

Tradition und Rezeption, Eigenart und Teilhabe: Gottheiten und ihre Bilder im griechisch-römischen Kleinasien

MARION MEYER

Einer der wichtigsten Beiträge Kleinasiens zur Kultur- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Antike bestand m. E. in der Jahrhunderte langen Teilhabe an der griechisch-römischen Kultur. Diese Teilhabe war im frühen und mittleren 1. Jahrtausend v. Chr. im Wesentlichen auf Kontaktzonen von Griechen und Kleinasiaten beschränkt. Im Hellenismus und in der Kaiserzeit beruhte sie auf der politischen Integration des größten Teils von Kleinasien in griechisch-makedonische Staaten bzw. in das *Imperium Romanum*. Eben diese Teilhabe ermöglichte die nachhaltige Einspeisung regionaler Traditionen in die griechisch-römische Kultur – wobei nicht nur an Export materieller und immaterieller Kulturgüter aus Kleinasien bzw. ihre Rezeption in anderen Bereichen der antiken Welt zu denken ist, sondern auch an den Fortbestand bzw. die Transformation althergebrachter materieller und immaterieller Kulturgüter in Kleinasien selbst. Zu diesen gehören Gottheiten und ihre bildlichen Darstellungen.

Die unbestrittene Teilhabe Kleinasiens an der griechisch-römischen Kultur in Hellenismus und Kaiserzeit manifestiert sich u. a. im generellen Gebrauch des Griechischen als Schriftsprache und im Gebrauch von Bildern und ihren in den Kerngebieten der griechischen und römischen Welt entwickelten Darstellungskonventionen. Die meisten Namen, die uns für Gottheiten in Kleinasien in hellenistischen und kaiserzeitlichen Quellen überliefert sind, sind griechisch, die meisten Bilder, die wir von ihnen haben, stehen in griechischer Tradition. Zur spezifisch kleinasiatischen Kultur in Hellenismus und Kaiserzeit gehören auch die eigenen Traditionen, die im Bereich des Kultes und der Götterwelt länger beibehalten wurden als in anderen Bereichen des Lebens. Kleinasiatische Namen von Gottheiten und bildliche Darstellungen in anatolischer Tradition sind von der Forschung intensiv untersucht worden.¹ Ich möchte mich im Folgenden auf Bezeichnungen und Bilder konzentrieren, die Elemente beider Traditionen, der anatolischen und der griechischen aufweisen, und nach dem jeweiligen Verhältnis beider Traditionen fragen.

1. VORBEMERKUNGEN

Aufgrund der Diskussion während der Tagung möchte ich einige Bemerkungen vorausschicken, um Missverständnisse zu vermeiden. Es geht mir im Folgenden nicht um das sehr komplexe Phänomen der griechischen oder römischen „Religion“,² sondern um den Gebrauch von Namen und um Darstellungskonventionen, mithin um die mit den Quellen (Bezeichnungen und Bildern) fassbaren Traditionen. Es ist meine Absicht, Bezeichnungen und Bilder als Spuren für lokal- oder regionalspezifische Phänomene zu präsentieren und damit im Sinne des Themas der Tagung den Beitrag Kleinasiens zur hellenistisch-römischen Kultur herauszuarbeiten. Das Phänomen des Fortbestandes bzw. der Transformation lokaler oder regionaler Traditionen ist als solches freilich nicht kleinasiatisch; hier geht es um die in Kleinasien festzustellenden Ausprägungen dieses Phänomens. Ich möchte auch keine Aussagen für ganz Kleinasien treffen, sondern konzentriere mich auf den kilikisch-kommagenischen Raum.³

¹ Namen: s. u. Anm. 10. Bilder: FLEISCHER 1973; MORRIS 2001, 135–151; FLEISCHER 2008, 25–41.

² Zu „Religion“ s. RÜPKE 2009a, 14–16; RÜPKE 2009b. Ich möchte mich bei den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Tagung für die kritischen Bemerkungen zu meinem Vortrag sehr bedanken. Ich habe meine Ausführungen daraufhin so überarbeitet, dass die Diskussion nach Möglichkeit ohne Missverständnisse weitergehen kann.

³ Dabei greife ich auf die einschlägigen Arbeiten insbesondere von Serra DURUGÖNÜL (DURUGÖNÜL 1987; DURUGÖNÜL 1989; DURUGÖNÜL 1999), Mustafa SAYAR (SAYAR 2000; SAYAR 2004a; SAYAR 2004b) und Daniela POHL (POHL 2004) zurück.

Als „lokal“ (auf einen Ort bezogen) bzw. „regional“ (auf eine über einen Ort hinausgehende geographische Einheit bezogen) klassifiziere ich die für Gottheiten verwendeten Bezeichnungen und Bilder, die in Hellenismus und Kaiserzeit nur in einem bestimmten Ort bzw. in einer bestimmten Region belegt sind oder für diesen Ort bzw. diese Region charakteristisch sind. In diesen Fällen gehe ich davon aus, dass die betreffende Gottheit an dem entsprechenden Ort bzw. in der entsprechenden Region schon vor der Zeit verehrt wurde, aus der die Belege stammen, und nicht erst in Hellenismus oder Kaiserzeit eingeführt wurde (s. u.). Ob der Kult der betreffenden Gottheit lokal oder regional entstanden oder das Ergebnis eines Rezeptionsprozesses in vorhellenistischer Zeit ist, kann hier nicht verfolgt werden. Es geht mir lediglich um das relative chronologische Verhältnis der Zeugnisse zum Bezeugten. Für den kilikisch-kommagenischen Raum erscheint es mir legitim, die Termini „lokal“ und „regional“ auch für Bezeichnungen und Bilder zu verwenden, die nicht in Kilikien oder Kommagene, sondern im syrisch-mesopotamischen Raum ihren Ursprung hatten und die in vorhellenistischer Zeit in Kleinasien rezipiert wurden. Aus der Perspektive der zeitlich folgenden Perioden können sie als „lokal“ bzw. „regional“ gelten, in Abgrenzung zu Bezeichnungen und Bildern, die in Hellenismus und Kaiserzeit überregional Verwendung fanden. Die Termini zielen auf den Gebrauch der Bezeichnungen und Bilder ab, nicht auf ihre Genese.

Grundsätzlich kann man kulturelle Äußerungen (wie z. B. Bezeichnungen und Bilder, aber auch andere Quellen) in Kleinasien (oder anderswo) aus zwei Perspektiven betrachten: was sie mit entsprechenden Äußerungen in anderen Teilen der griechischen Welt bzw. des *Imperium Romanum* gemeinsam haben oder was sie von ihnen unterscheidet. Für beobachtete Unterschiede können wiederum unterschiedliche Erklärungsmuster angeboten werden, darunter das der jeweiligen lokalen oder regionalen Tradition. Historische Untersuchungen erfordern beide Perspektiven; die synchrone und die diachrone ergänzen sich. Es ist mir bewusst, dass ich bei der im Folgenden vorgenommenen Konzentration auf die diachrone Perspektive einen einseitigen Blick verfolge. Für die Personen, die die Gottheiten anriefen, sie bildlich darstellten oder diese Bilder betrachteten, war die Tradition, in der sie bzw. die Gottheiten und Bilder standen, nicht das Primäre (wenn sie überhaupt von Interesse war). Für sie kam es auf die aktuelle Wirksamkeit der Anrufung oder des Bildes an.

Gottheiten, die an einem Ort oder in einer Region Kleasiens in vorhellenistischer Zeit verehrt worden waren, hatten im Hellenismus und in Kaiserzeit gerade deshalb eine vergleichsweise hohe Chance, im Quellenmaterial aufzuscheinen, weil die griechische Sprache und Schrift und die griechische Bilderwelt so flächendeckend verbreitet waren und damit ein „Angebot“ für sprachliche und bildliche Äußerungen machten.⁴ Viele nichtgriechische Götternamen sind überhaupt erst in Hellenismus und Kaiserzeit epigraphisch oder literarisch belegt, viele Gottheiten überhaupt erst in diesen Zeiten bildlich dargestellt worden. Die im Vergleich zu anderen Teilen der griechisch- oder lateinischsprachigen Welt in Kleinasien besonders zahlreichen epigraphischen und bildlichen Zeugnisse eröffnen die Möglichkeit, eine gewisse Vorstellung von der Vielzahl und Diversität lokaler bzw. regionaler Gottheiten zu gewinnen, deren Verehrung in vorhellenistische Zeit, in manchen Fällen vielleicht bis in die Bronzezeit zurückreicht. Die Art der Zeugnisse (Anrufungen, Weihungen, selten Angaben zu Ritualen) erlauben es allerdings nur selten, die Transformationen der Kulte zu verfolgen, mit denen zwangsläufig zu rechnen ist.⁵

In anderen Teilen der antiken Welt sind hellenistische und kaiserzeitliche Zeugnisse für Akkulturationsprozesse, bei denen (u. a.) Namen und Darstellungskonventionen lokaler oder regionaler Gottheiten in unterschiedlichen Facetten der Adaption und Transformation aufscheinen, entweder nicht in vergleichbarer Quantität und Dichte greifbar⁶ oder sie sind nicht so repräsentativ. Letzteres ist der Fall in Ägypten, wo keine Rede davon sein kann, dass die Masse der Zeugnisse für Götternamen und Götterbilder erst aus Hellenismus und Kaiserzeit stammen. Hier konnten altägyptische Traditionen neben griechisch-römischen weiter bestehen und auch in den wenigen überwiegend griechischsprachigen Poleis und in gemischt griechisch-ägyptischem Am-

⁴ Zur Verbreitung von griechischer Sprache und Bilderwelt zuletzt MAREK 2010, 627 f. 631. 637 f.

⁵ Wie es für außerhalb Kleasiens beheimatete Kulte im Idealfall möglich ist, z. B. für die Transformation des Isis-Kultes, s. VERNEL 1990, 39–52; BOMMAS 2005b; BOMMAS 2005a, bes. 5–31; BOMMAS 2006, bes. 230–239; KLEIBL 2009.

⁶ Das ist der Fall im Vorderen Orient, wo die Forschung in den letzten zwanzig Jahren große Fortschritte zu verzeichnen hat. Zur Quellenlage s. MILLAR 1987, 110–133; SARTRE 2003, 5–8; KAIZER 2008, 15–17. 25–29 (Hellenismus); MILLAR 1993, 225–235; KENNEDY 1999, 78 f. 85–104 (Kaiserzeit); zu Kultzeugnissen: TEIXIDOR 1977; SARTRE 1991, 490–497; MILLAR 1993, 236–532; KAIZER 2008, 2–11. Zu Akkulturationsphänomenen nicht nur in Bezug auf Gottheiten: BUTCHER 2003, 270–398.

biente kreativ rezipiert werden.⁷ Manche der altägyptischen Gottheiten, die im Hellenismus und in der Kaiserzeit dargestellt wurden, erscheinen nie in griechisch-römischer Ikonographie.⁸ Die im Westen des Imperium Romanum nach der Integration von Spanien, Nordafrika und den keltischen bzw. germanischen Gebieten in den schriftlichen und bildlichen Quellen greifbaren einheimischen Gottheiten lassen sich zeitlich in der Regel nicht so weit zurückverfolgen wie dies für die Gottheiten des Ostens möglich ist, und mit dem Ende lokaler Münzprägung in der frühen Kaiserzeit fehlt – im Vergleich zum Osten des Reiches – ein für die bildliche Darstellung von Gottheiten wesentliches Medium.⁹

2. BEZEICHNUNGEN: GRIECHISCHER RUFNAME MIT LOKALEM ODER REGIONALEM TOPONYM

Einheimische Götternamen sind in Kleinasien bis in die Kaiserzeit belegt, aber relativ selten.¹⁰ Geläufig ist hingegen die Kombination von griechischem Rufnamen und ortsspezifischem Beinamen oder Toponym, wodurch die Gottheit als die eines bestimmten Ortes ausgewiesen ist.¹¹ Dass es sich in diesen Fällen um in vorhellenistische Zeit zurückreichende Kulte handelt, erscheint plausibler als die Annahme, es lägen Kultneugründungen vor und neu eingeführte Gottheiten seien durch Toponyme gleichsam an den neuen Kultstätten verortet worden.

Den Terminus *interpretatio Graeca* möchte ich in diesem Zusammenhang vermeiden, denn er wird für ein breites Spektrum von möglichen inhaltlichen Übereinstimmungen oder Ähnlichkeiten verwendet¹² und verliert damit seinen kommunikativen Wert. Mir erscheint der Begriff nur angemessen, wenn so wesentliche Übereinstimmungen von Gottheiten bestehen, dass der eine Name als Übersetzung des anderen dienen kann. Das ist z. B. der Fall bei der Verwendung der Bezeichnung Zeus für Sturmgottheiten, die ihre Kultstätten auf Bergen haben¹³. Verwendet der antike Autor bzw. Betrachter hingegen mehrere griechische Namen für einen einzigen Kultempfänger, so dass offensichtlich ist, dass ein Name allein nicht ausreicht, um die betreffende Gottheit zu erfassen (z. B. unten mit Anm. 39), erscheint es nicht sinnvoll, von einer *interpretatio Graeca* zu sprechen.

Wenn man voraussetzt, dass es für die Wahl eines griechischen Namens für eine lokale Gottheit konkrete Gründe oder Anknüpfungspunkte gab (nämlich zumindest punktuelle Übereinstimmungen oder Ähnlichkeiten), so können diese Übereinstimmungen in den Zuständigkeiten der jeweiligen Gottheiten oder in den Kultpraktiken oder auch in Ähnlichkeiten der bildlichen Darstellungen gegeben sein.

Die Kombination eines griechischen Rufnamens und eines ortsspezifischen Beinamens oder Toponyms kann eine konstante Verbindung sein wie im Falle der *Athena Magarsia*. Diese an der Südspitze des Ebenen Kilikiens verehrte Göttin wird in zwei Inschriften genannt. Die eine wurde im mittleren 2. Jh. v. Chr. vom Rat und Volk der für das Heiligtum zuständigen Polis Mallos aufgestellt,¹⁴ die zweite ist eine mindestens 200 Jahre später von den Priestern der *Athena Magarsia* verfasste Ehreninschrift.¹⁵ Der Name der Göttin kann in noch frühere Zeit zurückverfolgt werden. Arrian berichtet, Alexander der Große sei nach Magarsos gekommen und habe der *Athena Magarsis* geopfert.¹⁶ Dieses Zeugnis stammt zwar aus der Kaiserzeit, die Überlieferung ist aber im Kontext der für den Kilikienaufenthalt Alexanders geschilderten Ereignisse konsistent und überzeugend. In Mallos brachte Alexander ein Heroenopfer für Amphilochos dar und befreite die Mallioten von Ab-

⁷ RÜBSAM 1974; LEMBKE 2004, 37–50; PFEIFFER 2005, 285–290; SCHMIDT 2005, 291–304.

⁸ s. LIMC III (1986) s. v. Bastet, Bes, Boubastis; ferner: Sobek bzw. Souchos (und andere Krokodilgötter), s. LIMC VII (1994) s. v. Souchos; ferner: Thokeris, Thot.

⁹ Zu Akkulturationsphänomen im Westen des Imperiums s. HAEUSSLER – KING 2007.

¹⁰ Beispiele aus dem östlichen Kleinasien: Sandan in Tarsos, s. POHL 2004, 73–93; EHLING 2004b, 140–145; HAIDER 2006, 42–49; *Ma* in Kappadokien: PROEVA 1992, 330 f.; ferner: BERNDT-ERSÖZ 2004, 49–56. Götternamen als Bestandteil von Personennamen: HOUWINK TEN CATE 1965, 113–139.

¹¹ Dazu zuletzt: MAREK 2010, 628 f.

¹² Zum Begriff: GRAF 1998, 1041–1043. In der Diskussion wurde darauf hingewiesen, dass der Terminus gängig verwendet wird, auch wenn lediglich punktuelle Berührungspunkte bestehen. s. dagegen die Definition von GRAF 1998, 1041: „Identifikation einer fremden Gottheit mit einem Mitglied des eigenen Pantheon“.

¹³ SAYAR 2004a, 174–176 (*Zeus Kasios*); BLÖMER 2009, 13–47, bes. 16–18.

¹⁴ SAYAR 2004a, 93–97. 221–223 Nr. 1; SAVALLI-LESTRADE 2006, 119–247.

¹⁵ SAYAR 2004a, 96. 223 Nr. 2.

¹⁶ Arrian an. 2, 5, 9.

gaben mit der Begründung, dass sie – wie er selbst – Argiver seien.¹⁷ Die Mallioten profitierten also handfest von der Bereitschaft des Makedonenkönigs, Griechen bzw. Argiver dort zu sehen, wo es opportun war, und in lokalen Kultinhabern ihm vertraute wieder zu erkennen.

Athena ist mindestens 400 Jahre lang ein konstanter Namensbestandteil der Göttin. Da Mallos keine griechische Kolonie war,¹⁸ muss es sich bei dem Namen *Athena* um eine Zuschreibung der Alexanderzeit handeln, einen Parallellfall zu dem des *Amphilochos*.¹⁹ Warum die Göttin gerade diesen Namen bekam, ist eine offene Frage. Wir kennen weder die Kultpraktiken in Magarsos noch den einheimischen Rufnamen der *Magarsia* oder das Aussehen ihres Kultbildes in vorhellenistischer Zeit (falls es überhaupt einen Namen und ein Kultbild gegeben hat).

Die Kombination eines griechischen Rufnamens und eines ortsspezifischen Beinamens oder Toponyms braucht allerdings keine feste Verbindung zu sein. Interessanterweise ist es oftmals der Rufname, auf den verzichtet wird.

So wird eine in Anazarbos verehrte Göttin in elf Inschriften erwähnt; in allen wird sie als *epekoos* (erhörend) angerufen. Fünfmal wird sie *Thea epekoos* genannt, zweimal *Kassalitis* bzw. *Thea Kassalitis*, zweimal *Aphrodite* bzw. *Thea Aphrodite* und zweimal *Aphrodite Kassalitis (Thea)*.²⁰ Es verwenden also weniger als die Hälfte aller bekannten Inschriften den griechischen Rufnamen. Für eine am gleichen Ort verehrte männliche Gottheit gibt es fünf inschriftliche Belege; drei nennen sie *Zeus Olybris*, zwei nur *Theos Olybris*.²¹ Eine im Rauen und im Ebenen Kilikien verehrte Göttin erscheint als *Athena Krisoa Oreia*, aber auch nur als *Krisoa Oreia*.²² Die Beispiele ließen sich vermehren. Die griechischen Rufnamen wurden offenbar auch in der Kaiserzeit noch als sekundär angesehen. Sie bestimmten nicht die Vorstellung von der Gottheit.

Angesichts einer gewissen Tendenz, auf den griechischen Rufnamen zu verzichten und die Gottheit nur mit dem Toponym oder einem Epitheton anzurufen, das sie charakterisiert (z. B. „Donnernder“, „Fruchtgebender“),²³ beschwört („Erhörender“)²⁴ oder heraushebt („Höchster“),²⁵ fragte ich mich, inwiefern sich hier regionale Traditionen niederschlugen. Zwar hatten die hethitischen Gottheiten durchweg persönliche Namen, im Kilikien benachbarten syrisch-phönikischen Raum hingegen ist seit der Spätbronzezeit zu bemerken, dass unpersönliche Bezeichnungen für die Gottheiten (*Baal* = Herr, *Baalat* = Herrin) vorgezogen wurden²⁶. In der griechischen Kultur ist hingegen der Gebrauch von individuellen Götternamen üblich. Epitheta können hinzugefügt werden, sie ersetzen die Rufnamen aber in der Regel nicht. Gegen die von mir vermuteten regionalen Traditionen spricht allerdings der Befund, dass auch in anderen Regionen die unpersönliche Ansprache von Kultempfängern weit verbreitet ist.²⁷ Gegen den in der Diskussion vorgebrachten Vorschlag, in dem Verzicht auf namentliche Nennung von Gottheiten eventuell henotheistische Tendenzen zu sehen,²⁸ spricht wiederum die

¹⁷ SCHEER 1993, 222–234, bes. 226–229; SAYAR 2004a, 94 f.

¹⁸ Zur Frage der griechischen Präsenz in Kilikien in vorhellenistischer Zeit s. MEYER 2011; zu Mallos und dem angeblichen Stadtgründer Mopsos: SCHEER 1993, 226–253, bes. 230–234; zu Mopsos zuletzt: JASINK – BOMBARDIERI 2008, 27–56.

¹⁹ POHL 2004, 98: Name *Athena* „mindestens“ seit der Alexanderzeit.

²⁰ SAYAR 2004a, 185–189. 239–242 Nr. 35–45.

²¹ SAYAR 2004a, 181 f. 232–234 Nr. 20. 22. 24. 25: „dem Zeus Olybris“; ebenda Nr. 21. 23 „dem Gott Olybris“.

²² S. u. mit Anm. 52.

²³ MAREK 2010, 629.

²⁴ VERSNEL 1981, 26–37, bes. 34–37. Zu diesem und anderen beschwörenden Epitheta s. CHANIOTIS 2009, 210 f. („akklamatorische Epitheta“).

²⁵ Zur Bezeichnung *theos hypsistos*, „Höchster Gott“: MITCHELL 1999, 81–148; MITCHELL 2010, 167–208 (Anrede für einen bestimmten Gott mit anikonischem Kult). Dagegen: BELAYCHE 2010, 142–145. 152. 163 f. Zu diesen und vergleichbaren Epitheta (und einer Interpretation als Ergebnis der Suche nach angemessenen Formulierungen für göttliche Macht in einem polytheistischem System) s. CHANIOTIS 2010, 116–121. 129–140. MITCHELL 2010, 170–174, führt selbst Beispiele dieser Bezeichnung für bekannte Gottheiten an. Zum *hypsistos* s. a. CHIAI 2009, 219–232.

²⁶ GREEN 2003, 173–175; MAREK 2010, 336. Für die Kaiserzeit: TEIXIDOR 1977, 122–130; BUTCHER 2003, 339 f. (mit weiteren Beispielen).

²⁷ S. zuletzt CHANIOTIS 2010, 115–140; MITCHELL 2010, 167–208.

²⁸ Zum Terminus s. CHIAI 2009, 222 (mit Lit.). Früheste Äußerungen „which at least bear some resemblance to monotheism“ (MITCHELL – VAN NUFFELEN 2010b, 6) gibt es im späten Hellenismus, s. MITCHELL 1999, 108–110. 126 (zum *Theos Hypsistos*); MITCHELL – VAN NUFFELEN 2010b, 6–13. (Den Hinweis auf diese beiden Schriften verdanke ich U. Huttner). Die Masse der Zeugnisse stammt aus der Zeit nach ca. 100 n. Chr., s. MITCHELL 1999, 92. 97 f.; MAREK 2010, 648 f. Beispiele: TEIXIDOR 1977, 13–17; MITCHELL 1999, 81–110. Zu den Begriffen Henotheismus und Monotheismus s. VERSNEL 1990, 1. 35–37; VAN NUFFELEN 2010, 16–21; CHANIOTIS 2010, 112 f. Da beim Begriff Monotheismus die Vorstellung von der Verehrung ausschließlich eines Gottes mitschwingt (auch

Beobachtung, dass unpersönliche Anreden bereits in archaischer Zeit vorkommen (*Despoine Ephesia* ist die früheste bezeugte Anrede für die Artemis von Ephesos, im 6. Jh. v. Chr.).²⁹

Die genannten Fälle von fakultativer Verwendung griechischer Namen zeigen, dass es sich dabei nicht um spontane Zuschreibungen handelt. Wenn die *Kassalitis* zwar in weniger als der Hälfte der Zeugnisse, aber doch insgesamt viermal den Namen Aphrodite – und nie den einer anderen griechischen Göttin – trägt, so muss dieser Name für die lokale Göttin allgemein bekannt gewesen und von der lokalen Priesterschaft getragen worden sein.

Wie lokale Gottheiten zu einem Namen kommen können, kann das Beispiel der Göttin von Kastabala demonstrieren. Ein einziges Mal, bei Strabon, ist für sie die Bezeichnung *Artemis Perasia* belegt.³⁰ In einer Weihinschrift des 2. und einer Ehreninschrift des 3. Jhs. n. Chr. wird die Göttin hingegen *Thea Perasia* genannt.³¹ Die letztgenannte Inschrift befindet sich auf der Basis einer von der Boule und dem Demos der Stadt errichteten Ehrenstatue für einen *legatus Augusti*, ist also ein offizielles Dokument und damit ein Zeugnis für den offiziellen Sprachgebrauch. Dieser wird durch die Bezeichnung der in frühseverischer Zeit eingerichteten Agone als *Sevéreia Peráseia* (in einer weiteren Inschrift)³² belegt. Auch eine kaiserzeitliche Grabinschrift aus Mopsos, die sich wegen des in ihr erwähnten Ritus auf das Heiligtum in Kastabala beziehen muss, nennt die Göttin nur *Perasia*.³³ Aus einer Inschrift der Perserzeit wissen wir, dass Perasia von einem aramäischen Toponym abgeleitet ist und die Göttin selbst in vorhellenistischer Zeit *Kubaba* genannt wurde.³⁴ Sie trägt mithin den Namen einer Göttin, deren Verehrung im nordsyrischen Raum bis in die altbabylonische Zeit zu verfolgen ist und deren Kult sich zur Zeit der späthethitischen Reiche nach Anatolien hin ausbreitete.³⁵

Dass Strabon den Namen Artemis nicht eigenmächtig interpretierend hinzugefügt hat, geht aus seiner Mitteilung hervor, man erkläre vor Ort den Namen *Perasia* damit, die Göttin sei *pérathen* („von drüben“) hergebracht worden, und man pflege in diesem Zusammenhang die Geschichte von Orestes und der Tauropolos zu erzählen.³⁶ Diese Geschichte, auf die Strabon nicht weiter eingeht, ist durch Euripides' Tragödie *Iphigenie bei den Tauriern* bekannt. Orestes soll nach der Heimkehr in Halai an der Ostküste Attikas ein Heiligtum gründen, das aus dem Taurerland mitgenommene Bild der Artemis wird *Tauropolos* genannt.³⁷

In Kastabala können wir also verfolgen, wie eine Göttin mit dem lokalen Rufnamen *Kubaba*, die in hellenistischer Zeit mit dem Derivat eines aramäischen Toponyms bezeichnet wurde (*Perasia*), über die volksetymologische Erklärung dieses Namens (*Perasia* als die „von drüben“) und eine assoziative Verbindung mit einer anderen herübergebrachten Göttin (Artemis aus dem Taurerland) zu ihrem griechischen Namen kam. Da man mit einigem guten Willen auch andere Göttinnen ausfindig machen könnte, die von irgendwoher „herüber“ gebracht wurden, nehme ich an, dass bei der Anknüpfung an die *Artemis Tauropolos* der Name *Tauros* und die Assoziation mit dem Taurosgebirge eine Rolle spielten.³⁸ Wenn die *Perasia* „von drüben“ gekommen sein soll, dann doch wohl von jenseits des Tauros.

wenn der Begriff nicht darauf eingeschränkt ist, s. VAN NUFFELEN 2010, 17–21), erscheint der Begriff Henotheismus (oder, wie von A. CHANIOTIS vorgeschlagen, Megatheismus) besser geeignet, um das Phänomen zu beschreiben, dass – in einem polytheistischen System – eine Gottheit über die anderen gestellt, ihr die Rolle von ursprünglich verschiedenen Gottheiten zugeschrieben und sie als eine ursprünglich verschiedene Gottheiten in sich vereinende Gottheit angesehen wird (vgl. die Definition von VAN NUFFELEN 2010, 18–20).

²⁹ FLEISCHER 1973, 131.

³⁰ Strab. 12, 2, 7 p. 537. Zur Göttin s. ROBERT 1964, 47–64. 88 f. 92–96; POHL – SAYAR 2004, 107–119; MAREK 2010, 151. 168. 633.

³¹ Weihinschrift (auf Altar): SAYAR 2004a, 107 f. 224 Nr. 3. Ehreninschrift: SAYAR 2004a, 107 f. 224 Nr. 4 (zw. 230 und 240 n. Chr.).

³² SAYAR 2004a, 108 f. (Inschrift aus Side).

³³ TAEUBER 1992, 20–24 Taf. 4, 2 (2. Hälfte 2. bis Anfang 3. Jh. n. Chr.).

³⁴ DUPONT-SOMMER – ROBERT 1964, 7–15; POHL – SAYAR 2004, 107–113.

³⁵ Zu *Kubaba* als Göttin von Karkemiš s. u. Anm. 67. *Kubaba* im 1. Jt. v. Chr.: HAWKINS 1981, 147–176; NAUMANN 1983, 18–38; ROLLER 1999, 44–53; zur Ausbreitung in Anatolien s. a. Anm. 62.

³⁶ Strab. 12, 2, 7 p. 537.

³⁷ Eur. Taur. 1446–1457 (ca. 414–412 v. Chr.).

³⁸ P. R. Franke machte mich dankenswerterweise auf einen kaiserzeitlichen Münztyp von Amphipolis (Makedonien) mit der Beischrift *Tauropolos* aufmerksam, s. LESCHHORN – FRANKE 2002, 291 mit Anm. 3 (Interpretationsvorschläge: die in Tauris verehrte, die auf dem Stier reitende, die auf einem von Stieren gezogenen Wagen sitzende, die Stier jagende). Zur *Tauropolos* in Makedonien und auf Münzen von Amphipolis: BRULÉ 2005, 152. 156–159. 163 mit Anm. 43.

Auch wenn es – wie im Falle der Kassalitis oder der Perasia – für eine lokale Gottheit einen bestimmten (wenngleich nicht konsequent verwendeten) griechischen Namen gab, so waren spontane Anrufungen mit anderen Namen durchaus möglich. Ein anschauliches Beispiel ist die Versinschrift, die auf einer im Bereich von Kastabala gefundenen Basis einer im Jahre 151 n. Chr. aufgestellten Statue eingetragen ist und die zuletzt von M. SAYAR überzeugend auf Perasia bezogen wurde. Die Bitte um Erhörung richtet sich an eine Göttin, die nicht namentlich genannt wird, von der es aber heißt, dass man sie als Selene oder Artemis oder Hekate oder Kypriis (also Aphrodite) oder als Demeter verehren könne.³⁹ Bezeichnenderweise werden mehrere Namen genannt, woraus die Unzulänglichkeit einer einzigen griechischen Bezeichnung für die lokale Göttin hervorgeht. Deutlicher kann nicht ausgedrückt werden, dass mit einem griechischen Name keine Gleichsetzung intendiert ist, sondern ein punktueller Vergleich, der lediglich einen Aspekt der jeweiligen Gottheit erfasst. Dieses Verfahren erinnert an das Lukians, der die im syrischen Hierapolis verehrte Atargatis durch Vergleiche mit mehreren griechischen Göttinnen erklärt, wobei er sich an den Bildelementen der Kultstatue orientiert.⁴⁰

3. BILDICHE DARSTELLUNGEN

Im Folgenden wird jeweils ein Beispiel für den Umgang mit Bildtraditionen angeführt.

3.1. Hellenistische Kreation in griechischer Bildtradition

Die Göttin von Kastabala bietet auch eines der Beispiele dafür, wie es zu Bildern einer lokalen Gottheit kommen konnte.

Sie erscheint vom mittleren 2. Jh. bis zum späten 1. Jh. v. Chr. auf städtischen Bronzemünzen als thronende Frau in Chiton und Mantel, mit einem Polos auf dem Kopf und einer Phiale in der ausgestreckten Rechten (Abb. 1–2).⁴¹ Der Figurentypus ist ein in der griechischen Bilderwelt geläufiger; die Phiale gehört seit klassischer Zeit zur Götterikonographie.⁴² Dazu sind auch Polos und Thron zu rechnen sowie das Zepter, das sie im linken Arm halten kann. Die Dargestellte wird als göttliche Figur präsentiert; es fehlen aber Bildelemente, die distinktiv für eine bestimmte Gottheit wären. Figurentypus oder Ausstattung geben die Göttin weder als Artemis noch als eine Nachfahrin der *Kubaba* zu erkennen. Das einzige Bildelement, das möglicherweise ein Hinweis auf *Kubaba* sein könnte, ist der große Vogel, der auf einigen Münzen neben dem Thron der Göttin zu sehen ist.⁴³ In hieroglyphen-luwischen Texten wird der Name der *Kubaba* mit der Hieroglyphe für Vogel geschrieben.⁴⁴

Die Proportionierung des Körpers und die hohe Gürtung des Chitons sprechen gegen eine Datierung der Figur vor dem 2. Jh. v. Chr.⁴⁵ Das Bild der Göttin ist anscheinend zu der Zeit, als Hierapolis begann, Münzen zu schlagen, für diese Münzen entworfen worden.⁴⁶ Auf Münzreversen erwartete man eine ganzfigurige Darstellung oder ein Attribut einer Gottheit. Es bestand also ein Bedarf an einem Bild, und es wurde eines geschaffen. Dass für die Münzen ein zeitgemäßes Bild der lokalen Göttin entworfen wurde, sagt nichts über die Existenz oder Nichtexistenz eines älteren Bildes dieser Gottheit aus. Die Darstellung auf den späthellenistischen Münzen ist allerdings die einzige, die von der Göttin der „heiligen Stadt“ bekannt ist.

³⁹ Statue des Cassius Claudius Dexter: SAYAR 2004a, 108. 225 Nr. 5.

⁴⁰ Lukian, *de dea Syria* 31–32 (Hera, Athena, Aphrodite, Selene, Rhea, Artemis, Nemesis, Moiren).

⁴¹ ROBERT 1964, 64–70 Nr. 7–13 Taf. 22–23; POHL – SAYAR 2004, 109–116 Taf. 2, 11–13.

⁴² HIMMELMANN 1959, 16 f. 24–31.

⁴³ ROBERT 1964, 69 f. Nr. 12–13 Taf. 23. 28–40. Der Vogel kommt auch als Bild füllendes Reversmotiv vor, mit zwei verschiedenen Aversen: dem Kopf Antiochos' IV., s. ROBERT 1964, 66 f. Nr. 1–2 Taf. 22, 1–2, und einem Frauenkopf mit Mauerkrone, s. ROBERT 1965, 67 Nr. 3–6 Taf. 22, 3–13. ROBERT 1964, 67 f. 96–99, sah in dem Vogel einen Adler und bezog diesen auf Zeus, den er deshalb als Parhedros der Göttin postulierte. Für die Annahme eines derartigen Parhedros fehlen allerdings Indizien. POHL – SAYAR 2004, 114 f.

⁴⁴ NAUMANN 1983, 22; ROLLER 1999, 43. 46–48; COLLINS 2004, 89. 91.

⁴⁵ Stilistisch gut zu vergleichen ist die Tyche auf dem Revers von Tetradrachmen Demetrios' I. (162–150 v. Chr.), s. HOUGHTON – LORBER – HOOVER 2008, 159–194 Taf. 12–17.

⁴⁶ POHL – SAYAR 2004, 115 f.

3.2. Hellenistische Kreation mit griechischen und regionalen Bildelementen

Münzen sind auch die einzige Bildquelle für die *Athena Magarsia*. F. IMHOOF-BLUMER identifizierte das Bild einer Göttin, das auf den Reversen seleukidischer Silbermünzen seit der Zeit Demetrios' I. erscheint (Abb. 3), überzeugend als Darstellung der *Magarsia*, weil dieses Bild im späten Hellenismus und in der Kaiserzeit auch auf städtischen Bronzemünzen von Mallos zu sehen ist (Abb. 4) und ein anatolisches Figurenschema mit Elementen der Athena-Ikonographie kombiniert.⁴⁷ Dieses Bild setzt aber die Zuschreibung des Namens Athena bereits voraus, denn mindestens zwei Bildelemente sind Bestandteile ihrer Ikonographie und nicht der kleinasiatischen Göttinnen: der übergegürtete Peplos ist ein spezifisch griechisches Gewand, die schlangenbesetzte Ägis das Attribut der Athena, das sie von ihrem Vater Zeus bekommen hat.⁴⁸ Ich nehme an, dass die lokale Priesterschaft dem neuen Namen für die Göttin durch die Kreation eines Kultbildes, das die Assoziation mit Athena visuell beglaubigte, dauerhaften Bestand verleihen wollte. Dass auf den Münzen eine Statue wiedergegeben ist, ist daraus zu schließen, dass das Bild auf königlichen, dann auf städtischen Münzen über einen Zeitraum von ca. 400 Jahren mit übereinstimmenden Bildelementen erscheint. Wann diese Statue entstanden ist, lässt sich nicht sicher entscheiden, da sie einem von der Archaik bis in die Kaiserzeit verwendeten Figurenschema angehört.⁴⁹ Die Zeitspanne, die für die Entstehung der auf den Münzen wiedergegebenen Statue der *Athena Magarsia* in Frage kommt, reicht vom Besuch Alexanders des Großen im Jahre 333 v. Chr. bis zur frühesten Abbildung der Figur auf den Münzen zur Zeit des Demetrios I. (162–150 v. Chr.).⁵⁰

Der Name und das Bild auf den Münzen ist das einzige, was wir von dieser Göttin haben. Die *Athena Magarsia* verbindet mit vielen anderen Gottheiten, die einen griechischen Namen mit einem Toponym oder ortsspezifischen Beinamen haben, dass ihr einheimischer Name nicht bekannt ist und es keine identifizierbaren vorhellenistischen Bilder von ihr gibt.

3.3. Übernahme von griechischen Figurentypen

Athena ist als Beiname für weitere lokale Kulturempfängerinnen in der Region belegt, wenn auch erst in der Kaiserzeit. Nicht weit entfernt von Magarsos und Mallos wurde sie zwei frühkaiserzeitlichen Inschriften zufolge als *Athena Oreia* verehrt und durch diesen Beinamen als Berggöttin charakterisiert.⁵¹ *Athena Oreia* ist auch im Rauen Kilikien im Hinterland von Seleukeia und Elaioussa bezeugt.⁵² In drei Fällen ist ihr Kultplatz eine Höhle.⁵³ Im Rauen Kilikien ist sie auf zwei Felsreliefs dargestellt, von denen eines allerdings sehr schlecht erhalten ist.⁵⁴ Das andere ist in gutem Zustand und präsentiert Athena in einem gängigen Figurentypus: im übergegürteten Peplos, mit der Linken den Schild und mit der erhobenen Rechten die Lanze greifend. S. DURUGÖNÜL konnte vor Ort auch noch den Helm erkennen. Der Oberkörper ist zu stark verwittert um zu entscheiden,

⁴⁷ IMHOOF-BLUMER 1883, 114. 117. 125 f. Taf. 6, 33. 34. 37; FLEISCHER 1973, 260–263 Taf. 100 a. b; HOUGHTON 1984, 91–110 Taf. 12–13; POHL – SAYAR 2004, 97–107 Taf. 2, 8–9; HOUGHTON – LORBER – HOOVER 2008, 162 f. 218. 275 f. 321 f. 362. 417 f. 495. 530 f. Nr. 1618. 1619. 1779. 1896. 1897. 1998. 2059. 2162. 2290. 2357 (Demetrios I. bis Antiochos IX.). Städtische Münzen: POHL 2004, 97 Taf. 2, 10; EHLING 2004a, 126–130 Taf. 3, 1 (bis zur Zeit des Alexander Severus).

⁴⁸ Die Argumentation von MORRIS 2001, 142–150, mit der sie versucht, die Ägis der Athena von einem in hethitischen Texten und Ritualen überliefertem Beutel aus Ziegenleder abzuleiten, hat mich nicht überzeugt. Die Dissertation von VIERCK 2000 ist allerdings zum Ursprung der Ägis auch nicht erhellend.

⁴⁹ S. FLEISCHER 1973, 121–137. 195. 262 f. 387–390.

⁵⁰ D. POHL hält es für möglich, dass die Statue bereits früher entstanden ist, und setzt aus typologischen Gründen die zeitliche Obergrenze um 430 v. Chr. an (nach der Fertigstellung der Athena Parthenos 438 v. Chr.); POHL – SAYAR 2004, 102–107.

⁵¹ Oreia Nr. 1: Weihinschrift für *Athena Oreia* auf Quaderblock, 17 n. Chr.; SAYAR 2004b, 456–465 Abb. 12 Karte II. Oreia Nr. 2: Felsinschrift mit Weihung an *Athena Oreia* vor einer Höhle im Abhang des Dede-Berges bei Mopsos: SAYAR 2004b, 457–465 Abb. 13 Karte II.

⁵² Oreia Nr. 3: Felsrelief für *Oreia Athena Krisoa*; DURUGÖNÜL 1987, 115 f.; DURUGÖNÜL 1989, 50 f. 128–137 Kat. Nr. 42 Abb. 45–46; DURUGÖNÜL 1999, 121–124 Taf. 25, 3–4; SAYAR 2004b, 455 f. Abb. 3. Oreia Nr. 4: Altar für *Athena Oreia* aus Paşabeyliği bei Elaioussa; SAYAR 2004b, 456 Abb. 4. Oreia Nr. 5–6: Altäre für *Athena Or(e)ia* aus Paşabeyliği bei Elaioussa, mit Darstellung eines Schildes; SAYAR 2004b, 456 Abb. 5. Ferner (Oreia Nr. 7): Inschrift für *Krisoua Oreia* in der gegenüber von Seleukeia am Kalykadnos gelegenen Kızılın-Höhle; DURUGÖNÜL 1987, 115; DURUGÖNÜL 1999, 121; SAYAR 2004b, 455 Abb. 1–2 Karte I.

⁵³ Oreia Nr. 2 (s. Anm. 51); Oreia Nr. 7 (s. Anm. 52); Oreia Nr. 8: Relief mit stehender Athena in einer Höhle im Landesinnern nördlich von Seleukeia, westlich von Korykos (ohne Inschrift): SAYAR 2004b, 456 Abb. 6–10 Karte I.

⁵⁴ Oreia Nr. 8 (s. Anm. 53).

ob eine Ägis dargestellt war. Neben Athena ist der vordere Teil eines Pferdes zu sehen (Abb. 5).⁵⁵ Zwei Altäre aus Paşabeyliği bei Elaiousa bringen mit einem Schild unter der Weihinschrift eines der für Athena typischen Attribute ins Bild.⁵⁶ Es wurde hier also jeweils die konventionelle Ikonographie der Athena für eine Göttin übernommen, die in den Bergen wohnte und in Höhlen verehrt wurde.

M. SAYAR vermutete, dass die *Athena Oreia* eine Erscheinungsform der *Meter Oreia* sei und wies darauf hin, dass der Kult der unter diesem Namen verehrten Kybele im westlichen und südlichen Kleinasien weit verbreitet war.⁵⁷ Da Kultstätten in Höhlen in Kleinasien (und anderswo) sehr häufig sind, halte ich diese Gemeinsamkeit nicht für ausreichend, um die kilikische *Athena Oreia* mit der in anderen Teilen Kleinasien belegten *Meter Oreia* zu verbinden,⁵⁸ und würde Parallelen für die kilikische Göttin eher im östlichen Kleinasien suchen.⁵⁹ In Kilikien sind Zeugnisse für Kybele auch in der Kaiserzeit selten. Die in vorhellenistischer Zeit in Kilikien belegte Göttin *Kubaba* wurde in der Kaiserzeit mit verschiedenen griechischen Göttinnen verglichen, aber nicht mit Kybele;⁶⁰ die Berggöttin von Anazarbos bekam den griechischen Namen Aphrodite (und nicht Kybele).⁶¹ Diese Beobachtungen stützen die Argumente von C. BRIXHE und F. GRAF, denen zufolge die im nordsyrischen Raum beheimatete Göttin *Kubaba* (deren Kult in archaischer Zeit bis nach Lydien verbreitet war)⁶² von der phrygischen *Matar Kubeleya* / Kybele zu trennen ist.⁶³

Es könnte tatsächlich einen Bezug von Athena zu einer Muttergottheit geben, wenn nämlich die kappadokische Göttin *Ma*, deren Name „Mutter“ bedeutet,⁶⁴ in der Kaiserzeit in Kappadokien und Pontus deshalb in der Ikonographie der Athena dargestellt wurde,⁶⁵ um damit einen kriegerischen Aspekt dieser Göttin zu visualisieren. Die Rüstung der Athena muss aber nicht auf Krieg verweisen; in der griechischen Welt veranschaulicht sie Athenas Schutzfunktion für Städte und Personen. Gerade dieser Aspekt könnte den Ausschlag dafür gegeben haben, einer örtlichen Göttin den Namen und die Gestalt der Athena zu geben. Ein Beispiel für eine anatolische Göttin mit dezidiert Schutzfunktion für Staat und Machthaber ist die hethitische Sonnengöttin von Arinna, die schon im 13. Jh. v. Chr. mit verschiedenen Namen angerufen wurde und in der manche eine Vorläuferin der *Ma* sehen.⁶⁶ Im Falle der auf dem Kap von Magarsos beheimateten Göttin könnte auch das Wissen, dass Athena auf den Burgfelsen der Städte verehrt wurde, zur Anknüpfung an diese Göttin motiviert haben.⁶⁷

⁵⁵ Oreia Nr. 3 (s. Anm. 52).

⁵⁶ Oreia Nr. 5–6 (s. Anm. 52).

⁵⁷ SAYAR 2004b, 457 f. (mit hellenistischen Zeugnissen in Anm. 20); TALLOEN U. A. 2006, 177–190. Zu *Meter Oreia*: ROLLER 1999, 124 f. 198–200; MITCHELL 2010, 181–183. Zu Kybele: ROLLER 1999; MUNN 2006, 73–130; MAREK 2010, 150 f. 157. 168; s. a. Anm. 63. Zu Kulturen weiblicher Gottheiten an Bergen und in Höhlen: MUNN 2006, 75–79; zuletzt MAREK 2010, 630 f.

⁵⁸ Die unter verschiedenen Namen verehrte „Mutter“ gilt als die „kleinasiatische Gottheit *par excellence*“ (MAREK 2010, 629). Es handelt sich dabei jedoch nicht um eine einzige Gottheit; s. z. B. ROLLER 1999, 104 f. 114 f. und Anm. 63 zur phrygischen *Matar*.

⁵⁹ Athena (ohne Beinamen) ist ferner in einer Felsinschrift am Westufer des Kalykadnos bei Seleukeia erwähnt, s. SAYAR 2004b, 456 Abb. 11 („der Athena das Heilige“). Das erinnert an Kultstätten, die für hethitische Gottheiten in der Nähe von Wasser eingerichtet wurden, s. ROLLER 1999, 43 f.

⁶⁰ s. die Versinschrift Anm. 39.

⁶¹ s. o. mit Anm. 20.

⁶² Zur Heimat der *Kubaba* s. Anm. 67. Ihr Name ist im archaischen Lydien zweimal inschriftlich belegt, in der Form *Kuvav*[...] (s. MUNN 2006, 123–126; MUNN 2008, 160). Eines dieser Zeugnisse ist ein Keramikfragment, das in einem *extra muros* gelegenen Heiligtum in Sardes gefunden wurde, zusammen mit einem Altar, für den Löwenstatuetten (ca. 570–560 v. Chr.) als Altaraufsätze dienten; zuletzt: GREENEWALT 2010, 233–237 Abb. 7–10; CAHILL 2010, 413 Nr. 13–14 mit Abb. (Diesen Hinweis verdanke ich M. RICL). Hdt. 5, 102, 1 nennt für Sardes eine Kultempfängerin namens Kybebe; ROLLER 1999, 44–46. 122–129; COLLINS 2004, 92 f.; HUTTER 2006, 83; MUNN 2008, 159.

⁶³ LAROCHE 1960, 113–128 hielt Kybele und Kybebe (s. Anm. 62) für unterschiedliche Namensformen einer Gottheit und *Kubaba* für ihre „Vorfahrin“; s. a. MUNN 2008, 160 f. Kybele ist jedoch von einem Beinamen der *Matar* (Mutter) genannten phrygischen Göttin abgeleitet (*Matar Kubeleya* oder *Kubileya*); dieser Beiname kann mit dem phrygischen Wort für Berg zusammenhängen und eventuell einen bestimmten Berg bezeichnen; BRIXHE 1979, 40–45; GRAF 1984, 117–120; ROLLER 1999, 41–53. 66–69. 121–125; BERNDT-ERSÖZ 2003, 105; COLLINS 2004, 88–93; BERNDT-ERSÖZ 2006, 83 f.; HUTTER 2006, 81–87. Zur Diskussion s. MUNN 2006, 114. 120–125; MUNN 2008, 159–164. Ikonographische Gemeinsamkeiten belegen nicht die Identität der Gottheiten, s. ROLLER 1999, 47–53. 85 f. 104. 108–110. 129; COLLINS 2004, 83–115, bes. 94.

⁶⁴ REHRENBÖCK 2004, 443; MAREK 2010, 630.

⁶⁵ ROBERT 1964, 95 f.; PROEVA 1992, 330 f. Nr. 1–10 mit Abb.; MAREK 2010, 336. 629 f.; s. a. BERGES – NOLLÉ 2000, 372.

⁶⁶ ROLLER 1999, 42; TEFFETELLER 2001, 349–365, bes. 353.

⁶⁷ Zu *Kubaba* als Schützerin von Städten (Stadtgöttin von Karkemiş seit mindestens altbabylonischer Zeit) s. HAWKINS 1981, 147–176; ROLLER 1999, 49. 52; COLLINS 2004, 88–91; MUNN 2006, 114–117.

Welche Gemeinsamkeiten die kilikische Berggöttin und die Göttin von Magarsos mit Athena auch gehabt haben mögen, sie können nur einen kleinen Teil der Aspekte Athenas erfasst haben. Daher möchte ich den Terminus *interpretatio Graeca* in diesen Fällen nicht verwenden.

3.4. Verzicht auf bildliche Darstellung

Für die Göttin *Kassalitis* gibt es in Anazarbos zwar elf Inschriften, von denen sich drei an der fast 350 m langen Treppenanlage zur Akropolis (und mithin an zentraler Stelle) befinden (Abb. 6–7),⁶⁸ aber keine einzige bildliche Darstellung.⁶⁹ Auch dies entspricht in gewisser Weise lokaler Tradition.

Der mit dem Kult intendierte Kontakt zu göttlichen Mächten wird im Gebet und in Weihungen durch die Anrufung der Gottheit hergestellt. Eine Anrede, ob mit Rufnamen oder ohne, ist unerlässlich. Bildliche Darstellungen der Verehrten sind jedoch nicht unabdingbar. Im griechischen Kulturkreis sind Bilder von Gottheiten mindestens seit dem 7. Jh. v. Chr. geläufig, als Einzelbild in der Funktion des Kultbildes und des Weihgeschenks und in narrativen Zusammenhängen auf Bildträgern nicht nur des rituellen, sondern auch des täglichen Gebrauchs. Seit dem 2. Jh. v. Chr. kommt die Funktion als Ausstattungsstücke im öffentlichen und privaten Raum hinzu.⁷⁰ In Analogie zum *epigraphic habit* sollte man in Bezug auf den Umgang mit Kultempfängern von einem *iconic habit* sprechen. Eben dieser *iconic habit* ist für die vorhellenistische Zeit in Kleinasien nicht vorauszusetzen. Es gab in der hethitischen und späthethitischen, der phrygischen und lydischen Bilderwelt Kultbilder und Darstellungen von Gottheiten,⁷¹ aber Götterbilder waren nicht in dem Maße Gegenstand des täglichen Umgangs wie sie dies in Griechenland waren.⁷²

Dass es dann in Hellenismus und Kaiserzeit massenhaft Darstellungen von Gottheiten in verschiedenen Medien gab, kann als eine charakteristische Manifestation von Teilhabe an griechisch-römischer Kultur gelten. Man sollte aber nicht vergessen, dass lokale Tradition auch dadurch fortgesetzt werden konnte und wurde, dass Bilder von Kultempfängern als verzichtbar angesehen wurden. Es wäre verfehlt, daraus auf die Bedeutung bzw. den Mangel an Bedeutung der betreffenden Gottheit zu schließen, wie der Fall der *Kassalitis* zeigt.

3.5. Weiterführung regionaler Bildtraditionen

Die oben erwähnte Möglichkeit, dass die Zuschreibung eines Namens auch aufgrund von bildlichen Darstellungen erfolgen könnte, wird durch folgendes Beispiel sozusagen handgreiflich demonstriert.

Eine in Maraş, dem antiken Germanikeia in Kommagene, gefundene Basaltstele zeigt auf der Vorderseite und der linken Nebenseite zwei Relieffiguren, die typologisch in der Tradition neuassyrischer Palastreliefs stehen und aufgrund stilistischer Vergleiche in das frühe 7. Jh. v. Chr. datiert wurden (Abb. 8–9). Ikonographisch ist die Figur auf der Vorderseite durch die Hörnerkrone als Gott und durch die erhobene dreizackigen Wettergabel und die Doppelaxt als Wettergott ausgewiesen.⁷³ Wie die Nebenseite mit dem nur bis in Kniehöhe erhaltenen Mann zeigt, fehlt ein beträchtlicher Teil der Stele. Da vom Wettergott nur die Füße fehlen und er auch etwas kleiner als die Figur auf der Nebenseite dargestellt ist,⁷⁴ ist zu erwägen, ob er auf dem Rücken eines Stieres gestanden hat. Der Bildtypus „Gott auf Stier“ wurde in Anatolien im frühen 2. Jt. v. Chr. als Adaption mesopotamischer Götterikonographie für den Sturmgott geschaffen.⁷⁵

Auf der Rückseite befindet sich eine griechische Inschrift, die den *Theos Epekoos*, den erhörenden Gott, als Empfänger der Weihegabe nennt. Der Weihende Zarieris trägt einen iranischen Namen. Er sagt, dass er die Stele fand und aufstellte, wegen seiner Rettung und der eines weiteren Mannes mit einem aramäischen Namen.

⁶⁸ SAYAR 2004a, 185–189. 239–242 Nr. 35–45, davon an der Treppe: Nr. 35–37.

⁶⁹ Auf den Münzen von Anazarbos wurde die Göttin nicht abgebildet, s. ZIEGLER 1993.

⁷⁰ SCHEER 2000; Bilder von Gottheiten im 7. Jh. v. Chr.: SCHEFOLD 1993, 44–75 mit Abb.; Bilder von Gottheiten zur Ausstattung: KREIB 1988.

⁷¹ HETHITER 2002, 102–117. 218–247; späthethitisch: ebenda 274–279; phrygisch (hauptsächlich Kybeledarstellungen): NAUMANN 1983, 39–100 Taf. 4–8; PRAYON 1987, 34–47. 196–204 Taf. 1–5. 9; ROLLER 1999, 71–109, bes. 83; BERNDT-ERSÖZ 2003, 64–76. 109; BERNDT-ERSÖZ 2004, 47–56; BERNDT-ERSÖZ 2006, 49–56 Abb. 116–122; s. a. HUTTER 2006, 85–87; lydisch: GREENWALT 2010, 233–246.

⁷² Für eine differenzierte Darstellung der Situation im Vorderen Orient s. GAIFMAN 2008, 37–72.

⁷³ JACOBS – MESSERSCHMIDT 1992, 105–114 Taf. 21; VOLLKOMMER 1997, 472 f. 478 Nr. 8 mit Abb.

⁷⁴ JACOBS – MESSERSCHMIDT 1992, 108, meinen, es fehlten auch die Unterschenkel; s. jedoch ebenda 106 und Taf. 21.

⁷⁵ GREEN 2003, 103–116; BUNNENS 2004, 57–81; MEYER 2007, 40 f.; BLÖMER 2009, 16 (mit Lit.).

S. ŞAHİN datierte die Inschrift in das 1. Jh. v. Chr. bis 1. Jh. n. Chr.⁷⁶ Es hat demnach ein Mann diese Stele gefunden und in dem assyrisierenden Bild eines Wettergottes einen erhörenden Gott erkannt.

Der Dedikant bedient sich mit dem Griechischen der für diese Zeit und Region angemessenen Schriftsprache. Hinsichtlich der Nomenklatur und des Bildes setzt er lokale Traditionen fort. Er nennt den Gott, von dem er *sotería* (Rettung) erhofft, nicht beim Namen.

Die Wiederbenutzung und Inanspruchnahme eines vorhellenistischen Bildes für eine Weihung in hellenistisch-römischer Zeit ist singulär. Das Bedürfnis, den in dieser Darstellung buchstäblich „gefundenen“ Gott anzurufen und bildlich darzustellen, blieb im westlichen Kommagene und im benachbarten Nordsyrien bekanntlich kein Einzelfall.

Etwa seit der Zeitenwende wurden im nordsyrisch-kommagenischen Raum Götterbilder angefertigt, die diese Bildtradition aufnahmen und lokale Sturmgötter mit Panzer und dem Blitzbündel des griechischen bzw. römischen Wettergottes zeigten⁷⁷. Namentlich bekannt ist lediglich der Gott von Doliche, der als *Jupiter Dolichenus* mit dem römischen Militär im *Imperium Romanum* verbreitet wurde,⁷⁸ auch dies ein Beitrag Kleinasien zur Kulturgeschichte der antiken Welt.

4. ZUSAMMENFASSUNG

Ein griechischer Name für eine kleinasiatische Gottheit ist in erster Linie ein Zeugnis für die Absicht, diese Gottheit zeitgemäß zu benennen – das heißt in griechischer Sprache und, griechischer Sitte folgend, mit einem griechischen Rufnamen. Eine Gottheit im Bild darzustellen entsprach ebenfalls dem allgemeinen Trend in der griechischsprachigen Welt des Hellenismus und der Kaiserzeit.

Für bildliche Darstellungen gab es im Repertoire der griechischen Bilderwelt ein breites Angebot, dessen man sich differenziert bediente: man konnte mit Elementen griechischer Bildkonventionen ein eigenes Bild kreieren, sei es mit ausschließlich griechischen Bildelementen (*Perasia*) oder in Kombination mit eigenen Bildtraditionen (*Magarsia*), man konnte sie aber auch wie ein Fremdwort komplett übernehmen (*Oreia*). Lokale Bildtraditionen wurden verhältnismäßig selten fortgesetzt, neue, zeitgemäße Bilder auch für die alten Gottheiten gerne akzeptiert. Über dem Boom von Bildern, der die Teilhabe Kleinasien an der griechisch-römischen Kultur bezeugt, sollte nicht übersehen werden, dass manche Gottheiten, deren Relevanz für die lokale Bevölkerung epigraphisch belegt ist, nie im Bild dargestellt wurden (*Kassalitis*).

Bei vielen der Gottheiten, die in Kleinasien in Hellenismus und Kaiserzeit in griechischen Bildtypen erscheinen, dürfte es sich um lokale Gottheiten handeln, für die es entweder keine lokale Bildtradition gab oder für die zeitgemäße Bilder in griechischer Tradition den älteren vorgezogen wurden. Dann von griechischen Bildern zu sprechen, ist korrekt, wenn es um die Herkunft der Darstellungskonventionen geht. Der Gebrauch machte sie zu hellenistisch-kleinasiatischen oder kaiserzeitlich-kleinasiatischen Bildern.

BIBLIOGRAPHIE

- BELAYCHE 2010 = N. BELAYCHE, *Deus deum ... summorum maximus*, in: ST. MITCHELL – P. VAN NUFFELEN (Hrsg.), *One God. Pagan monotheism in the Roman Empire* (Cambridge 2010) 141–166
 BERGES – NOLLÉ 2000 = D. BERGES – J. NOLLÉ, *Tyana I–II* (Bonn 2000)
 BERNDT-ERSÖZ 2003 = S. BERNDT-ERSÖZ, *Phrygian rock-cut shrines and other religious monuments* (Stockholm 2003)

⁷⁶ ŞAHİN 1991, 109–111 Taf. 13.

⁷⁷ Die frühesten Darstellungen aus dem Raum Kommagene: HÖRIG – SCHWERTHEIM 1987, 23–28 Nr. 17. 19. 21. 22. 24 Taf. 5–8; VOLLKOMMER 1997, 471 f. Nr. 1. 2. 7. 10. 11 mit Abb.; BLÖMER 2009, 14–21 Abb. 4–18. Zu konkreten Rückgriffen auf Bildelemente des frühen 1. Jts. v. Chr. s. BLÖMER 2009, 28–35.

⁷⁸ VOLLKOMMER 1997, 471–478 mit Abb.; BLÖMER – FACELLA 2008, 189 f. mit Lit.; BLÖMER 2009, 31–35 Abb. 19. BLÖMER 2009, 17–30 wendet sich zurecht gegen eine pauschale Benennung der lokalen Sturmgötter als Jupiter Dolichenus. Nur die Benennung *ho theos* (ohne weitere Zusätze) auf folgenden Werken aus Kommagene: HÖRIG – SCHWERTHEIM 1987, 15 Nr. 9 (ca. 200 n. Chr.); BLÖMER – FACELLA 2008, 189–200 Taf. 28 (sp. 2. Jh. n. Chr.); s. a.: HÖRIG – SCHWERTHEIM 1987, 25 Nr. 20 (*theos hagios*). Auf einer kaiserzeitlichen Stele aus Nordsyrien ist ein in der Inschrift als *megistos theos* bezeichneter Gott in der Ikonographie des Jupiter Dolichenus dargestellt und in der Inschrift möglicherweise zusätzlich als Hadad bezeichnet. HÖRIG – SCHWERTHEIM 1987, 30 f. Nr. 28 Taf. 10; BLÖMER 2009, 23.

- BERNDT-ERSÖZ 2004 = S. BERNDT-ERSÖZ, In search of a Phrygian male superior god, in: M. HUTTER – S. HUTTER-BRAUNSAAR, *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität* (Münster 2004) 47–56
- BERNDT-ERSÖZ 2006 = S. BERNDT-ERSÖZ, *Phrygian rock-cut shrines. Structure, function, and cult practice* (Leiden 2006)
- BLÖMER 2009 = M. BLÖMER, Stelen mit Darstellungen lokaler Wettergottgestalten im römischen Nordsyrien, in: M. BLÖMER – M. FACELLA – E. WINTER (Hrsg.), *Lokale Identität im Römischen Nahen Osten* (Stuttgart 2009) 13–47
- BLÖMER – FACELLA 2008 = M. BLÖMER – M. FACELLA, Ein Weihrelief für Iupiter Dolichenus aus der Nekropole von Perrhe, in: E. WINTER (Hrsg.), *Patris Pantrophos Kommagene. Neue Funde und Forschungen zwischen Taurus und Euphrat*, AMS 60 (Bonn 2008) 189–200
- BOMMAS 2005a = M. BOMMAS, *Heiligtum und Mysterium. Griechenland und seine ägyptischen Gottheiten* (Mainz 2005)
- BOMMAS 2005b = M. BOMMAS, Heiligtümer ägyptischer Gottheiten und ihre Ausstattung in hellenistischer und römischer Zeit, in: H. BECK (Hrsg.), *Ägypten, Griechenland, Rom. Abwehr und Berührung. Ausst. Kat. Frankfurt* (Frankfurt 2005) 315–322. 631–641
- BOMMAS 2006 = M. BOMMAS, Die Genese der Isis-Thermouthis im kaiserzeitlichen Ägypten sowie im Mittelmeerraum zwischen Aufnahme und Abgrenzung, *MedAnt* 9, 2006, 221–239
- BRIXHE 1979 = C. BRIXHE, Le nom de Cybèle, *Die Sprache* 25, 1979, 40–45
- BRULÉ 2005 = P. BRULÉ, Le polythéisme en transformation: Les listes de dieux dans les serments internationaux en Grèce antique (V^e – II^e siècles avant J.C.), in: N. BELAYCHE U. A. (Hrsg.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'antiquité* (Rennes 2005) 143–173
- BUNNENS 2004 = G. BUNNENS, The storm-god in Northern Syria and Southern Anatolia from Hadad of Aleppo to Jupiter Dolichenus, in: M. HUTTER – S. HUTTER-BRAUNSAAR, *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität* (Münster 2004) 57–81
- BURKERT 1999 = W. BURKERT, Die Artemis der Ephesier: Wirkungsmacht und Gestalt einer großen Göttin, in: H. FRIESINGER – F. KRINZINGER (Hrsg.), *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos, DenkschrWien* 260 (Wien 1999) 59–70
- BUTCHER 2003 = K. BUTCHER, *Roman Syria and the Near East* (London 2003)
- CAHILL 2010 = N. D. CAHILL (Hrsg.), *The Lydians and their world* (Istanbul 2010)
- CANCIK – RÜPKE 2009 = H. CANCIK – J. RÜPKE (Hrsg.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen* (Tübingen 2009)
- CHANOTIS 2009 = A. CHANOTIS, Acclamations as a form of religious communication, in: H. CANCIK – J. RÜPKE (Hrsg.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen* (Tübingen 2009) 199–218
- CHANOTIS 2010 = A. CHANOTIS, Megatheism: the search for the almighty god and the competition of cults, in: ST. MITCHELL – P. VAN NUFFELEN (Hrsg.), *One God. Pagan monotheism in the Roman Empire* (Cambridge 2010) 112–140
- CHIAI 2009 = G. F. CHIAI, Königliche Götter und gehorsame Untertanen im Kleinasien der Kaiserzeit: Zur Funktion der Machtepitheta in religiöser Kommunikation, in: H. CANCIK – J. RÜPKE (Hrsg.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen* (Tübingen 2009) 219–247
- COLLINS 2004 = B. J. COLLINS, The politics of Hittite religious iconography, in: M. HUTTER – S. HUTTER-BRAUNSAAR, *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität* (Münster 2004) 83–115
- DUPONT-SOMMER – ROBERT 1964 = A. DUPONT-SOMMER – L. ROBERT, *La déesse de Hiérapolis Castabala (Cilicie)* (Paris 1964)
- DURUGÖNÜL 1987 = S. DURUGÖNÜL, Athena Krisoa Oreia, *EpigrAnat* 10, 1987, 115 f.
- DURUGÖNÜL 1989 = S. DURUGÖNÜL, *Die Felsreliefs im Rauhen Kilikien*, BAR 511 (Oxford 1989)
- DURUGÖNÜL 1999 = S. DURUGÖNÜL, Verwaltung und Glauben der Olbier im Rauhen Kilikien, in: *Studien zum antiken Kleinasien IV*, AMS 34 (Bonn 1999) 111–124
- EHLING 2004a = K. EHLING, Athena Magarsia und Amphilochos auf den kaiserzeitlichen Münzen von Mallos, in: K. EHLING – D. POHL – M. H. SAYAR, *Kulturbegegnung in einem Brückenland. Gottheiten und Kulte als Indikatoren von Akkulturationsprozessen im Ebenen Kilikien*, AMS 53 (Bonn 2004) 126–130
- EHLING 2004b = K. EHLING, Die Götterwelt von Tarsos, in: K. EHLING – D. POHL – M. H. SAYAR, *Kulturbegegnung in einem Brückenland. Gottheiten und Kulte als Indikatoren von Akkulturationsprozessen im Ebenen Kilikien*, AMS 53 (Bonn 2004) 130–153.
- EHLING – SAYAR 2004 = K. EHLING – M. H. SAYAR, Der Isis- und Sarapiskult im Ebenen Kilikien, in: K. EHLING – D. POHL – M. H. SAYAR, *Kulturbegegnung in einem Brückenland. Gottheiten und Kulte als Indikatoren von Akkulturationsprozessen im Ebenen Kilikien*, AMS 53 (Bonn 2004) 161–174
- FLEISCHER 1973 = R. FLEISCHER, Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien, *EPRO* 35 (Leiden 1973)
- FLEISCHER 2008 = R. FLEISCHER, Die Kultstatue der Artemis von Ephesos und verwandte Götterbilder, in: W. SEIPEL (Hrsg.), *Das Artemision von Ephesos. Heiliger Platz einer Göttin* (Wien 2008) 25–41

- GAIFMAN 2008 = M. GAIFMAN, The aniconic image of the Roman Near East, in: T. KAIZER (Hrsg.), *The variety of local religious life in the Near East in the Hellenistic and Roman periods* (Leiden 2008) 37–72
- GRAF 1984 = F. GRAF, The arrival of Cybele in the Greek East, in: J. HARMATTA (Hrsg.), *Proceedings of the VIIth congress of the international federation of the societies of classical studies I* (Budapest 1984) 117–120
- GRAF 1998 = F. GRAF, Interpretatio II. Religion, in: DNP 5 (Stuttgart, Weimar 1998) 1041–1043
- GREEN 2003 = A. R. W. GREEN, The storm-god in the ancient Near East (Winona Lake 2003)
- GREENEWALT 2010 = C. H. GREENEWALT JR., The gods of Lydia, in: N. D. CAHILL (Hrsg.), *The Lydians and their world* (Istanbul 2010) 233–246
- HAEUSSLER – KING 2007 = R. HAEUSSLER – A. C. KING, Continuity and innovation in religion in the Roman West, *JRA Suppl.* 67, 1–2 (Portsmouth 2007)
- HAIDER 2006 = P. W. HAIDER, Der Himmel über Tarsos. Tradition und Metamorphose in der Vorstellung vom Götterhimmel in Tarsos vom Ende der Spätbronzezeit bis ins 4. Jh. v. Chr., in: M. HUTTER – S. HUTTER–BRAUNSAAR, *Pluralismus und Wandel in den Religionen im vorhellenistischen Anatolien* (Münster 2006) 41–54
- HAWKINS 1981 = J. D. HAWKINS, Kubaba at Karkemış and elsewhere, *AnatSt* 31, 1981, 147–176
- HETHITER 2002 = *Die Hethiter und ihr Reich*. Ausst. Kat. Bonn (Bonn 2002)
- HIMMELMANN 1959 = N. HIMMELMANN, *Zur Eigenart des klassischen Götterbildes* (München 1959)
- HÖRIG – SCHWERTHEIM 1987 = M. HÖRIG – E. SCHWERTHEIM, *Corpus Cultus Iovis Dolicheni (CCID)* (Leiden 1987)
- HOUGHTON 1984 = A. HOUGHTON, The Seleucid mint of Mallus and the cult figure of Athena Magarsia, in: A. HOUGHTON U. A. (Hrsg.), *Festschrift für Leo Mildenberg* (Wetteren 1984) 91–110
- HOUGHTON – LORBER – HOOVER 2008 = A. HOUGHTON – C. LORBER – O. HOOVER, Seleucid coins II. Seleucus IV through Antiochus XIII (New York 2008)
- HOUWINK TEN CATE 1965 = P. H. J. HOUWINK TEN CATE, The Luwian population groups of Lycia and Cilicia Aspera during the Hellenistic period (Leiden 1965)
- HUTTER 2006 = M. HUTTER, Die phrygische Religion als Teil der Religionsgeschichte Anatoliens, in: M. HUTTER – S. HUTTER–BRAUNSAAR, *Pluralismus und Wandel in den Religionen im vorhellenistischen Anatolien* (Münster 2006) 79–95
- HUTTER – HUTTER–BRAUNSAAR 2004 = M. HUTTER – S. HUTTER–BRAUNSAAR, *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität* (Münster 2004)
- HUTTER – HUTTER–BRAUNSAAR 2006 = M. HUTTER – S. HUTTER–BRAUNSAAR, *Pluralismus und Wandel in den Religionen im vorhellenistischen Anatolien* (Münster 2006)
- IMHOOF–BLUMER 1883 = F. IMHOOF–BLUMER, Mallos, Mégarsos, Antioche du Pyramos, *Annuaire de Numismatique* 7, 1883, 89–127
- JACOBS – MESSERSCHMIDT 1992 = B. JACOBS – W. MESSERSCHMIDT, Eine provinzialassyrische Stele für Jupiter Dolichenus, *EpigrAnat* 19, 1992, 105–114
- JASINK – BOMBARDIERI 2008 = A. M. JASINK – L. BOMBARDIERI, Assyrians, Phoenicians, Cypriots and Greeks: The co-existence of foreign cultural influence in the Cukurova Plain during the Iron age, *Olba* 16, 2008, 23–56
- KAIZER 2008 = T. KAIZER, Introduction, in: T. KAIZER (Hrsg.), *The variety of local religious life in the Near East in the Hellenistic and Roman periods* (Leiden 2008) 1–36
- KENNEDY 1999 = D. KENNEDY, Greek, Roman and native cultures in the Roman Near East, *JRA Suppl.* 31 (Portsmouth 1999) 77–106
- KLEIBL 2009 = K. KLEIBL, *Iseion* (Worms 2009)
- KREB 1988 = M. KREB, *Untersuchungen zur figürlichen Ausstattung delischer Privathäuser* (Chicago 1988)
- LAROCHE 1960 = E. LAROCHE, Koubaba, déesse anatolienne, et le problème des origines de Cybèle, in: *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne. Colloque de Strasbourg 22–24 mai 1958* (Paris 1960) 113–128
- LEMBKE 2004 = K. LEMBKE, *Ägyptens späte Blüte. Die Römer am Nil* (Mainz 2004)
- LESCHHORN – FRANKE 2002 = W. LESCHHORN – P. R. FRANKE, *Lexikon der Aufschriften auf griechischen Münzen I* (Wien 2002)
- MAREK 2010 = CH. MAREK, *Geschichte Kleinasien in der Antike* (München 2010)
- MEYER 2007 = M. MEYER, A naked “smiting god” standing on a bull – a puzzle of the distant or recent past?, *Berytus* 50, 2007, 37–47
- MEYER 2011 = M. MEYER, Kilikien: örtliche Gegebenheiten und archäologische Evidenzen, in: Ch. ULF – R. ROLLINGER (Hrsg.), *Lag Troia in Kilikien? Der aktuelle Streit um Homers Ilias* (Darmstadt 2011) 81–114
- MILLAR 1987 = F. MILLAR, The problem of Hellenistic Syria, in: A. KUERT – S. SHERWIN-WHITE (Hrsg.), *Hellenism in the East* (London 1987) 110–133
- MILLAR 1993 = F. MILLAR, *The Roman Near East 31 BC–AD 337* (Cambridge, London 1993)
- MITCHELL 1999 = ST. MITCHELL, The cult of Theos Hypsistos between pagans, Jews, and Christians, in: P. ATHANASSIADI – M. FREDE (Hrsg.), *Pagan monotheism in late antiquity* (Oxford 1999) 81–148

- MITCHELL 2010 = ST. MITCHELL, Further thoughts on the cult of Theos Hypsistos, in: ST. MITCHELL – P. VAN NUFFELEN (Hrsg.), *One God. Pagan monotheism in the Roman Empire* (Cambridge 2010) 167–208
- MITCHELL – VAN NUFFELEN 2010a = ST. MITCHELL – P. VAN NUFFELEN (Hrsg.), *One God. Pagan monotheism in the Roman Empire* (Cambridge 2010)
- MITCHELL – VAN NUFFELEN 2010b = ST. MITCHELL – P. VAN NUFFELEN, Introduction: the debate about pagan monotheism, in: ST. MITCHELL – P. VAN NUFFELEN (Hrsg.), *One God. Pagan monotheism in the Roman Empire* (Cambridge 2010) 1–15
- MORRIS 2001 = S. P. MORRIS, The prehistoric background of Artemis Ephesia: A solution to the enigma of her 'breasts'?, in: U. MUSS, *Der Kosmos der Artemis von Ephesos*, *SoSchrÖAI* 37 (Wien 2001) 135–151
- MUNN 2006 = M. MUNN, *The mother of the gods, Athens, and the tyranny of Asia* (Berkeley 2006)
- MUNN 2008 = M. MUNN, Kybele as Kubaba in a Lydo–Phrygian context, in: *Anatolian interfaces. Hittites, Greeks and their neighbours. Proceedings of an International Conference on cross-cultural interaction. September 17–19, 2004*, Emory University Atlanta, G.A. (Oxford 2008) 159–164
- NAUMANN 1983 = F. NAUMANN, *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst*, *IstMitt Beih.* 28 (Tübingen 1983)
- VAN NUFFELEN 2010 = P. VAN NUFFELEN, Pagan monotheism as a religious phenomenon, in: ST. MITCHELL – P. VAN NUFFELEN (Hrsg.), *One God. Pagan monotheism in the Roman Empire* (Cambridge 2010) 16–33
- PFEIFFER 2005 = ST. PFEIFFER, Die Entsprechung ägyptischer Götter im griechischen Pantheon, in: H. BECK (Hrsg.), *Ägypten, Griechenland, Rom. Abwehr und Berührung. Ausst. Kat. Frankfurt* (Frankfurt 2005) 285–290
- POHL 2004 = D. POHL, Gottheiten und Kulte in Stadt und Land, in: K. EHLING – D. POHL – M. H. SAYAR, *Kulturbeggnung in einem Brückenland. Gottheiten und Kulte als Indikatoren von Akkulturationsprozessen im Ebenen Kilikien*, *AMS* 53 (Bonn 2004) 35–125, 205–219
- POHL – SAYAR 2004 = D. POHL – M. H. SAYAR, Athena Magarsia in Mallos, Perasia in Hierapolis-Kastabala, in: K. EHLING – D. POHL – M. H. SAYAR, *Kulturbeggnung in einem Brückenland. Gottheiten und Kulte als Indikatoren von Akkulturationsprozessen im Ebenen Kilikien*, *AMS* 53 (Bonn 2004) 93–119
- PRAYON 1987 = F. PRAYON, *Phrygische Plastik* (Tübingen 1987)
- PROEVA 1992 = N. PROEVA, Ma, in: *LIMC VI* (Zürich 1992) 330 f.
- REHRENBÖCK 2004 = G. REHRENBÖCK, Die Epiklesen der Meter in Lykaonien, in: H. HEFTNER – K. TOMASCHITZ (Hrsg.), *Ad fontes! Festschrift für Gerhard Dobesch* (Wien 2004) 443–453
- ROBERT 1964 = L. ROBERT, La déesse de Hiérapolis Castabala à l'époque gréco-romaine, in: A. DUPONT-SOMMER – L. ROBERT, *La déesse de Hiérapolis Castabala (Cilicie)* (Paris 1964) 17–99
- ROLLER 1999 = L. E. ROLLER, *In Search of God the mother* (Berkeley 1999)
- RÜBSAM 1974 = W. J. R. RÜBSAM, *Götter und Kulte im Faiyum während der griechisch-römischen-byzantinischen Zeit* (Marburg 1974)
- RÜPKE 2009a = J. RÜPKE, Wie verändert ein Reich Religion – und wie die Religion ein Reich? Bilanz und Perspektiven der Frage nach der <Reichsreligion>, in: H. CANKIC – J. RÜPKE (Hrsg.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen* (Tübingen 2009) 5–18
- RÜPKE 2009b = J. RÜPKE, Religiöser Pluralismus und das Römische Reich, in: H. CANKIC – J. RÜPKE (Hrsg.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen* (Tübingen 2009) 331–354
- SARTRE 1991 = M. SARTRE, *L'orient romain* (Paris 1991)
- SARTRE 2003 = M. SARTRE, La Syrie hellénistique, Introduction, *Topoi* 4, 2003, 5–8
- SAVALLI-LESTRADE 2006 = I. SAVALLI-LESTRADE, Antioche du Pyrame, Mallos et Tarse / Antioche du Cydne à la lumière de SEG XII 511: histoire, géographie, épigraphie, société, in: B. VIRGILIO (Hrsg.), *Studi ellenistici* 19 (Pisa 2006) 119–247
- SAYAR 2000 = M. H. SAYAR, Die Inschriften von Anazarbos und Umgebung, *Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* 56 (Bonn 2000)
- SAYAR 2004a = M. H. SAYAR, Berg- und Wettergottheiten, Flußgötter, Fruchtbarkeitsgottheiten und übrige Gottheiten (mit Appendix: Inschriften), in: K. EHLING – D. POHL – M. H. SAYAR, *Kulturbeggnung in einem Brückenland. Gottheiten und Kulte als Indikatoren von Akkulturationsprozessen im Ebenen Kilikien*, *AMS* 53 (Bonn 2004) 174–203, 221–259
- SAYAR 2004b = M. H. SAYAR, Athena Oreia, in: H. HEFTNER – K. TOMASCHITZ (Hrsg.), *Ad fontes! Festschrift für Gerhard Dobesch* (Wien 2004) 455–465
- SCHEER 1993 = T. S. SCHEER, *Mythische Vorväter* (München 1993)
- SCHEER 2000 = T. S. SCHEER, *Die Gottheit und ihr Bild* (München 2000)
- SCHFOLD 1993 = K. SCHFOLD, *Götter- und Heldensagen der Griechen in der früh- und hocharchaischen Kunst* (München 1993)
- SCHMIDT 2005 = ST. SCHMIDT, Serapis – ein neuer Gott für die Griechen in Ägypten, in: H. BECK (Hrsg.), *Ägypten, Griechenland, Rom. Abwehr und Berührung. Ausst. Kat. Frankfurt* (Frankfurt 2005) 291–304

- ŞAHİN 1991 = S. ŞAHİN, Forschungen in Kommagene I: Epigraphik, *EpigrAnat* 18, 1991, 99–111
- TAEUBER 1992 = H. TAEUBER, Eine Priesterin der Perasia in Mopsuestia, *EpigrAnat* 19, 1992, 19–24
- TALLOEN U. A. 2006 = P. TALLOEN – J. POBLOME – M. WAELEKENS – H. VANHAVERBEKE, Matar in Pisidia: Phrygian influences in Southwestern Anatolia, in: M. HUTTER – S. HUTTER-BRAUNSAAR, Pluralismus und Wandel in den Religionen im vorhellenistischen Anatolien (Münster 2006) 175–190
- TEFFETELLER 2001 = A. TEFFETELLER, Greek Athena and the Hittite Sungoddess of Arinna, in: S. DEACY – A. VILLING (Hrsg.), *Athena in the Classical world* (Leiden 2001) 349–365
- TEIXIDOR 1977 = J. TEIXIDOR, *The pagan god* (Princeton 1977)
- VERMASEREN 1987 = M. J. VERMASEREN, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque I* (Leiden 1987)
- VERSNEL 1981 = H. S. VERSNEL, Religious mentality in ancient prayer, in: H. S. VERSNEL (Hrsg.), *Faith, hope and worship* (Leiden 1981) 1–64
- VERSNEL 1990 = H. S. VERSNEL, *Ter unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three studies in henotheism* (Leiden 1990)
- VIERCK 2000 = S. VIERCK, *Die Aegis. Zu Typologie und Ikonographie eines mythischen Gegenstandes* (Münster 2000)
- VOLLKOMMER 1997 = R. VOLLKOMMER, Jupiter Dolichenus, in: *LIMC VIII* (Zürich 1997) 471–478
- ZIEGLER 1993 = R. ZIEGLER, *Kaiser, Heer und städtisches Geld. Untersuchungen zur Münzprägung von Anazarbos und anderer ostkilikischer Städte* (Wien 1993)



Abb. 1: AE Hierapolis-Kastabala: Artemis Perasia (späthellenistisch) (nach: DUPONT-SOMMER – ROBERT 1964, 68 Nr. 7, 4 Taf. 22, 17)

Abb. 2: AE Hierapolis-Kastabala: Artemis Perasia (späthellenistisch) (DUPONT-SOMMER – ROBERT 1964, 69 Nr. 12, 4 Taf. 23, 31)

Abb. 3: AR Antiochos VII.: Athena Magarsia (138–129 v. Chr.) (nach: Gorny Auktion 159 [9.10.2007] Nr. 251)

Abb. 4: AE Mallos: Athena Magarsia (severisch; Julia Domna) (nach: SNG Schweiz 1, Levante – Cilicia [1986] Nr. 1280 Taf. 86)



Abb. 5: Felsrelief der Athena in Sömek (Raues Kilikien). Für die Vorlage danke ich Serra Durugönül, Mersin (Foto: Wolfgang Klein, Bonn)



Abb. 6: Anazarbos, Treppe zur Akropolis (Foto: Verf.)



Abb. 7: Anazarbos, Treppe: Weihung für Thea Kassalitis Epekoos (Foto: Verf.)

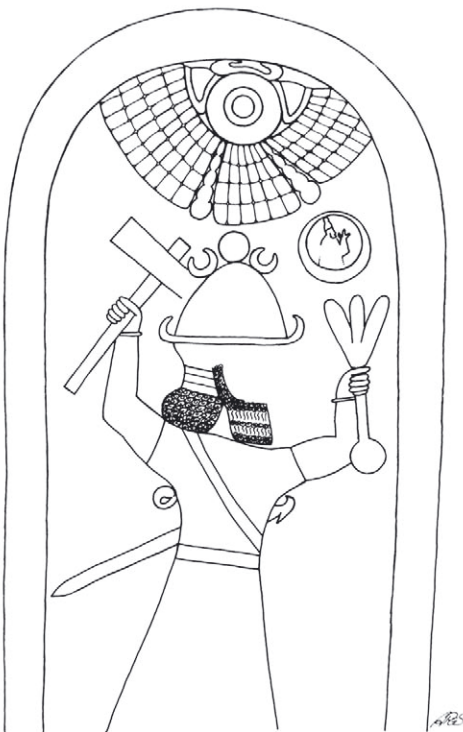


Abb. 8: Gaziantep Museum, Stele aus Maraş.
Vorderseite: Sturmgott (nach: JACOBS – MESSERSCHMIDT 1992, 106 Textabb. 1)



Abb. 9: Gaziantep Museum, Stele aus Maraş.
Nebenseite (nach: JACOBS – MESSERSCHMIDT 1992, 106 Textabb. 2)