ist allerdings die Deutung des Kopfschmucks bei einer Serie sehr seltener Münzen aus dem 4. Jh. v. Chr., die Hadad in Vorderansicht zeigen, vgl. Seyrig 1971b, Taf. 1, 1. Greenfield 2001, 299 sieht hier Hörner.

107 Publiziert bei Seyrig 1971c.

108 Fleischer 1973, 381; Lichtenberger 2003, 53.

109 Einen guten Überblick zu Hierapolis und seinem Kult gibt Lightfoot 2003 mit der älteren Literatur. Zu den Darstellungen des Götterpaares ansonsten vor allem Seyrig 1949; Seyrig 1960; Seyrig 1972.

110 Seyrig 1949; Seyrig 1960.

111 Turcan 1978, 1281–1292, Taf. 253–258.

112 Eine Ausnahme stellt hier wiederum das westlich beeinflusste Relief aus Perrhe dar, vgl. Facella/Blömer 2008.

Hinsichtlich des Reliefs aus Bouzlidje sei noch bemerkt, dass die Wiedergabe des Bartes und Haares unmittelbar an neuassyrische Frisuren angelehnt ist.¹¹³ Es ist eindeutig, dass dem Bildhauer entsprechende Vorlagen zur Verfügung standen. In die gleiche Richtung weist ein eigentümliches Merkmal der Darstellung des Wettergottes auf einer Reihe von Stelen. Das Haupthaar ist zu einem langen, am Ende eingerollten Zopf zusammengebunden.¹¹⁴ Hier ist ein typisches Element der bronze- und eisenzeitlichen Götterdarstellungen sichtbar.¹¹⁵ Auch in diesem Detail, das in der Ikonographie anderer syrischer Kulte der römischen Zeit nicht verankert ist, zeigt sich, dass die altorientalischen Traditionen bei den nordsyrischen Wettergottgestalten besonders langlebig sind. Wie im Falle der Hörnerkrone gilt, dass dieses Motiv ohne eine Vertrautheit mit eisenzeitlichen Bildnissen nicht zu erklären ist.

Neben den Divergenzen bei den Trachtelementen ist auch das Motiv des Stehens auf dem Stier nicht einheitlich wiedergegeben. Meist steht der Gott auf einem einzelnen Stier nach rechts. Doch zeigt die Stele vom Zeytin Tepe (Abb. 5) den Gott auf zwei Stieren stehend. Dagegen fehlt der Stier auf der Stele von Khaltan (Abb. 7) völlig. Eine Variante zeigt zudem die Stele von Zafer, bei der die Beine des Stiers eingeknickt sind und er zusammengesunken zu sein scheint (Abb. 10). Einzigartig ist eine Schlange, die sich zwischen den Beinen des Stieres auf der Stele aus Maštala windet (Abb. 9).

LOKALE WETTERGOTTHEITEN

Der kursorische Überblick hat gezeigt, dass die Stelen in wichtigen Details Abweichungen aufweisen. Gemeinsam ist ihnen das Motiv des *smiting god*. Zudem ist der Gott stets bekleidet, bärtig, trägt eine Kopfbedeckung und ist bewaffnet. Darüber hinaus und in den Details aber ist das Repertoire der Darstellungsmöglichkeiten breit gefächert. Diese Vielfalt untermauert die Feststellung, dass die Stelen mit Wettergottgestalten nicht *a priori* mit dem Gott von Doliche in Verbindung zu bringen sind. Sie sind vielmehr Monumente lokaler nordsyrischer Kulte, die mit dem Kult von Doliche eine gemeinsame Tradition teilen.

Sehr deutlich lassen alle Stelen erkennen, dass die gemeinsamen Wurzeln in der Eisenzeit liegen. In vielen Details offenbart sich eine Nähe zu den Darstellungen von eisenzeitlichen Wettergöttern, die nur auf eine unmittelbare Kenntnis derselben zurückgeführt werden kann. Es sind aber nicht nur ikonographische Parallelen, die auf ein Fortleben der alten Religion hindeuten. Betrachtet man die Verteilung der Fundorte von eisenzeitlichen und römerzeitlichen Zeugnissen für Wettergötter in Nordsyrien, zeigen sich viele Übereinstimmungen. In dieser Landschaft, die spätestens mit dem Ende des neuassyrischen Reiches vorwiegend ländlich geprägt war, konnten die lokalen religiösen Bezugssysteme offenbar weitgehend un-

113 Vgl. z. B. die Darstellung des Wettergottes von Kargamiş bei Orthmann 1971, Taf. 72 d.

114 Vgl. die Stelen Zeytin Tepe (Abb. 5); Khaltan (Abb. 7); Kurcuoğlu (Abb. 6); Kurdini Tepe (Abb. 4); Gaziantep Inv. 671 (Abb. 17).

115 Akurgal 1949, 17–19; Bunnens 2006, 42.