

6. GERASA

Die Stadtgöttin: Artemis-Tyche / Atargatis

Architektur

Um die Mitte des 2. Jhs. n. Chr. wurde in Gerasa ein großes Artemisheiligtum errichtet (**GE.37**). Über mehrere übereinandergestaffelte Terrassenanlagen und monumentale Aufgänge mit dem *Cardo Maximus* verbunden, lag es an einem Hang oberhalb der wichtigsten Straßenachse der Stadt, die am Zeusheiligtum ihren Ausgang nahm. Einige Belege deuten darauf hin, daß der Artemistempel an dieser Stelle nicht *ex nihilo* erbaut worden sein kann, wie oft angenommen wurde⁵²⁰. Bevor mit Sicherheit entschieden werden kann, ob ein Vorgängerbau an dieser Stelle oder aber auf dem alten Siedlungshügel des vorhellenistischen Gerasa existiert hat, müssen weitere Grabungsergebnisse abgewartet werden. Es bleibt aber festzuhalten, daß der Artemiskult in Gerasa schon vor der Errichtung des großen Heiligtums im 2. Jh. n. Chr. belegt ist. Der früheste Hinweis auf diesen Kult, eine im Jahr 67/68 n. Chr. geprägte Münze (**GE.39** Typus 2), zeugt bereits von der Bedeutung der Göttin für die Stadt, und eine in das folgende Jahr datierte, im modernen Ort gefundene Inschrift belegt erstmals die Existenz eines Heiligtums, wenngleich der Fundort keine Rückschlüsse auf dessen Standort zuläßt (**GE.40**). Für einen Vorgängerbau an der Stelle des antoninischen Heiligtums spricht neben zwei in dessen Bereich gefundenen, noch ins

⁵²⁰ J. Seigne vermutete das Vorgängerheiligtum im Bereich des sog. Camp Hill östlich des Ovalen Platzes: SHAJ IV, Amman 1992, 338 mit Anm. 46; ders., in: Hoffmann – Kerner 2002, 13; Seigne zufolge ist das Artemisheiligtum des 2. Jhs. n. Chr. wenige Jahre nach dem Kaiserbesuch *ex nihilo* am Ort der alten Nordwestnekropole errichtet worden. Diese Nekropole wurde Grabungsbefunden zufolge erst in antoninischer Zeit aufgegeben, Seigne a. O. 336 mit Anm. 39; vgl. Kraeling 1938, 53; S. Fischer, The campaign at Jerash in September and October 1931, AASOR XI. Widersprüchlich ist daran, daß sowohl das Nord- wie auch das Nordwesttor von Gerasa bereits in flavischer bzw. trajanischer Zeit errichtet worden sind, so daß sich die Nordwestnekropole spätestens zu dieser Zeit innerhalb des Stadtgebietes befunden haben muß. Auch wird ein im Hof der sog. Kathedrale südlich des Artemistemenos entdecktes Tempelpodium durch das Fundmaterial in die erste Hälfte des 2. Jhs. n. Chr. datiert (**GE.173**, vgl. S. 218).

1. Jh. n. Chr. datierten Weihungen (**GE.42,43**) vor allem das von den Artemisiasten im Jahre 75/76 n. Chr. gestiftete Nordwesttor (**GE.38,41**). Ein der Artemis geweihtes »heiliges Tor« dürfte nicht unweit vom Artemision zu suchen sein – ein Umstand, der erneut auf einen Vorgängerbau an der Stelle des antoninischen Heiligtums deutet.

Der Aufbau des Heiligtums mit seinen aufeinanderfolgenden Terrassen erinnert an späthellenistische Anlagen aus der Zeit der Attaliden und Seleukiden. Einen Prototyp für diese Form stellt das um 300 v. Chr. entstandene Athenaheiligtum auf der Akropolis von Lindos dar, bei dem Treppen, Terrassen und Säulenhallen dazu eingesetzt wurden, die Wirkung des Aufstiegs zum Tempel, der durch die Terrassenanlagen erst nach und nach sichtbar wurde, mit architektonischen Mitteln zu steigern⁵²¹. Auffallend ist die Monumentalität des Gerasener Artemisheiligtums und die architektonische Entwicklung auf die oberste Terrasse hin. Ensembles aus gestaffelten Terrassen und Säulenhallen mit monumentalen Aufgängen trifft man in augusteisch-tiberischer Zeit im nabatäischen Petra an; diese Bauform war in der Region also bereits vor dem 2. Jh. n. Chr. bekannt⁵²².

Das uns heute erhaltene Artemision ist ein Bauwerk aus der Mitte des 2. Jhs. n. Chr., wie die Inschriften der beiden Propyla westlich und östlich des *Cardo Maximus* belegen (**GE.45,46**)⁵²³. Wann mit der Errichtung der komplexen, wie der antoninische Zeustempel nie ganz fertiggestellten Anlage begonnen wurde, ist allerdings unbekannt.

Neben der chronologischen Problematik und der umstrittenen Lokalisierung des ursprünglichen Artemisheiligtums ist vor allem die Identität der hier verehrten Göttin von besonderem Interesse, über die auch einige der architektonischen Details Aufschluß geben: so stellen das erhöhte *Adyton* der *Cella* und die zum Tempeldach führende Treppe deutliche Hinweise auf eine orientalische Kultpraxis und damit auf den lokalen Charakter der Artemis von Gerasa dar⁵²⁴. Auch die *Temenos*fassade mit ihren Ecktürmen steht in orientalischer Tradition⁵²⁵.

Das 75/76 n. Chr. eingeweihte Nordwesttor von Gerasa wurde seiner Inschrift zufolge von den Anhängern der Artemis als »heiliges Tor« gestiftet (**GE.38,41**). Das Bauwerk in der Nähe des Artemisheiligtums war also der Stadtgöttin von Gerasa geweiht und steht damit

⁵²¹ H. Lauter, *Die Architektur des Hellenismus*, Darmstadt 1986, Abb. 30 und Taf. 45a. Zu den Terrassenanlagen hellenistischer Heiligtümer s. Lauter ebenda 105-109.

⁵²² K.S. Freyberger – M. Sharp Joukowsky, in: Th. Weber – R. Wenning (Hrsg.), *Petra. Antike Felsstadt zwischen arabischer Tradition und griechischer Norm*, Mainz 1997, 77-81.

⁵²³ Inschriften am Tempelpodium lassen auf mehrere Bauphasen schließen, s. M.L. Lazzarini, *New inscriptions*, in: *JAP I*, 193 und 203 Taf. 10 Abb. 1a.

⁵²⁴ Vgl. Freyberger 1998, 112f.

⁵²⁵ Hajjar 1985, 284.

in alter orientalischer Tradition: bereits im 3. Jahrtausend v. Chr. lassen sich bestimmten Gottheiten geweihte und nach diesen benannte Stadttore nachweisen⁵²⁶.

Die Münzen

In der 67/68 n. Chr. einsetzenden Gerasener Münzprägung gehören die Büste der Tyche (**GE.138** Typus 1) und die jagende Artemis neben Zeus zu den frühesten Motiven (**GE.39** Typus 2). Auffallend ist schon zu diesem Zeitpunkt die Vorrangstellung der Artemis: Zeus und Tyche kommen in Büstenform auf den Vorderseiten kleinerer pseudoautonomer Nominale vor, während die ganzfigurige Artemis auf dem höchsten Nominal mit dem Vorderseitenporträt des Nero abgebildet ist. Im Gegensatz zu den seit hadrianischer Zeit entstandenen Prägungen wird Artemis in den Legenden der neronischen Münzen noch nicht als Tyche der Gerasener bezeichnet. Dennoch ist anzunehmen, daß die Tychebüste stellvertretend für Artemis als Polisgöttin erscheint. Das Rückseitenmotiv der Tychemünze des Typus 1a (wie auch das der Zeusmünze), ein eine dreizeilige Inschrift umschließender Lorbeerkranz, dürfte sich angesichts des Prägedatums auf den ersten jüdischen Aufstand beziehen, der 66 n. Chr. in Judäa ausgebrochen war. Nach der verheerenden Niederlage des Cestius Gallus vor Jerusalem im Jahre 66 n. Chr. gelang es der römischen Armee unter dem Oberkommando des Flavius Vespasianus 67 und 68 n. Chr., die aufständischen Gebiete zurückzuerobern, so daß nur noch einzelne Enklaven von den Aufständischen besetzt blieben. Die Gerasener Emission des Jahres 67/68 n. Chr., bei der Artemis, Zeus und Tyche als Motive verwendet wurden, dürfte sich angesichts des Prägedatums genau wie Tycheprägungen der Städte Gadara und Hippos aus derselben Zeit auf Vespasians Feldzug beziehen⁵²⁷.

Nach der neronischen Emission setzte die Gerasener Münzprägung für mehrere Jahrzehnte aus und wurde erst wieder unter Hadrian aufgenommen. Zur Zeit dieses Kaisers wird in fünf Prägungen immer wieder dasselbe Motiv, eine Tychebüste mit dem Köcher und Bogen der Artemis, wiederholt (**GE.39** Typus 1). Zusätzlich verdeutlicht noch die Legende »Artemis, Tyche der Gerasener« die Verschmelzung beider Göttinnen und damit die Rolle

⁵²⁶ s. z.B. Haider – Hutter – Kreuzer 40f. (Ebla). Als Beispiele aus römischer Zeit seien nur die für Damaskus überlieferten sieben Tore genannt, die astralen Gottheiten geweiht waren sowie das »vom Geld der Allat« erbaute Tor in Palmyra, von dem aus eine Straße direkt zum Heiligtum der Göttin führte: Th. Weber, *Damaskos Pólis Epísēmos*, *DaM* 7, 1993 (133-176) 151f.; M Gawlikowski, *Die polnischen Ausgrabungen in Palmyra*, *AA* 1968 (289-307) 298.

⁵²⁷ s. S. 95 und 226.

der Artemis als Stadtgöttin⁵²⁸. Auf den höchsten hadrianischen Nominalen ist neben der Artemisbüste ein Halbmond zu sehen, der auf den kleineren Münzen fehlt⁵²⁹.

Es ist möglich, daß die Münzen mit dem Vorderseitenbild des Hadrian anlässlich des Aufenthalts des Kaisers in Gerasa im Jahre 129/130 n. Chr. entstanden sind. Auf alle Fälle belegt das Münzmotiv, daß Artemis zur hadrianischen Zeit, als das neue Artemision entweder noch nicht begonnen oder allenfalls im Bau war, schon eine vorherrschende Rolle spielte. Auch die *singulares equites* des Kaisers, die in Gerasa ihr Winterquartier hatten, stifteten der Deana Augusta 130 n. Chr. einen Altar (**GE.44**).

Während der Regierungszeit des Marc Aurel und des Lucius Verus kommen zu der durch Köcher und Bogen als Artemis charakterisierten Tychebüste, die auf einem der beiden kleinsten Nominalen zu finden ist, drei weitere Darstellungstypen hinzu: Der höchste Nominal zeigt nun wieder die ganzfigurige, von einem Hund begleitete Artemis mit Köcher und Bogen (**GE.39** Typus 2). Auf dem zweithöchsten Nominal ist Tyche mit Steuerruder und Füllhorn neben einer deutlich kleineren männlichen Figur mit einem Speer zu sehen (**GE.138** Typus 3). Links unten ist ein Flußgott abgebildet. Spijckerman bezeichnete die männliche Figur als Togatus. Soweit es die Abbildungsqualität zuläßt, handelt es sich bei der »Toga« um ein knielanges Gewand, von dem ein Zipfel über die linke Schulter herabfällt; Details sind nicht erkennbar. Es bieten sich zwei verschiedene Deutungen der Figur an: Zum einen könnte es sich um die Darstellung eines Kaisers (Marc Aurel oder Lucius Verus) handeln, der durch den Speer als oberster Kriegsherr gekennzeichnet ist. Genaue Parallelen gibt es dafür allerdings nicht: In der Reichsprägung wurde Hadrian auf dem Münzrevers häufig als Togatus neben einer Gottheit oder Personifikation dargestellt, allerdings ohne Speer⁵³⁰. Marc Aurel und Lucius Verus sind auf Münzrückseiten zwar häufig als Togati wiedergegeben, aber nicht zusammen mit einer Gottheit⁵³¹. Wenn sie mit einem Speer auftreten, tragen sie dagegen immer eine Rüstung⁵³². Große Ähnlichkeit mit dem Gerasener Münzmotiv weist dagegen ein Tonsiegel aus Doliche auf, das anlässlich eines Bündnisses zwischen Kaiser und Stadt

⁵²⁸ Artemis-Tyche ist auch auf Münzen aus Apameia (Phrygien) und Abydos (Troas) abgebildet: Vgl. LIMC II (1984) 689 Nr. 897-898a s.v. Artemis (L. Kahil).

⁵²⁹ Diese Münzen sind ihrem Durchmesser und Gewicht zufolge durch die unterschiedliche Darstellung des Kaiserporträts (mit bzw. ohne Gewand) in ihrem Wert differenziert.

⁵³⁰ P.L. Strack, Untersuchungen zur römischen Reichsprägung des zweiten Jahrhunderts II. Die Reichsprägung zur Zeit des Hadrian, Stuttgart 1933 Taf. 1 Nr. 1-2; Taf. 4 Nr. 218, 224; Taf. 6 Nr. 316, 312, 313; Taf. 10 Nr. 642, 645, 647, 649. Vgl. auch A. Banti, I grandi bronzi imperiali II 2, Florenz 1984, z.B. 6-39 Nr. 3-70.

⁵³¹ z.B. A. Banti, I grandi bronzi imperiali III 1 (Faustina I. – Marcus Aurelius), Florenz 1985, 83-93 Nr. 20-39.

geprägt worden ist: Zu seiten eines Altars stehen der Stadtgott Jupiter Dolichenus sowie ein Imperator (Augustus oder Tiberius) in militärischem Gewand, der in der linken Hand einen Speer hält. Imperator und Gott reichen sich über dem Altar die Hände⁵³³. Die Gerasener Münze könnte dementsprechend den Kaiser zusammen mit der Stadtgöttin wiedergeben.

Zum anderen könnte der Speerträger auf der Gerasener Münze aber auch als Genius Exercitus gedeutet werden, wie er gerade in antoninischer Zeit durch die Reichsprägung überliefert ist: Auf stadtrömischen Münzen mit dem Porträt des Caesaren Marc Aurel stützt sich der nach links stehende Schutzgeist des römischen Heeres mit der Linken auf ein Feldzeichen. Er trägt eine knielange Lorica⁵³⁴.

Unabhängig davon, welche der beiden Deutungen nun zutrifft, dürfte das Gerasener Reversbild wegen des Speers mit aktuellen kriegerischen Ereignissen in Zusammenhang stehen. Da das Motiv auf Münzen des Marc Aurel und des Lucius Verus vorkommt, muß es sich um den Feldzug handeln, den Lucius Verus zwischen 161 und 166 n. Chr. gegen die Parther führte und der auch die Städte der Dekapolisregion zur Prägung von Münzmotiven veranlaßte, die auf den Krieg Bezug nehmen⁵³⁵. Im Gegensatz dazu ist unklar, warum die Gerasener die Darstellung der Tyche und des bewaffneten Togatus zur Zeit des Commodus einsetzten, wenngleich zwischen 177/178 und 189/190 n. Chr. in beinahe allen Städten der Dekapolisregion eine Häufung von Münzen zu beobachten ist. Auf den erwähnten Münzen aus Gerasa wird durch die Figurenkombination von Stadtgöttin und Kaiser bzw. Genius Exercitus ein Bezug zwischen der Polis Gerasa und der Macht Rom hergestellt; Gerasa wird dabei durch den auch in anderen Städten üblichen Figurentypus der Tyche repräsentiert.

Auf dem dritthöchsten Nominal antoninischer Zeit findet sich eine Variante der auf einem Felsen sitzenden Tyche von Antiochia mit Ähren in beiden Händen, die wohl das Wohlergehen und den Reichtum der Stadt verkörpern sollen (**GE.138** Typus 2).

In severischer Zeit wurden Prägungen mit dem Bild der Stadtgöttin in Gerasa seltener. Unter Septimius Severus und Caracalla griff man wieder auf das Motiv der jagenden Artemis zurück (**GE.39** Typus 2). Auf Münzen, deren Vorderseite das Porträt der Crispina

⁵³² Banti a. O. 80 Nr. 14; 81 Nr. 15; 117 Nr. 88; 118 Nr. 89; 204-206 Nr. 261-265.

⁵³³ Haider – Hutter – Kreuzer 1996, 236 Abb. 104.

⁵³⁴ Banti a. O. 233 Nr. 318-319; 234 Nr. 320-321; LIMC VIII 1 (1997) 603 Nr. 28a s.v. Genius (I. Romeo). Andere Darstellungen des Genius militaris ebenda 602 Nr. 19-27.

⁵³⁵ M.T. Schmitt, Die römische Außenpolitik des 2. Jahrhunderts n. Chr., Stuttgart 1997, 65-68.

zeigt, wurde Tyche-Artemis nicht ganzfigurig, sondern nur in Büstenform dargestellt (**GE.39** Typus 1).

Münzen mit dem Bildnis des Elagabal zeigen als Reversmotiv erneut das von der bekannten Statuengruppe von Antiochia abgewandelte Motiv der auf dem Fels sitzenden Tyche mit Ähren in den Händen, die den Kornreichtum der Polis hervorheben (**GE.138** Typus 2).

Gegenstempel

Auf einigen Münzen des Elagabal findet sich auf der Rückseite ein Gegenstempel mit einem kleinen Bogen (**GE.39** Typus 3)⁵³⁶. Das Motiv weist auf die Stadtgöttin von Gerasa hin.

Inschriften

Im Gegensatz zu den Münzen läßt eine ganze Reihe von Artemis-Epiklesen auf Inschriften Rückschlüsse auf die Identität der mit Artemis assoziierten lokalen bzw. orientalischen Göttin zu. So folgt die inschriftliche Bezeichnung der Artemis als Kyria einer alten orientalischen Tradition und betont ihre Rolle als Schutzherrin aller Lebewesen in der Stadt (**GE.40.42.54**)⁵³⁷. Der Beiname Kyria tritt besonders häufig im Zusammenhang mit Atargatis auf und könnte sich deshalb auch im Falle der Weihungen aus Gerasa auf die syrische Göttin beziehen⁵³⁸.

Als Anlaß für die Altarweihung an Artemis Kyria wird in der Inschrift **GE.42** ein Orakel genannt, das aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls auf die Göttin zurückzuführen ist; neben anderen orientalischen Gottheiten wurde Atargatis als Orakelgöttin verehrt⁵³⁹.

Ein zusätzliches Indiz für den lokalen Charakter der Göttin von Gerasa stellt die Inschrift an die »erhörende« Artemis Laka(...) dar (**GE.50**): Die Vorstellung einer erhöhenden Gott-

⁵³⁶ Spijkerman 1978, 164-167 Nr. 33-35.

⁵³⁷ Zum Beinamen *κύριος* / *κυρία* s. A.D. Nock, *Studies in the Graeco-Roman beliefs of the empire*, JHS 45, 1925 (84-101) 97 mit Anm. 93; F. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, Darmstadt 1981⁸, 107f. und 263 Anm. 56.

⁵³⁸ s. z.B. P. Perdrizet, *A propos d'Atargatis* 1. *Le sein d'Atargatis*, Syria 12, 1931, 267-271 Taf. 53; Hajjar 1977a, Nr. 225 und 212.

⁵³⁹ Y. Hajjar, *Divinités oraculaires en Syrie et en Phénicie*, ANRW II 18.4 (1990) (2236-2320) bes. 2258-2262.

heit ist orientalischen Ursprungs und wurde ebenfalls besonders häufig mit Atargatis verbunden⁵⁴⁰.

Als »erhörende Göttin« wird in einer weiteren Weihung aus Gerasa die Meerese Göttin Leukothea bezeichnet (**GE.56**). Leukothea ist durch einige Inschriften aus dem Hermongebiet im südlichen Syrien sowie aus Tyros belegt und wurde mit der von den Syrern verehrten Atargatis-Derketo gleichgesetzt, da sich die Mythen beider Göttinnen ähneln⁵⁴¹. Da der Stifter der Leukothea-Weihung aus Gerasa sich selbst als Artemisiasten bezeichnet, besitzen wir hier einen deutlichen Hinweis auf eine Verknüpfung von Artemis, Atargatis und Leukothea.

Auch die Altarweihung der kaiserlichen *equites singulares*⁵⁴² an die »Deana Augusta« kann durchaus der Atargatis gegolten haben, wie ein Altar aus Beirut belegt (**GE.44**)⁵⁴³: dessen Weihinschrift setzt Diana durch den Beinamen Augusta ebenfalls mit dem Kaiser in direkte Verbindung. Dies entspricht einer alten römischen Tradition: durch ein entsprechendes Epithet einer Gottheit wird deren Schutz auf eine Person, Familie oder Stadt bezogen. Der Zusatz Augustus bzw. Σεβαστός bei einem Götternamen soll dementsprechend dem Kaiser göttliche Unterstützung verleihen⁵⁴⁴. Ein weiterer Altar für Deana wurde in Gerasa von einem Soldaten der Legio III Cyrenaica geweiht (**GE.51**).

In der Nähe des Nordtheaters wurde eine Weihinschrift an Artemis Urania gefunden (**GE.52**). Durch den Beinamen Urania wird der Astralaspekt der Göttin betont, wie dies auch bei der *interpretatio graeca* der phönizischen Astarte oder der arabischen Allath als Aphrodite Urania der Fall war⁵⁴⁵. Die Gerasener Inschrift ist höchstwahrscheinlich an Atargatis gerichtet, die eher mit Artemis als mit Aphrodite gleichgesetzt wurde. Darauf

⁵⁴⁰ D. Weinreich, *Theoi epekooi*, AM 37, 1912, 1-68, bes. 25: die meisten Inschriften stammen von den Inseln, aus Kleinasien, Ägypten und dem restlichen Orient. Zur Verbindung dieses Epithets mit Atargatis vgl. z.B. M. Avi-Yonah, *Syrian gods at Ptolemais-Acho*, IEJ 9, 1959, 1-12. Bereits in der Bronzezeit gab es Darstellungen einer Göttin, deren Ohren übermäßig groß wiedergegeben sind, um ihre Eigenschaft als erhörende Göttin hervorzuheben: Keel – Uehlinger 1998, 30f. mit Abb. 12a.

⁵⁴¹ Bonnet 1988, 63-65; LIMC III (1986) s.v. Derketo 382f. (Ch. Augé); Milik, *Nouvelles inscriptions nabatéennes*, Syria 35, 1958, (227-251) 238 Nr. 6; F. Zayadine, *Die Götter der Nabatäer*, in: M. Lindner (Hrsg.), *Petra und das Königreich der Nabatäer. Lebensraum, Geschichte und Kultur eines arabischen Volkes der Antike*, Nürnberg 1980³, 113.

⁵⁴² Zu den *equites singulares* s. M. Speidel, *Die Denkmäler der Kaiserreiter. Equites singulares Augusti*, Köln 1994.

⁵⁴³ H.J.W. Drijvers, *Cults and beliefs at Edessa*, Leiden 1980, EPRO 82, 116f.

⁵⁴⁴ Zu Artemis-Diana als kaiserlicher Schutzgottheit s. A.D. Nock, *Studies in the Graeco-Roman beliefs of the empire*, JHS 45, 1925 (84-101) 91f. Gottheit und Kaiser in Inschriften: Ch. Börker – R. Merkelbach (Hrsg.), *Inschriften aus Ephesos II*, Bonn 1979, 71 Nr. 273 (Artemis und Hadrian); 143 Nr. 418 (Artemis und Domitian); IV, Bonn 1980, 128 Nr. 1208 (Diana? und Trajan), 128 Nr. 1209 (ephesische Artemis und Kaiser). Tempel der Artemis Sebaste Baiianae in Beujuk Tepekevi (Mysia): IGR IV 228.

deutet auch ein aus Beirut stammender Altar, dessen Inschrift sich an Atargatis wendet, die in diesem Fall mit der Mondgöttin Artemis Phosphoros gleichgesetzt wird⁵⁴⁶.

Die Gerasener Weihung an Artemis Urania ist nicht nur wegen ihrer Epiklese, sondern auch wegen des Gegenstands der Stiftung, einer Statue des Kairos, also des personifizierten »rechten Augenblicks« interessant: Es wurde vermutet, daß diese Statue mit dem astralen Charakter der Artemis Urania in Zusammenhang stehen könnte⁵⁴⁷.

Zwei weitere Weihinschriften lassen sich weniger sicher der Artemis zuweisen: Eine an die Thea Urania gerichtete Dedikation von 159/160 n. Chr. wurde immerhin in unmittelbarer Nähe des Artemisions gefunden (**GE.141**); es ist durchaus möglich, daß die Stiftung Artemis-Atargatis in ihrer Rolle als Himmelsgöttin galt. Aus der Nähe des Zeusheiligtums stammt ein Altar, dessen Inschrift sich an ein Götterpaar, Zeus Kronos und Urania, wendet (**GE.142**). Falls es sich bei der Göttin um eine Ausprägung der Artemis handeln sollte, für die die Epiklese Urania durch die Weihung **GE.52** belegt ist, besäßen wir hier einen Hinweis auf die gemeinsame Verehrung der beiden Hauptgötter der Stadt, Zeus Olympios und Artemis-Tyche, wenngleich hier nicht unbedingt an die Vorstellung von einem Götterpaar zu denken ist⁵⁴⁸.

Eine im Temenos der Artemis gefundene Inschrift bezieht sich auf einen Schrein, der der Göttin mit dem Zusatz *πατρῶα*, also der Göttin der Väter gewidmet ist (**GE.43**). Betrachtet man Namen und Vatersnamen des Dedikanten (Alexandros Apolla, Sohn des Alexandros), so könnte man vermuten, bei der Göttin der Väter müsse es sich um die griechische Artemis handeln. Andererseits können Besitzer griechisch-makedonischer Namen von Familien abstammen, die seit Jahrhunderten in der Stadt ansässig waren und unter der Göttin der Väter die syrische Atargatis verstanden. Der Begriff »Gott der Väter« ist aus dem Alten Testament bekannt und ist charakteristisch für nomadische oder halbnomadische Bevölkerungsgruppen⁵⁴⁹.

⁵⁴⁵ Inschrift aus Delos, von einem Bürger aus Askalon dem Zeus Ourios und der Astarte Palestine, Aphrodite Ourania geweiht: ID Nr. 2305. Vgl. auch Jerem. 7.18; 44, 17, 20, 23 und Hdt. 5.6.4 (I 105) (Astarte) sowie Hdt. 1.3.8 (I 131) (Alilath).

⁵⁴⁶ Drijvers a. O. 116f mit Anm. 143. Weitere Belege für die Gleichsetzung von Artemis mit Atargatis in Inschriften aus Syrien: ebenda 117f. Zum Himmelsaspekt der Atargatis: Hajjar 1977a, 191 mit Anm. 3; ders. 1977b, 517.

⁵⁴⁷ SEG XXXVIII 498 Nr. 1652. Bekannt sind Weihungen von Statuen des Kalos Kairos und der Nemesis anlässlich des Entkommens aus sorgenvollen Umständen. Zur Verbindung von Tyche und Kairos vgl. Lamer, RE X (1919) (s.v. Kairos) 1509; Plat. leg. 709b. Zur bildlichen Darstellung des Kairos: Bronzestatue des Lysippos von Sikyon sowie Nach- und Weiterbildungen, s. LIMC V (1990) 920-926 s.v. Kairos (P. Moreno); Ausstellungskat. Lisippo, Rom 1995, 190-195.

⁵⁴⁸ s.u. S. 169.

⁵⁴⁹ A. Alt, The god of the fathers, in: A. Alt, Essays on Old Testament history and religion, Oxford 1966.

Die Artemis Kyria-Inschriften sowie die Weihung an die »Artemis der Väter« bestätigen auf jeden Fall, daß sich die in Gerasener Inschriften mehrfach verwendete Formel »für die Herrin der Väter« (vgl. z.B. **GE.24**) auf Artemis-Tyche als Verkörperung der Polis Gerasa beziehen⁵⁵⁰.

Rundplastik, Reliefs und Kleinkunst

Groß- und kleinformatische Wiedergaben der Artemis vervollständigen das Bild der Polisgöttin von Gerasa, das sich bisher aus den Münzen und Inschriften gewinnen ließ: Neben Terrakottabüsten (**GE.62,63**) sind aus Gerasa zwei Objekte bekannt, die zu den seit hadrianisch-antoninischer Zeit meist aus Kleinasien in die Dekapolisregion importierten marmornen Bildwerken gehören und dem Typus der jagenden Artemis entsprechen. Interessanterweise gibt es für beide Skulpturen, die kleinformatische Artemis im Typus Rospigliosi (**GE.59**), die dem Artemismotiv auf Münzen des Typus 2 ähnelt, und den Torso der Artemis im Typus Sevilla-Palatin (**GE.58**), jeweils ein Vergleichsstück in Pella und in Abila⁵⁵¹.

Auf einem aus der Südnekropole stammenden Siegel des 3. Jhs. n. Chr. ist ebenfalls die jagende Artemis dargestellt (**GE.67**)⁵⁵².

Den lunaren Aspekt der Göttin, der auch auf einer Münze aus der Zeit Hadrians verbildlicht wird (s.o.), verkörpern ein Lampenrelief und zwei identische Tonplaketten, die Artemis mit der Mondsichel zeigen (**GE.64,65**).

Im Gegensatz zu diesen sich an griechisch-römischen Vorbildern orientierenden Darstellungen ist ein altarartiger Kalksteinpfeiler deutlich von lokalen Vorstellungen geprägt: Dort wird die auf einem Blattkelch ruhende Büste der Göttin von zwei Löwen flankiert (**GE.60**). Aufgrund der Löwen läßt sich die dargestellte Göttin als Atargatis bzw. Dea Syria identifizieren⁵⁵³. Entsprechend Lukians Beschreibung ihres Kultbildes in Hierapolis / Bambyce geben die meisten Darstellungen der Göttin diese auf einem Thron sitzend wieder, wobei zwei Löwen entweder als Stützen der Armlehnen ganzfigurig ausgearbeitet

⁵⁵⁰ Vgl. auch eine Weihung an die Artemis von Ephesos, in der diese als »heimatliche Göttin« bezeichnet wird: SEG XXX 311 Nr. 1133.

⁵⁵¹ **AB.2** und **PE.3**.

⁵⁵² Die Beliebtheit dieses Motivs reflektiert auch die große Anzahl von entsprechenden Gemmen in der Sammlung Sa'ad: Henig – Whiting 1987, 12f. Kat.-Nr. 68-77.

⁵⁵³ M. Hörig, Dea Syria. Studien zur religiösen Tradition der Fruchtbarkeitsgöttin in Vorderasien, Kevelaer 1979, 108-119. Zur frühen (vorgeschichtlichen) Zuordnung der Löwen zur Göttin s. ebenda 102. Eine Deutung der Göttin als Astarte schlägt Weber 2002, 501 (C 50) vor.

oder aber auf Löwenköpfe am vorderen Abschluß der Lehnen reduziert sind⁵⁵⁴. Das Gerasener Stück weicht von diesem Schema ab, indem anstatt der thronenden Göttin nur deren Büste aus einem Blattkelch hervortritt. Dadurch entfällt für die Löwen die Funktion als Stützfiguren. Formal erinnert der Gerasener Cippus an einige Denkmäler unterschiedlicher Herkunft, von denen sich fast alle auf den heliopolitanischen Kult beziehen lassen: So erinnern die ganzfigurig herausgearbeiteten Widder zu seiten des Sockels einer Merkur Heliopolitanus-Statue an die Wiedergabe der Löwen in Gerasa⁵⁵⁵, während drei weitere Weihungen eine von Löwen flankierte Tychefigur in Relief wiedergeben⁵⁵⁶. In der Forschung ist umstritten, ob diese Tyche jeweils mit Atargatis gleichzusetzen ist⁵⁵⁷, doch stellen die Tyche zugeordneten Löwen einen deutlichen Hinweis auf die syrische Göttin dar.

Der Blattkelch, aus dem sich die Büste des Gerasener Cippus entwickelt, geht auf das alte mesopotamische Motiv des Lebensbaums zurück; H. Jucker hat ausführlich dargelegt, wie dieses aus dem Orient stammende Motiv von der römischen Kunst tradiert und umgeformt wurde⁵⁵⁸. Die Büste der Göttin auf dem Blattkelch weist immer auf eine große Vegetationsgöttin hin, auch wenn diese von Ort zu Ort unterschiedliche Namen tragen kann⁵⁵⁹. Der Blattkelch des Gerasener Cippus stellt also einen weiteren Hinweis auf das Wesen der Göttin dar. Ähnliches gilt für die oben bereits erwähnten beiden Tonplaketten (**GE.65**), deren Darstellung bisher als Artemis-Selene gedeutet wurde; die Akanthusblätter weisen auch hier auf eine »große Göttin« der Fruchtbarkeit. Zusätzliche Rückschlüsse auf die Identität der Göttin erlaubt die in dem Akanthusblattkelch eingeschlossene Ähre, die an Reliefs aus dem nabatäischen Heiligtum von Khirbet et-Tannur erinnert, auf denen Atargatis als »Blättergöttin« und Göttin des Getreides dargestellt ist⁵⁶⁰.

Im Gegensatz zu den auf dem Kalksteincippus dargestellten Akanthusblättern und der Ähre sind die beiden länglichen, gewundenen Formen, die den Hals der Göttin flankieren, schwieriger zu deuten: Auffallend ist, daß sich ihr oberes Ende verbreitert und zu einer Art

⁵⁵⁴ s.o. Anm. 338.

⁵⁵⁵ Hajjar 1985, 371 Nr. 356 Taf. 11.

⁵⁵⁶ Cippus mit Weihinschrift an Iuppiter Optimus Maximus Heliopolitanus und Leukathea, auf der Vorderseite in bogenförmiger Nische stehende Göttin mit Füllhorn, von zwei Löwen flankiert: Hajjar 1985, 372-374 Taf. 11 Nr. 360; Marmorbasis und zylinderförmiger Statuensockel (?), darauf in bogenförmiger Nische Tyche mit Steuerruder, Füllhorn und Modius, von zwei Löwen flankiert: Hajjar 1977a, 371-375 Nr. 290; Hajjar 1977b, Taf. 112. Niha, Tyche zwischen zwei Löwen: Bulletin du Musée de Beyrouth 7, 1944-45, 120.

⁵⁵⁷ Vgl. dazu Hajjar 1977a, 373f. mit Anm. 2.

⁵⁵⁸ H. Jucker, Das Bildnis im Blätterkelch. Geschichte und Bedeutung einer römischen Porträtform I, Olten – Lausanne – Freiburg 1961, 164-208.

⁵⁵⁹ Jucker a. O. 195-208.

⁵⁶⁰ Vgl. z.B. Glueck 1965, 13f. Taf. 1-2; 49f. Taf. 25-26 und 51 Taf. 27.

Schlaufe einrollt. Es könnte sich daher um zwei Tiere handeln, die ihre Köpfe der Göttin zuwenden. Die in Khirbet et-Tannur verehrte Göttin, eine nabatäische Ausprägung der Atargatis, wurde unter anderem als Delphingöttin verehrt und zusammen mit diesen (oft paarweise angeordneten) Tieren dargestellt⁵⁶¹. Die schmale, gewundene Form und die Gestaltung der Köpfe zu seiten der Gerasener Büste erinnern aber eher an Schlangen, die weniger häufig im Zusammenhang mit der Göttin nachzuweisen sind. An der mit zahlreichen Masken, Köpfen und Büsten verzierten Pterondecke des kleineren Tempels von Baalbek ist die nackte Büste der Atargatis / Derketo oberhalb von Wellen mit Delphinen und anderen Fischen zu sehen; um ihren Hals und Oberkörper windet sich eine Schlange⁵⁶². Bereits O. Puchstein und R. Winnefeld haben hervorgehoben, daß es sich hierbei kaum um eine Kampfszene handeln dürfte; vielmehr drücke das Motiv der sich um die Götterbüste windenden Schlange eine enge inhaltliche Beziehung zwischen Tier und Göttin aus⁵⁶³. Ein analoges Verhältnis zeigt sich bei den an anderer Stelle behandelten Adlerfiguren, die von einer Schlange umwunden sind, deren Blick auf den Kopf des Vogels gerichtet ist. Auch in diesem Fall stellte N. Glueck fest, daß es sich nicht um eine Kampfszene, sondern eher um die »Adoration« des Adlers durch die Schlange handle (vgl. auch **GE.177**). Im Zusammenhang mit dem Adler wurde die Schlange als Sinnbild für die Bewegung der Sonne am Himmel gedeutet, das den Universal- und Ewigkeitsaspekt des Himmelsgottes betonen soll⁵⁶⁴. Wenn es sich bei den fragmentierten Gebilden neben der Büste auf dem Gerasener Cippus tatsächlich um Schlangen handeln sollte, wäre eine analoge Bedeutung dieser Tiere zu erwarten, die die Rolle der Artemis-Atargatis als Himmelsgöttin unterstreichen soll. Der kosmische Aspekt wird auch durch die Urania-Epiklese einer Artemisweihung aus Gerasa hervorgehoben (**GE.52**). In diesem Zusammenhang ist auch ein in Gerasa gefundener, mit vier Reliefbüsten verzierter Altar von Interesse (**GE.61**): Drei Büsten lassen sich als Artemis, Helios und Selene identifizieren, die Deutung der vierten Büste ist wegen des schlechten Erhaltungszustands unmöglich. Die Funktion der beiden Gestirns Gottheiten lag sicherlich darin, den astralen Charakter der Artemis und der unbekanntenen Gottheit zum Ausdruck zu bringen. In diesem Zusammenhang ist ein südwestlich von Gerasa gefundener

⁵⁶¹ Hörig (s.o. Anm. 553) 228. Vgl. Glueck 1965 Taf. 46; Drijvers 1980, 79f. und 84 mit Anm. 25 (Zusammenfassung aller Belege); der Fisch ist das heilige Tier der Atargatis in ihrer Rolle als Fruchtbarkeitsgottheit, G. Goossens, *Hiéropolis de Syrie. Essai de monographie historique* (1943) 62-64; F. Dölger, *IXTHUS 1*, 1910, 90f.; Lukian. *De Syria Dea* 45-47.

⁵⁶² Th. Wiegand, *Baalbek II*, Berlin / Leipzig 1923, 73 Taf. 40 (rechts unten); O. Binst (Hrsg.), *Die Levante. Geschichte und Archäologie im Nahen Osten*, Köln 1999, 138.

⁵⁶³ Wiegand a. O. 73.

⁵⁶⁴ Glueck 1965, 479-482 Taf. 140-142.

Altar zu erwähnen, dessen Inschrift an Zeus Kronos und die Thea Urania gerichtet ist (**GE.142**). Die die Inschrift flankierenden Altarseiten sind mit zwei Reliefbüsten verziert; leider existiert keine Abbildung des inzwischen verschollenen Stücks. Immerhin ist aber bekannt, daß mit Thea Urania in Gerasa vermutlich Artemis und die mit ihr assoziierte Atargatis verehrt wurde (s.o.). Bei den Reliefbüsten an dem verschollenen Altar handelte es sich entweder um Helios und Selene als Verkörperung der astralen Aspekte von Zeus Kronos und Thea Urania oder um die Darstellung dieser beiden Gottheiten selbst.

Betrachtet man die Konstellation der Büsten auf dem oben erwähnten Artemisaltar, so fällt auf, daß Helios und Selene nicht auf zwei gegenüberliegenden Seiten erscheinen, wie dies so häufig der Fall ist, sondern nebeneinander. Dasselbe gilt für Artemis und die nicht identifizierbare vierte Gottheit. Letzteren ist außerdem gemeinsam, daß oberhalb ihrer rechten Schulter jeweils ein Attribut zu sehen ist. Es ist daher anzunehmen, daß Artemis und die unbekannte Gottheit in ähnlicher Weise einander zuzuordnen sind wie Helios und Selene und daß dieses Götterpaar einen ausgeprägten astralen Aspekt besaß.

Ob die Terrakottabüsten der Artemis (**GE.62,63**) sowie das mit einer Artemisbüste verzierte Goldblech (**GE.68**) in den Augen ihrer Besitzer die Götterverbindung Artemis-Atargatis darstellten, läßt sich vorerst nicht belegen, ist aber aufgrund der wenigen bekannten Darstellungen, die diese Verbindung ikonographisch nachvollziehen, nicht auszuschließen. Die Darstellung einer Tyche mit Füllhorn und Steuerruder auf einem Siegelring enthält keine ikonographischen Hinweise auf die Göttin Artemis (**GE.140**); dennoch läßt der Fundort dieses Objekts innerhalb des Artemisions auf einen möglichen Zusammenhang mit der Polisgöttin von Gerasa schließen.

Unklar ist die Deutung eines Lampenreliefs mit einer zwischen zwei Löwen thronenden Göttin mit Tympanon (**GE.66**). Ikonographisch handelt es sich dabei um den Typus der sonst in der Dekapolisregion nicht vertretenen Kybele⁵⁶⁵. Demnach stellt die Lampe entweder den ersten und bisher einzigen Hinweis auf den Kybelekult in der Dekapolisregion dar, oder der Bildtypus der Kybele diente hier als Darstellung der ikonographisch ähnlichen Atargatis. So läßt sich für Hierapolis anhand einer Reihe von Münzen belegen, daß die Ikonographie der Kybele auf die der Atargatis einen relativ starken Einfluß ausübte⁵⁶⁶.

⁵⁶⁵ Die Lampe wurde im Magazin einer Töpferwerkstatt des 2. Jhs. n. Chr. gefunden, deren Repertoire sich aus zahlreichen »importierten« Darstellungen zusammensetzt.

⁵⁶⁶ Ähnliches gilt für den Kult beider Göttinnen. H.J.W. Drijvers, *Cults and beliefs at Edessa*, Leiden 1980, EPRO 82, 90f. mit Anm. 44; ders., *De matre inter leones sedente. Iconography and character of the Arab goddess Allât*, *Hommages à M.J. Vermaseren I*, Leiden 1978, EPRO 68, 351 und Nr. 72; R. Turcan, *Cybele*

Der Kopf einer weiblichen Kolossalstatue aus Kalkstein weist keinerlei ikonographische Hinweise auf die Identität der Dargestellten auf (**GE.176**). Allein das monumentale Format – die Maße des Kopfes lassen auf eine Gesamthöhe von ca. 3.50 m schließen – belegt, daß es sich um das Bild einer Göttin und möglicherweise um ein Kultbild handelt. Stilistisch ähnelt der Kopf in auffallender Weise den Skulpturen des nabatäischen Höhenheiligtums von Khirbet et-Tannur im südlichen Jordanien sowie einem Tychekopf aus Palmyra⁵⁶⁷. Eine sichere Benennung der Göttin ist nicht möglich. Auf eine Interpretation als Artemis-Atargatis deuten lediglich einzelne schwache Hinweise wie die Ähnlichkeit der Frisur mit griechisch-römischen Artemisköpfen, die bereits erwähnte stilistische Ähnlichkeit mit einer Atargisdarstellung aus Khirbet et-Tannur sowie der Aufbewahrungsort des Kopfes im Magazin neben dem Artemision, der einen im Bereich des Temenos liegenden Fundort vermuten läßt.

Zusammenfassung

Die alte Stadtgöttin des vorhellenistischen Gerasa ist weder schriftlich noch durch materielle Hinterlassenschaften belegt. Auch aus hellenistischer Zeit sind keine Zeugnisse ihres Kults überliefert. Allerdings wurde dieser wahrscheinlich in dieser Zeit in Gerasa etabliert, da es sich bei der Stadt um eine seleukidische Neugründung handelt⁵⁶⁸, und Artemis und Apollon die Schutzgötter der Seleukidendynastie waren. Es ist allerdings unklar, ob mit der Thea Patroa Artemis, der »Göttin der Väter«, an die sich die Inschrift des Alexandros Apolla wendet, ausschließlich die von den Kolonisten mitgebrachte griechische Artemis, eine lokale Göttin oder eine Verschmelzung beider Göttinnen gemeint ist. Wie der Stifter Alexandros Apolla tragen auch die Archibomisten des Apollon und der Kore griechische bzw. makedonische Namen, wenden sich aber an die mit Atargatis gleichzusetzende Artemis Urania.

Insgesamt zeigen die Inschriften des 1. bis 3. Jhs. sowie einige plastische Darstellungen, daß das Artemision einer Göttin geweiht war, bei der es sich entweder um die überregional

et la déesse syrienne. À propos d'un relief du Musée de Vienne (Isère), REA 53, 1961, 45-54. Zur Vermischung von Kybele und Atargatis vgl. auch Roscher s.v. Meter Sp. 2895. Auf Münzen aus Galatia (Hieropolis): BMC Galatia 144 und Taf. 17 Abb. 14; BMC Palestine xxxii; außerdem auf einer Lampe: BM Lamps 1045 Taf. 31.

⁵⁶⁷ K. Parlasca, Die Stadtgöttin Palmyras, BJB 184, 1984 (166-176) 173 Abb. 5; M.A.R. Colledge, The art of Palmyra, London 1976, 31f. Tafelabb. 8. Göttin von Khirbet et-Tannur: Glueck 1965, 50 Taf. 26.

⁵⁶⁸ Vgl. den dynastischen Namen Gerasas »Antiochia am Chrysorhoas«, der auf eine Gründung bzw. Neugründung durch die Seleukiden deutet (Welles 1938, 390f. Nr. 30; 401f. Nr. 58; 425 Nr. 144).

verehrte Atargatis oder um eine lokale Ausprägung dieser Göttin handelte. Die Assimilation von Artemis und Atargatis ist relativ häufig belegt (s.o.) und läßt sich auch ikonographisch nachweisen, beispielsweise im Bel-Tempel von Palmyra⁵⁶⁹.

Möglicherweise wurde in Gerasa aber auch eine Lokalgöttin verehrt, die mit Atargatis lediglich wesensverwandt war. Ebenso ist es möglich, daß die Dedikanten ihre Weihungen jeweils an unterschiedliche Göttinnen bzw. bestimmte lokale Ausprägungen oder Aspekte richteten. Die Tatsache, daß das Heiligtum offiziell der Artemis geweiht war, war dem sicher äußerst förderlich, da jeder Stifter in der griechisch-römischen Göttin seine eigene Götter-Vorstellung »sehen« konnte. J. Teixidor vermutete in bezug auf das Pantheon von Palmyra, das eine überraschend große Anzahl von Göttinnen aufweist, daß es sich um ein und dieselbe Göttin handelt, die nur unter verschiedenen Namen angerufen wurde. H.J.W. Drijvers dagegen zog eine eher soziologische Betrachtungsweise vor, derzufolge es sich um verschiedene Göttinnen handelt, die von unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen verehrt wurden⁵⁷⁰.

In den Münzbildern kommt der offizielle Aspekt der Artemis von Gerasa in ihrer Rolle als Stadtgöttin zum Vorschein, die in den Legenden als »Tyche der Gerasener« bezeichnet wird⁵⁷¹. Über die Identität einer mit Artemis gleichgesetzten orientalischen Göttin verraten sie uns hingegen nichts; stattdessen geben sie über die öffentliche Selbstdarstellung der Stadt und über ihr Verhältnis gegenüber dem Kaiserhaus Auskunft. So wird Artemis in Anspielung auf den von Lucius Verus geführten Partherkrieg einem Speerträger – dem Genius militaris oder dem Kaiser selbst – gegenübergestellt. Der an die Tyche von Antiochia angelehnte Typus betont dagegen den Getreidereichtum der Stadt; auch hier findet sich die Legende »Tyche der Gerasener«, die sitzende Tyche ist also als Stellvertreterin der Artemis zu verstehen. Möglicherweise rief das Bild beim antiken Betrachter auch die Assoziation der Atargatis als Getreidegöttin hervor.

⁵⁶⁹ Dort findet sich auf der Unterseite eines Deckenbalkens im Peristyl die Darstellung einer Göttin in Rüstung, die den Bogen der Artemis trägt, aber durch einen Fisch gleichzeitig als Atargatis / Dea Syria gekennzeichnet ist: H. Seyrig – R. Amy – E. Will, *Le temple de Bel à Palmyre*, Paris 1975 I (Texte et planches) 87 Taf. 44 und II (Album) Taf. 90; H.J.W. Drijvers, *The religion of Palmyra*, Leiden 1976 Taf. 4 Abb. 2; ders., *Cults and beliefs at Edessa*, Leiden 1980, EPRO 82, 104f.

⁵⁷⁰ J. Teixidor, *The pagan god*, Princeton 1977, 116 (Nr. 44); Drijvers a. O. 1980, 104.

⁵⁷¹ Die Darstellung der Stadtgöttin als Artemis (anstatt der üblichen Tyche) ist nicht nur in der Dekapolis singular, s. M. Hörig, *Dea Syria. Studien zur religiösen Tradition der Fruchtbarkeitsgöttin in Vorderasien*, Kevelaer 1979, 153f. und 160f.

Das Ende des Artemiskultes und der Einzug des Christentums

Die spätesten datierbaren Weihinschriften an Artemis stammen aus der Mitte des 3. Jhs. n. Chr.: für das Jahr 259 n. Chr. ist die Errichtung einer Säulenhalle und eines Altars belegt, die von städtischen Beamten beaufsichtigt wurde (**GE.57**). Ungefähr zur gleichen Zeit finanzierte ein privater Stifter einen Mosaikboden für den Pronaos des Artemistempels (**GE.55**). Aus der Zeit danach sind keine Zeugnisse für den Artemiskult erhalten. Im 4. Jh. n. Chr. etablierte sich das Christentum in Gerasa: 351 n. Chr. schickte die Stadt einen Bischof zum Konzil in Seleukia⁵⁷², um 365 n. Chr. wurde südlich des Artemisions die sogenannte Kathedrale errichtet und 494-496 n. Chr. westlich daran anschließend die St. Theodors-Kirche⁵⁷³. Für diese Bauten wurden zahlreiche Steine römischer Gebäude, vor allem auch des Artemisions, verwendet.

Eine mit roter Farbe auf eine der Säulen des Artemisions aufgemalte Inschrift führte Jones zu der Annahme, das Artemision sei selbst für einige Zeit als Kirche genutzt worden⁵⁷⁴. Neuere Untersuchungen ergaben allerdings, daß der Tempel seit dem 4. Jh. n. Chr. eher profanen Zwecken gedient haben dürfte⁵⁷⁵.

Im Bereich um den Tempel wurden bereits seit dem 4. Jh. n. Chr. Steinbrüche sowie Töpfereien und andere Werkstätten eingerichtet. Unter anderem wurden hier mit christlichen Symbolen dekorierte Gegenstände hergestellt, die offenbar an die Besucher der angrenzenden Kathedrale verkauft wurden⁵⁷⁶.

Der Stadtgott: Zeus

Architektur

Gerasa besaß mit dem Zeus- und dem Artemisheiligtum zwei bedeutende, möglicherweise miteinander konkurrierende Kultstätten. Während die frühe Geschichte des Artemisions weitgehend ungeklärt ist, läßt sich die des Zeusheiligtums auf eine lange Tradition zurückführen (**GE.143**).

⁵⁷² J.W. Crowfoot, *Churches at Jerash. A preliminary report of the joint Yale – British School expeditions*, London 1931, 2f.

⁵⁷³ C.S. Fisher, in: Kraeling 1938, 187.

⁵⁷⁴ SEG VII Nr. 878. Welles 1938, 487 Nr. 337.

⁵⁷⁵ R. Parapetti, *Gerasa, Temple of Artemis*, AJA 101, 1997, 522f.

⁵⁷⁶ J.W. Crowfoot, in: Kraeling 1938, 138. Auch nach dem Erdbeben von 749 n. Chr. wurde der Bereich um den Tempel und auf dem Hauptaltar industriell genutzt.

Innerhalb der Dekapolisregion bietet es den einzigen Fall, in dem sich der schrittweise Ausbau eines Heiligtums verfolgen läßt. Ein Kultdepot in einer Höhle des ungewöhnlich geformten Felsens gegenüber dem Siedlungshügel belegt eine Nutzung des Ortes als Kultplatz spätestens seit der Eisenzeit, wahrscheinlich aber auch schon während der Bronzezeit.

Die hellenistische Zeit

Gegen Ende der Eisenzeit wurden der Kultort wie auch die gegenüberliegende Siedlung aufgegeben; das keramische Material setzt erst wieder um die Mitte des 2. Jhs. v. Chr. ein. Eine erste architektonische Gestaltung des Kultplatzes, von der nur spärliche Mauerreste erhalten sind, dürfte noch im 2. Jh. v. Chr. ausgeführt worden sein. Im frühen 1. Jh. v. Chr. entstand an der Stelle dieses älteren Bauwerks ein kleiner rechteckiger Naos. Dieser war innen und außen durch bemalte Stuckornamente und reliefverzierte Architekturelemente reich verziert und zeichnete sich durch eine Mischung griechischer und orientalischer Formen aus. Vor dem Naos befand sich ein großer kubischer Altar, dessen Metopenreliefs Symbole zeigen, die der griechischen Ikonographie entnommen sind: Dioskurenhelme, Füllhörner, und Herakleskeulen erscheinen neben dem geflügelten Blitzbündel, das den Herrn des Heiligtums repräsentiert (s.u.). Die eklektizistische Gestaltung beider Bauten läßt auf den lokalen Charakter des hier ausgeübten Kultes schließen.

Eine dieser Bauphase zuzuordnende Inschrift nennt den griechischen Namen des hier verehrten Gottes: Zeus Olympios⁵⁷⁷.

Aus der Neubesiedlung um die Mitte des 2. Jhs. v. Chr. und aus dem neuen Ortsnamen »Antiochia am Chrysorhoas« läßt sich folgern, daß Gerasa durch einen Seleukidenkönig – möglicherweise durch Antiochos IV. – neu gegründet wurde. Kurze Zeit nach dieser Neugründung begann der Ausbau des Heiligtums, das sicherlich schon damals dem Zeus Olympios geweiht war.

Der in mehreren Phasen erfolgte Ausbau sowie der eklektizistische Charakter der Bauten und ihres Dekors deuten darauf hin, daß es sich hier kaum um ein königliches Bauprojekt (wie für Gadara angenommen), sondern um eine Initiative der Bewohner Gerasas gehandelt haben dürfte. Die Weihung des Heiligtums an den griechischen Zeus stand offenbar unter dem Einfluß der seleukidischen Religionspolitik, der zufolge

⁵⁷⁷ J. Seigne, Découvertes récentes sur le sanctuaire de Zeus à Jérash, AAJ 37, 1993 (341-358) 346.

prähellenistische, lokalen Gottheiten geweihte Heiligtümer in hellenistischer Zeit »umgewidmet« wurden, indem der jeweilige lokale Gott mit Zeus Olympios gleichgesetzt wurde. An anderer Stelle wurde bereits im Zusammenhang mit dem hellenistischen Heiligtum von Gadara erläutert, daß die Etablierung des Zeus Olympios-Kultes im Seleukidenreich ein politisches Mittel darstellte, um der heterogenen Bevölkerung einen gemeinsamen religiösen Bezugspunkt zu bieten, wobei gleichzeitig die jeweiligen kultischen Traditionen gewahrt bleiben konnten⁵⁷⁸. Da Zeus Olympios seit der Regierungszeit des Antiochos IV. als Dynastiegott der Seleukiden propagiert wurde, war er auch im Rahmen des Herrscherkultes von Bedeutung⁵⁷⁹. Wie bereits angedeutet, sind Ausmaß und Konsequenz der seleukidischen Religionspolitik in der Forschung seit längerem umstritten. Die Umweihung eines lokalen Heiligtums an Zeus Olympios dürfte aber kaum auf eine Initiative des seleukidischen Herrschers zurückzuführen sein. Sie diente sicherlich eher den Bewohnern Gerasas als Mittel, dem Herrscherhaus Reverenz zu erweisen bzw. um im Gegenzug für diese Huldigung bestimmte Privilegien – wie den in Gerasa allerdings erst für die römische Kaiserzeit nachweisbaren Immunitätsstatus – zu erlangen⁵⁸⁰.

Bald nach der Gründung der römischen Provinz Syria erhielt der Kultplatz von Gerasa eine Art Vorhof, indem eine Terrasse an die Felskuppe angebaut wurde. Möglicherweise schlug sich hier bereits die politische und wirtschaftliche Stabilisierung nieder, die die Pax Romana in der Region nach sich zog.

Die julisch-claudische Zeit

In der augusteischen und tiberischen Zeit erhielt die Terrasse unter Leitung des wohl einheimischen Architekten Diodoros ein auf die Siedlung ausgerichtetes, repräsentatives Propylon sowie umlaufende Kryptoportiken, die den lokalen kultischen Erfordernissen ent-

⁵⁷⁸ s.o. S. 109.

⁵⁷⁹ s.u. S. 308f.

⁵⁸⁰ Zur Umweihung lokaler Heiligtümer an Zeus Olympios vgl. den Briefwechsel zwischen Antiochos und den Samaritanern in Schechem: Diese hoben den Unterschied zwischen sich und den Juden hervor und baten – wohl nicht zuletzt als Beweis dafür – Antiochos um die Erlaubnis, ihren Tempel auf dem Gerizim-Berg in ein Zeusheiligtum umwandeln zu dürfen: Ios. ant. Iud. XII 5.5 (258-264); 2 Makk. 6. Zum Immunitätsstatus vgl. die flavischen Inschriften des Theon (**GE.149,150**), der sich unter den Schutz des Zeus von Gerasa gestellt hat, sowie eine Inschrift aus hadrianischer Zeit, in der die Polis Gerasa als *ἄσυλος* und *αὐτόνομος* bezeichnet wird (**GE.44**). Vgl. auch das Zeusheiligtum von Baitokaike: dieses erhielt seinen Asylstatus von einem Seleukidenherrscher verliehen; Augustus erneuerte dieses Privileg: H. Seyrig, *Aradus et Baetocaecé*, *AntSyr* 48, Syria 18, 1951 (191-206) bes. 194-197.

sprachen (**GE.146**)⁵⁸¹. Zwei Inschriften deuten darauf hin, daß die Finanzierung der Bauarbeiten im ersten Viertel des 1. Jhs. n. Chr. die Aufgabe von Priestern des Kaiserkultes war, die dabei, wie der Inschrift des Zabdion zu entnehmen ist, ganz erhebliche Summen stifteten (**GE.110,111**). Ab 40/41 n. Chr. belegt eine Reihe von Inschriften, daß der jeweilige Gymnasiarch der Stadt nicht nur die Unkosten für das im Gymnasium gebrauchte Salböl bestritt, sondern auch das Zeusheiligtum durch eine festgelegte Geldsumme förderte (**GE.147,148**)⁵⁸².

Der Ausbau des Heiligtums wurde also durch hochstehende städtische Magistrate finanziert, die anlässlich ihres Amtsantritts eine bestimmte Summe zu entrichten hatten. Zu Beginn der Kaiserzeit fungierten die Priester des Kaiserkultes als Förderer des Heiligtums, was möglicherweise auf die enge Verknüpfung von Zeus- und Herrscherkult im römischen Reich zurückzuführen ist, die bereits im Seleukidenreich existierte⁵⁸³. Danach wurde die Liturgie mit dem höchsten und angesehensten Amt der Polis, der Gymnasiarchie, verbunden.

Die flavische Zeit

Neben den Liturgien hoher städtischer Magistrate ist die Stiftung eines Mannes überliefert, der sich selbst als Schutzsuchenden des Zeus und seine Söhne als dessen Hierodulen bezeichnet. Die beiden Weihinschriften des Theon (**GE.149,150**) weisen auf eine umfangreiche Neubaumaßnahme im Zeusheiligtum hin und stimmen darin mit dem archäologischen Befund überein: Im Verlauf des ersten jüdischen Krieges wurde das späthellenistische Heiligtum offenbar durch Feuer zerstört. Vermutlich war der jüdische Aufstand auch der Grund für Theons Status als *ἰκέτης*, eines Schutzsuchenden des Zeus Olympios.

Der von Theon finanzierte Naos enthielt in zwei unterirdischen, nicht zugänglichen Räumen die Überreste der älteren zerstörten Anlage. Die Bewahrung einer alten Kultstätte

⁵⁸¹ K.S. Freyberger vermutete, daß man die Terrasse des Heiligtums mit Kryptoportiken umgab, da die hellenistische Anlage eine zu geringe Größe besaß, und verwies auf eine ganz ähnliche Disposition im nabatäischen Heiligtum von Khirbet et-Tannur sowie beim Heiligtum A in Seleukia am Tigris, dem das frühkaiserzeitliche Zeusheiligtum von Gerasa sogar bis in Details ähnelt: Freyberger 1998, 28.

⁵⁸² Bisher sind nur zwei Inschriften publiziert, insgesamt gibt es Seigne zufolge aber acht oder neun Gymnasiarchenweihungen. Die erste Stiftung umfaßte noch 2500 Drachmen, dann wurde offenbar eine Pauschale von 1500 Drachmen festgesetzt: J. Seigne, *Le sanctuaire de Zeus à Jerash. Éléments de chronologie*, Syria 62, 1985 (287-295) 291f. mit Anm. 18 (zu den unveröffentlichten Weihungen, die von P.-L. Gatier bearbeitet werden).

Zur Finanzierung durch Einheimische s. I. Kader, *Propylon und Bogentor. Untersuchungen zum Tetrapylon von Latakia und anderen frühkaiserzeitlichen Bogenmonumenten im Nahen Osten*, Mainz 1996, 107 Anm. 644.

durch deren Einbeziehung in einen Neubau kommt im Orient relativ häufig vor; an dieser Stelle seien als Beispiele nur der Allatempel in Palmyra und der Tempel des Zeus von Baitokaike in Hösn Süleyman genannt. In beiden Fällen wurde der alte Schrein, der Wohnsitz der Gottheit, in den neuen Bau integriert⁵⁸⁴. Im Fall des Gerasener Heiligtums war diese Vorgehensweise aber besonders konsequent: der Neubau diente lediglich als architektonische Hülle der älteren Anlage. Da er nicht als eigenständiges Bauwerk denkbar ist, ordnet er sich den älteren Bauten gewissermaßen unter.

Die hadrianische Zeit

Für die erste Hälfte des 2. Jhs. n. Chr. lassen sich auf der unteren Terrasse des Zeusheiligtums einige tiefgreifende Veränderungen feststellen. Der archäologische Befund ergibt, daß der flavische Naos des Theon sowie die darin integrierte hellenistische Kultanlage während der ersten Hälfte des 2. Jhs. n. Chr. abgetragen bzw. aufgeschüttet und in das Fundament eines neuen, deutlich kleineren Naos einbezogen wurden. In der Absicht, derart einschneidende Veränderungen durch historische Ereignisse zu begründen, entwickelte J. Seigne eine Theorie, die hier kurz zusammengefaßt werden soll: Flavius Josephus berichtet, daß die Gerasener ihren jüdischen Mitbürgern während des ersten jüdischen Aufstands keinen Schaden zufügten und diejenigen, die emigrieren wollten, durch eine Delegation bis zur Polisgrenze geleiten ließen; dies stand in deutlichem Gegensatz zu der Vorgehensweise vieler anderer Städte in der Region⁵⁸⁵.

Im Jahre 68 n. Chr. schickte Vespasian seinen General Lucius Annus zum Angriff auf Gerasa, wobei dieser weder vor Hinrichtung und Gefangennahme der Bürger noch vor Plünderung und Brandstiftung zurückschreckte⁵⁸⁶. Seigne nahm an, daß das Zeusheiligtum – dessen Förderer und Anhänger seiner Ansicht nach zur führenden Schicht von Gerasa gehörten – im Zuge dieser römischen Bestrafungsaktion zerstört wurde.

Für die Geschehnisse um den Bar Kochba-Aufstand in hadrianischer Zeit gibt es dagegen in bezug auf Gerasa keine Schriftzeugnisse. Dennoch postulierte Seigne ein ähnliches Verhalten der Gerasener wie in flavischer Zeit und eine sich anschließende Bestrafung der Stadt durch Hadrian, die in der Zerstörung des Zeus-Naos und der älteren Anlage bestand.

⁵⁸³ s.o. S. 110.

⁵⁸⁴ Zu diesen und weiteren Beispielen: K.S. Freyberger, La fonction du *hamānā* et les sanctuaires des cultes indigènes en Syrie et en Palestine, *Topoi* 7, 1997, 851-871; M. Gawlikowski, Du Hamana au naos. Le temple palmyrénien hellénisé, *Topoi* 7, 1997, 837-849.

⁵⁸⁵ *Ios. bell. Iud.* II 18.5 (480) (Gerasa), (461-479) (andere Städte).

Um seine These zu unterstützen, verwies Seigne auch auf die Motivwahl städtischer Münzen: Zeus ist in der Gerasener Münzprägung nur zu deren Beginn im Jahre 67/68 n. Chr. durch eine Münze vertreten (**GE.144**); seit der Wiederaufnahme der Prägetätigkeit unter Hadrian stellte dann Artemis-Tyche das vorherrschende Münzmotiv dar. Daß Zeus nun nicht mehr vorkam, führte Seigne auf die »Marginalisierung« des Zeusheiligums zurück.

Diese Theorie basiert zu einem großen Teil auf Vermutungen: So muß die Zerstörung des hellenistischen Zeusheiligums nicht zwangsläufig auf den durch Vespasian veranlaßten Übergriff der Römer auf Gerasa zurückgehen, denn die Stadt war bereits zuvor einem Angriff zum Opfer gefallen: Flavius Josephus berichtet, daß nach dem Massaker an den Juden von Caesarea zahlreiche Dörfer und Städte von den jüdischen Aufständischen angegriffen und zerstört bzw. in Brand gesetzt wurden, darunter auch Gerasa⁵⁸⁷.

Für die hadrianische Zeit und den Bar Kochba-Aufstand kann Seigne auf keinerlei literarische Quellen zurückgreifen, was die von ihm rekonstruierten Ereignisse in Gerasa betrifft: Eine Analogie zum 1. Jh. n. Chr. in bezug auf das Verhalten der Gerasener gegenüber den Juden ist ebenso hypothetisch wie eine Bestrafung der Stadt durch Hadrian, die in dem Befehl zur Schleifung des Zeusheiligums bestanden haben soll. Auch die städtische Münzprägung liefert keine wirklich eindeutigen Hinweise: Bei der Zeusmünze aus dem Jahr 67/68 n. Chr. handelt es sich um den niedrigsten von insgesamt drei Nominalen. Die größte Münze, die im Gegensatz zu den beiden kleineren pseudoautonomen Nominalen mit Zeus und Tyche das Vorderseitenporträt des Nero trägt, ist der ganzfigurig dargestellten Artemis vorbehalten. Diese nahm also bereits im 1. Jh. n. Chr. eine vorrangige Stellung ein, so daß ihre Dominanz in der Münzprägung ab hadrianischer Zeit keinen Umbruch, sondern nur die Fortsetzung einer alten Tradition darstellt. Darüber hinaus ist unbekannt, zu welchem Zeitpunkt die hadrianischen Münzen eigentlich geprägt wurden: Seignes Theorie zufolge müßten sie aus der Zeit des Bar Kochba-Aufstandes stammen; es ist allerdings sehr viel wahrscheinlicher, daß diese Münzen – als Mittel städtischer Selbstdarstellung – anläßlich des Hadriansbesuches im Jahre 130 n. Chr. geprägt wurden⁵⁸⁸.

Die Niederlegung des flavischen Naos und des von diesem umschlossenen hellenistischen Heiligums stellt einen deutlichen Einschnitt in der Geschichte des Gerasener Zeusheilig-

⁵⁸⁶ Ios. bell. Iud. IV 9.1 (486-489).

⁵⁸⁷ Ios. bell. Iud. II 18.1 (458-459).

⁵⁸⁸ H. Halfmann, *Itinera principum. Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im Römischen Reich*, Stuttgart 1986, 193.

tums dar. Mangels literarischer Quellen läßt sich bisher nicht mit Sicherheit bestimmen, welche Ereignisse zu der Schleifung des Heiligtums führten. Seignes Theorie von der politisch bedingten Marginalisierung des Zeusheiligtums liefert eine mögliche Erklärung, basiert aber auf einer ganzen Reihe von nicht belegbaren Vermutungen und ist daher nur unter Vorbehalt in Erwägung zu ziehen.

Über dem zerstörten flavischen Kultbau wurde im 2. Jh. n. Chr. ein neuer, kleinerer Naos errichtet; die Datierung dieses Gebäudes in die Zeit zwischen 135 und 140 n. Chr. wurde von Seigne nicht begründet und basiert wohl lediglich auf seiner Theorie.

Von der antoninischen Zeit bis zur Aufgabe des Heiligtums

Während sich die Bauaktivitäten in Gerasa bereits seit hadrianischer Zeit nach Norden, in den Bereich des Artemisheiligtums, verlagert hatten⁵⁸⁹, setzten die Zeusanhänger während der Regierungszeit des Marc Aurel und des Lucius Verus ihrem Gott noch einmal ein repräsentatives Denkmal: Sie ließen ihm oberhalb der alten Kultstätte einen nach Osten ausgerichteten Peripteros erbauen, der im Jahr 163 n. Chr. eingeweiht wurde (**GE.143**). Damit erfuhr das Zeusheiligtum eine deutliche Monumentalisierung und erhielt durch den Bautypus des Peripteraltempels einen an griechisch-römischen Vorbildern orientierten Charakter. Beides läßt sich möglicherweise auf die Konkurrenzsituation zu dem zweiten großen Heiligtum Gerasas zurückführen, das der Artemis geweiht war: Um die Mitte des 2. Jhs. n. Chr. wurde der Stadtgöttin ein neuer großer Tempel inmitten eines aufwendigen, aus mehreren übereinandergestaffelten Terrassen bestehenden Temenos errichtet, das die Anlage des Zeusheiligtums an Monumentalität deutlich übertrifft⁵⁹⁰.

Wie das benachbarte Artemision, so wurde auch der neue Peripteros des Zeus nie vollendet. Dieses bei zahlreichen antiken Tempeln zu beobachtende Phänomen begründete F. Rumscheid überzeugend mit der Feststellung, daß gerade bei Tempelbauten ein großzügig angelegter Entwurf von größerer Bedeutung war als eine vor Baubeginn gesicherte Finanzierung. Außerdem dürfte ein Tempel bereits als »funktionstüchtig« gegolten haben, sobald der Naos als architektonische Hülle für das Kultbild fertiggestellt war⁵⁹¹.

⁵⁸⁹ J. Seigne vermutete auch hierin eine Folge der geschilderten politischen »Verschiebung«: J. Seigne, *À l'ombre de Zeus et d'Artemis. Gerasa de la Décapole*, *Aram* 4.1-2, Oxford 1992 (185-195) 193.

⁵⁹⁰ Die beiden Tempel sind dagegen ungefähr gleich groß: 41.25 x 28.25 (Podium des Zeustempels) bzw. 40.10 x 22.60 m (Podium des Artemistempels).

⁵⁹¹ F. Rumscheid, *Vom Wachsen antiker Säulenwälder. Zu Projektierung und Finanzierung antiker Bauten in Westkleinasien und anderswo*, *JdI* 114, 1999, (19-63) 61 und 63.

Seit dem 3. Jh. n. Chr. wurde der Zeustempel durch eine Serie von Erdbeben zerstört. Die Existenz von Werkstätten des 3. und 4. Jhs. n. Chr. im Tempelareal läßt darauf schließen, daß die obere Terrasse des Heiligtums in dieser Zeit bereits nicht mehr kultisch genutzt wurde. Die Aufgabe des Peripteros ist wohl darauf zurückzuführen, daß Reparaturarbeiten aufgrund des steilen Geländes außerordentlich schwer durchzuführen waren. Möglicherweise wurde aber die untere Terrasse noch über längere Zeit hinweg für kultische Zwecke genutzt.

Inschriften

Die früheste Inschrift der hellenistischen Kultanlage nennt als Herrn des Heiligtums Zeus Olympios⁵⁹². Abgesehen von einer Zeusinschrift, deren Epiklese nicht erhalten ist (**GE.157**), fällt auf, daß sich sämtliche Weihungen des 1. Jhs. n. Chr. an Zeus Olympios wenden. Im 2. Jh. n. Chr. ist dieser zwar noch ab und zu vertreten, doch überwiegen nun andere Beinamen (s.u.). Das einheitliche Erscheinungsbild im 1. Jh. n. Chr. mag am »offiziellen« Charakter der Weihungen liegen, die fast ausschließlich von Magistraten anlässlich ihres Amtsantritts als Liturgie geleistet wurden.

Im 2. und im frühen 3. Jh. n. Chr. änderte sich dies: Wenn man von der trajanischen Weihung eines Priesters des Kaiserkultes (**GE.152**), einer Kultbildweihung aus der Zeit des Caracalla (**GE.156**) und den beiden Inschriften absieht, die mit dem antoninischen Peripteros auf der unteren Terrasse in Zusammenhang stehen (**GE.153,154**), sind aus diesem Zeitraum nur noch private Weihungen erhalten, die sich an Zeus mit unterschiedlichen Beinamen wenden.

Im folgenden sollen die verschiedenen Zeusepiklesen auf ihre Bedeutung hin untersucht werden.

Eine aufgrund ihres Fundortes vermutlich aus dem Zeusheiligtum stammende Weihung ist dem »Dios Angelos« gewidmet (**GE.161**). Der Epiklese Angelos liegt häufig die Vorstellung vom intervenierenden Gott in Gestalt eines Engels zugrunde, die besonders bei den Juden, Ägyptern und Phöniziern verbreitet war⁵⁹³. Dabei wurde entweder der Gott – ein semitischer Zeus – mit dem Engel verschmolzen⁵⁹⁴, oder die Engel galten als selbständige Wesen, die die Rolle des Boten und Mittlers zwischen Götter- und Menschensphäre er-

⁵⁹² J. Seigne, Découvertes récentes sur le sanctuaire de Zeus à Jerash, AAJ 37, 1993 (341-358) 346.

⁵⁹³ Literatur bei P.-L. Gatier, Inscriptions religieuses de Gerasa, AAJ 26, 1982 (269-275) 269-270 Nr. 1.

füllten⁵⁹⁵. Die Epiklese Angelos ist allerdings auch für Jupiter Heliopolitanus, den Hauptgott von Baalbek, belegt, dessen Heiligtum als bedeutende Orakelstätte galt. Y. Hajjar betonte im Zusammenhang mit einer Weihung aus Ostia, daß die Epiklese in Verbindung mit einer universellen kosmischen Orakelgottheit weniger die Rolle eines Boten, sondern eher die eines »Verkünders« bezeichnen sollte⁵⁹⁶. Die Dios Angelos-Inschrift stellt nicht den einzigen Hinweis darauf dar, daß es sich bei dem Polisgott von Gerasa wie bei dem weitaus berühmteren Jupiter Heliopolitanus um den griechisch-römisch interpretierten syrischen Wettergott Hadad handeln könnte.

Die späteste fest datierte Weihung an Zeus wurde südwestlich von Jerash gefunden (**GE.158**). Möglicherweise stammt der Altar, der Zeus Kronos und der Göttin Urania geweiht ist, ursprünglich aus dem in der Südwestecke der Stadt gelegenen Zeusheiligtum. Die Epiklese Kronos unterstreicht die Rolle des Zeus als Herrscher über das Universum und die Ewigkeit. Die Vorstellung des allmächtigen »Deus Aeternus« geht auf chaldäischen Einfluß zurück und wurde auf die syrischen Baale übertragen, die an der Spitze eines städtischen Pantheons standen⁵⁹⁷.

Bei der Göttin Urania handelt es sich vermutlich um Atargatis, die epigraphischen und bildlichen Quellen zufolge mit Artemis, der Schutzgöttin Gerasas, gleichgesetzt wurde⁵⁹⁸. Mit Zeus Kronos und Thea Urania sind nicht unbedingt Zeus Olympios und Artemis / Atargatis als Götterpaar im eigentlichen Wortsinn angesprochen, sondern eher eine männliche und eine weibliche Gottheit mit verschiedenen Zuständigkeitsbereichen, die sich gegenseitig ergänzen⁵⁹⁹.

Die Epiklese Uranios findet sich auf einem Altar des frühen 3. Jhs. n. Chr., der im Hippodrom von Gerasa gefunden wurde (**GE.158**). Sie charakterisiert Zeus seit hellenistischer

⁵⁹⁴ Beispiele: Gott von Baalbek, in Portus und Rom unter dem Namen Iuppiter Optimus Maximus Angelus Heliopolitanus verehrt, Literatur s. Gatier a. O. 269f. mit Anm. 3.

⁵⁹⁵ Engel als selbständige Wesen: Malakbel, der Engel des Bel, in Palmyra, s. Gatier a. O. 270 Anm. 3-4. Vgl. J. Tubach, Im Schatten des Sonnengottes. Der Sonnenkult in Edessa, Harran und Hatra am Vorabend der christlichen Mission, Wiesbaden 1986, 465: Zu Merkur und Jupiter Heliopolitanus, Weihinschrift aus Ostia nennt IOM Angelus Heliop(...), das syrische Äquivalent ist *malaka*. Allgemein zur Vorstellung des Engels in der syrischen Region: J. Teixidor, The pantheon of Palmyra, Leiden 1979, 95-97 und 98 (zu IOM Angelos, s.o.).

⁵⁹⁶ Y. Hajjar, Divinités oraculaires en Syrie et en Phénicie, ANRW II 18.4 (1990) (2236-2320) 2243; ders. 1977a, 386 Nr. 296, und 1985, 226.

⁵⁹⁷ Beispielsweise im phönizischen Arados, wo Zeus Kronos, in dessen Gestalt El bzw. Baal mit dem hurritischen Kumarbi verbunden war, als oberster Gott verehrt wurde: Haider – Hutter – Kreuzer 1996, 237. Zur Verbreitung von Kronos im syro-phönizischen Bereich: Sourdel 1952, 35-37.

⁵⁹⁸ s.o. S. 154.

⁵⁹⁹ Vgl. R. Wenning – H. Merklein, Die Götter in der Welt der Nabatäer, in: Th. Weber – R. Wenning (Hrsg.), Petra. Antike Felsstadt zwischen arabischer Tradition und griechischer Norm, Mainz 1997 (105-110) 106.

Zeit als Herrscher über Himmel und Universum⁶⁰⁰. Sein Mythos läßt sich ähnlich wie der des Kronos auf orientalische Ursprünge zurückführen⁶⁰¹. Auffallend ist außerdem, daß der Personennamen Uranios gerade in orientalischen Städten verbreitet war⁶⁰². Zeus Uranios bzw. Theos Uranios ist auch aus dem Heiligtum von Baitokaike und aus Damaskus bekannt. In Baitokaike bezieht sich der Name auf einen auch als Zeus Keraunios bezeichneten Wettergott, in Damaskus auf Zeus Hadad⁶⁰³. Daher dürfte die Epiklese Uranios auch in Gerasa auf eine Verschmelzung von Zeus mit Hadad oder einen verwandten Wettergott hinweisen.

Zwei weitere Inschriften benennen Zeus als Retter (*σωτήρ*) (**GE.155,160**). Die Vorstellung vom rettenden, beschützenden bzw. erlösenden Gott war in Syrien relativ weit verbreitet⁶⁰⁴. In Dura Europos besaß Zeus Soter einen bedeutenden Tempel. Hier wurde er mit Ahura Mazda assimiliert, während die Mesopotamier und Palmyrener ihn mit ihrem eigenen Bel gleichsetzten⁶⁰⁵. Zeus Soter erhielt aufgrund seiner Schutzfunktion aus ganz konkretem Anlaß heraus Weihungen; in Daphne, dem Vorort von Antiochia am Orontes, wurde ihm beispielsweise nach einem Erdbeben ein Tempel errichtet⁶⁰⁶. Die Gerasener Weihung an Zeus Olympios Soter und Tyche betont die Rolle des Zeus als Herr über das Schicksal (**GE.155**). So wurde Tyche in der syro-phönizischen Region häufig mit dem heliopolitanischen Jupiter in Verbindung gebracht, um dessen astrologischen Aspekt bzw. dessen Rolle als Herr über das Schicksal zu betonen⁶⁰⁷. Im Falle des Zeus Soter geweihten Altars läßt der Aufstellungsort im städtischen Hippodrom vermuten, daß der Dedikant dem Gott seinen Dank für ein glücklich verlaufenes Rennen abstattete (**GE.160**).

Zeus extra muros

Auch im Umland von Gerasa wurden Inschriften gefunden, die Zeus mit unterschiedlichen Beinamen gewidmet sind. An der Ausfallstraße nördlich der Stadt wurde eine Inschrift mit

⁶⁰⁰ Vgl. SEG XIV 106 Nr. 508 (Inschrift aus Rhodos, 4.-3. Jh. n. Chr.); SEG XXXI 354f. Nr. 1349 (Inschrift aus Kleron, Zypern, 1. Jh. n. Chr., der Stifter stammte vermutlich aus Mylasa, Karien).

⁶⁰¹ A. Heubeck, *Mythologische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechentum*, in: E. Heitsch, *Hesiod*, Darmstadt 1966, 552-557.

⁶⁰² Vgl. z.B. RE IX A 1 (1961) Sp. 946-951 (A. Lippold) Nr. 1, 5, 7, 12, 15, 16, 18, 20 und 24 s.v. Uranios.

⁶⁰³ RE II 2 (1896) Sp. 2779 s.v. *Βαϊτοκαϊκευς* (F. Cumont); H. Seyrig, *Aradus et Baetocaecé, Syria* 28, 1951, 191-206; Damaskus (*Ἐπιὸν οὐρανίῳ πατρῴῳ τῷ κερῖνῳ*): R.P. Mouterde, *Inscriptions grecques relevées par l'Institut Français de Damas, Syria* 6, 1925 (351-364) 354; Haider – Hutter – Kreuzer 1996, 189-191.

⁶⁰⁴ Sourdel 1952, 26f.

⁶⁰⁵ Haider – Hutter – Kreuzer 1996, 168f.

⁶⁰⁶ G. Downey, *A history of Antioch in Syria*, Princeton 1961, 214.

dem Namen des Zeus Epikarprios dokumentiert (**GE.162**). Der Architravblock gehörte vermutlich zu einem außerhalb der Stadtmauern errichteten Tempel oder Schrein. Der »fruchtbringende« Zeus ist im Orient mehrfach belegt⁶⁰⁸. Die Epiklese charakterisiert ihn als orientalischen Himmelsgott, der Regen spendet und die Landwirtschaft fördert. Mitunter kommt die Rolle des Himmelsherrn als Fruchtbarkeitsgott auch in bildlichen Darstellungen zum Ausdruck⁶⁰⁹.

Rundplastik, Reliefs und Kleinkunst

Im Gegensatz zu den zahlreichen epigraphischen Zeugnissen ist aus Gerasa nur eine relativ geringe Anzahl figürlicher Darstellungen des Zeus bekannt.

Eine ganzfigurige Wiedergabe des Gottes ist uns in Form einer Tonstatuette erhalten, bei der es sich um die verkleinerte Replik eines großformatigen Werkes handelt (**GE.172**): Der Typus des nackten stehenden Zeus, der sich auf ein Szepter aufstützt und in der anderen Hand ein Blitzbündel hält, geht indirekt auf den sog. Zeus Brontaios zurück, der um 370-360 v. Chr. von Leochares geschaffen wurde. Relativ originalgetreue Repliken sowie verschiedene Variationen des Themas sind durch eine Reihe von Marmorstatuen sowie zahlreiche Bronzestatuetten römischer Zeit vertreten⁶¹⁰. Gesichtstypus und Frisur des Gerasener Zeus lassen einen Rückgriff auf hellenistische Vorbilder erkennen.

Ganz anders verhält es sich mit einem Soffittenrelief vom 129 n. Chr. eingeweihten Hadrianstor südlich der Stadt (**GE.163**): Der bärtige Kopf mit einem durch geschwungene Ritzlinien verzierten Polos erinnert stark an Darstellungen aus Dura Europos wie die des Zeus-Hadad, des Zeus Kyrios-Baalschamin sowie an den Kopf eines Kultbildes des Zeus

⁶⁰⁷ Hajjar 1977b, 500f.; ders. (s.o. Anm. 596) 2256f.; H. Seyrig, *Monuments syriens du culte de Némésis*, Syria 13, 1932 (50-64) 55 Anm. 1.

⁶⁰⁸ Zu Zeus Epikarprios s. A.B. Cook, *Zeus. A study in ancient religion* II.2, New York 1965, 1186f. Anm. 7. Beispiele: Heiligtum an einer Quelle im Umland von Laodikea, wahrscheinlich Tempel des Zeus Eukarprios: F.R. Trombley, *Hellenic religion and christianization c. 370-529 I*, Leiden – New York – Köln 1993, 152f. Auf dem Silpios, dem Berg oberhalb Antiochias, wurde ein Heiligtum des Zeus Nemeios eingerichtet, das später (der Zeitpunkt ist unbekannt) dem Zeus Epikarprios geweiht wurde: Libanios, Or 11.51. Die Polis Bostra ließ einer Inschrift zufolge einen Altar für Zeus Epikarprios aufstellen: PPUAES III A.4, 253f. Nr. 571; Sourdel 1952, 27 Anm. 4.

⁶⁰⁹ Eißfeldt 1941, 126 und 133f. nannte in diesem Zusammenhang Darstellungen des Gad von Dura sowie des Zeus Kyrios in Palmyra, bei denen Ährenbüschel und Früchte den Fruchtbarkeitsaspekt betonen.

⁶¹⁰ Zum Zeus Brontaios bzw. zu den Repliken des Typus Ince Blundell Hall / Cyrene: LIMC VIII (1997) 339f. Nr. 195; 344 s.v. Zeus (I. Leventi); römische Bronzestatuetten: LIMC VIII (1997) 430f. Nr. 80-97 s.v. Zeus / Iuppiter (F. Canciani).

Megistos⁶¹¹. Es ist daher anzunehmen, daß das Gerasener Soffittenrelief ebenfalls eine übergeordnete, mit Zeus gleichgesetzte orientalische Gottheit wiedergibt; angesichts der aus den Weihinschriften zu erschließenden wichtigen Rolle des Zeus-Hadad im städtischen Pantheon liegt eine entsprechende Deutung des bärtigen Kopfes mit Polos nahe.

Baudekor

Innerhalb des Zeusheiligtums gibt es an mehreren Stellen Architekturdekor, der zusätzliche Informationen über das Wesen der hier verehrten Gottheit liefert; der Vorteil dieser Darstellungen besteht darin, daß sie – im Gegensatz zu einem Großteil der Inschriften – mit Sicherheit dem Heiligtum zuzuweisen sind und daß ihre Thematik von den Erbauern im Hinblick auf den Herrn des Heiligtums ganz bewußt ausgewählt wurde. Im einzelnen handelt es sich um die Metopenreliefs des hellenistischen Turmaltars, die Metopen des frühkaiserzeitlichen Peribolos, den Fries des Propylons auf der unteren Terrasse und um den figürlich verzierten Fries des antoninischen Peripteros.

Die hellenistischen Metopen sind mit sechs unterschiedlichen Motiven verziert (**GE.164**): Jeweils dreimal kommen Palmen und zwei gekreuzte Füllhörner vor, Keule, Kerykeion, geflügeltes Blitzbündel und ein Paar Dioskurenhelme sind dagegen jeweils doppelt vorhanden. Aufgrund der Anzahl der Motive nahm J. Seigne an, daß die Palmen und Füllhörner, bei denen es sich um allgemeine Glücks- und Siegesymbole handelt, die übrigen Motive gerahmt hätten⁶¹². Von diesen läßt sich das Blitzbündel am unmittelbarsten mit Zeus in Verbindung bringen, da es dessen göttliche Macht versinnbildlicht. Als Attribut des Wettergottes war das Blitzbündel im Orient schon seit langer Zeit geläufig; in der hellenistisch-römischen Zeit verweist es meist auf den in zahlreichen Städten verehrten und mit Zeus gleichgesetzten Hadad, gelegentlich auch auf Baalschamin⁶¹³.

Für das Motiv des Kerykeions lassen sich in der syrischen Region einige Vergleichsbeispiele anführen: So befindet sich innerhalb des größeren Turmaltars im Heiligtum von

⁶¹¹ A. Perkins, *The art of Dura-Europos*, Oxford 1973, 76f. Taf. 30; 94 Taf. 38; 112 Taf. 52; S.B. Downey, *The stone and plaster sculpture. The excavations at Dura-Europos III Teil I 2*, Los Angeles 1977, 9-11 Nr. 2 Taf. 1 Abb. 2; 31-34 Nr. 10 Taf. 4 Abb. 10; 66f. Nr. 50 Taf. 13 Abb. 50.

⁶¹² J. Seigne, *Découvertes récentes sur le sanctuaire de Zeus à Jerash*, *AAJ* 37, 1993 (341-358) 346. Seignes Vorschlag zufolge waren die Metopen an zwei sich gegenüberliegenden Außenwänden des Bauwerks angebracht. An jeder Wand befanden sich die Palmen bzw. Füllhörner an den Ecken und in der Mitte, die übrigen Metopen waren in Zweiergruppen dazwischen angebracht.

⁶¹³ Vgl. A. Vanel, *L'iconographie du dieu de l'orage dans le Proche-Orient ancien jusqu' au VII^e siècle av. J.-C.*, Paris 1965 passim; zum Blitzbündel als Attribut des vorhellenistischen Hadad bes. 156-158, bzw. des römischen Hadad: *LIMC IV 1* (1988) 365 s.v. Hadad (M. Gawlikowski); Hajjar 1985, 63 und 124f.

Baalbek–Heliopolis die Darstellung eines geflügelten Kerykeions; außerdem trägt der Türsturz des sog. Bacchustempels von Baalbek auf der Unterseite ein Relief, das einen Adler mit einem Kerykeion in den Klauen zeigt⁶¹⁴. Eine ganz ähnliche Darstellung findet sich im nordsyrischen Heiligtum des Zeus von Baitokaike (Hösn Süleyman), einem mit Zeus gleichgesetzten lokalen Himmels-gott; auch dort befindet sich das Relief auf der Unterseite eines Türsturzes, allerdings in der Peribolosmauer⁶¹⁵. Die Bedeutung dieser Darstellungen ist allerdings umstritten: So sah man in dem Kerykeion am Turmaltar einen Hinweis auf Merkur, der in Baalbek als Teil der Trias neben Jupiter Heliopolitanus (Hadad) und Venus Heliopolitana (Astarte) verehrt wurde⁶¹⁶. Allerdings wurde dabei übersehen, daß das Kerykeion mit Flügeln versehen ist, die eher auf eine übergeordnete Himmels-gottheit als auf Merkur verweisen. Für die beiden Reliefs in Baalbek und Hösn Süleyman, die einen Adler mit Kerykeion zeigen, wurden die unterschiedlichsten Deutungen vorgeschlagen⁶¹⁷; am überzeugendsten erscheint noch die von H. Seyrig vertretene und kürzlich von K.S. Freyberger erneut untermauerte Interpretation des Adlers als Bote des Himmels-gottes⁶¹⁸. Der Vogel des Zeus bzw. des mit ihm verknüpften orientalischen Gottes fungierte als Mittler zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre⁶¹⁹. Andererseits könnten die Kerykeia auf den Metopen in Gerasa auch die Rolle des Zeus als intervenierende oder verkündende Gottheit versinnbildlichen, wie dies auch bei einer im Zeusheiligtum gefundenen Weihung an den Dios Angelos der Fall ist⁶²⁰.

Ähnlich wie das Kerykeion sind auch die Dioskuren bzw. ihre Symbole in Heiligtümern orientalischer Baale, die mit Zeus gleichgesetzt werden, häufig anzutreffen. Der Kult der Dioskuren verbreitete sich bereits in hellenistischer Zeit im Seleukidenreich, wobei ihre Beliebtheit wohl durch die Gleichsetzung mit zahllosen lokalen, meist astralen Gottheiten gefördert wurde⁶²¹. Als Begleiter des Himmels-gottes treten die Dioskuren häufig als Ver-

⁶¹⁴ N. Jidejian, Baalbek. Heliopolis »city of the sun«, Beirut 1975 Abb. 44 (Kerykeion am Altar); Th. Wiegand, Baalbek II, Berlin / Leipzig 1923, 22 Abb. 38 (Adler mit Kerykeion).

⁶¹⁵ D. Krencker – W. Zschietzschmann, Römische Tempel in Syrien I, Berlin / Leipzig 1938, 72 Abb. 100-101; H. Seyrig, Divinités de Ptolémaïs, Ant. Syr. 80, Syria 39, 1962 (193-207) Taf. 14 unten. Zu Zeus von Baitokaike s.o. Anm. 603.

⁶¹⁶ S. Fick, in: Haider – Hutter – Kreuzer 1996, 204f.; Hajjar 1977b, 600.

⁶¹⁷ Einen Überblick liefert Hajjar 1977a, 55 Anm. 1.

⁶¹⁸ H. Seyrig, Divinités de Ptolémaïs, Syria 39, 1962, 204; ihm schließt sich Hajjar an: 1977a, 54-56 Nr. 35 und 1985, 106; K.S. Freyberger, Im Licht des Sonnengottes. Deutung und Funktion des sogenannten »Bacchus-Tempels« im Heiligtum des Jupiter Heliopolitanus in Baalbek, DaM 12, 2000 (95-133) 121.

⁶¹⁹ Das Motiv des Adlers mit Kerykeion kommt auch auf Münzen vor: BMC Galatia, Cappadocia, and Syria 179 Nr. 234 Taf. 22 Abb. 5. Allgemein zum Adler als Mittler und Bote: Haider – Hutter – Kreuzer 1996, 146, 168, 184, 230.

⁶²⁰ s.o. S. 168.

⁶²¹ LIMC III 1 (1986) 533 s.v. Dioskouroi (in per. or.) (Ch. Augé – P. Linant de Bellefonds).

körperung der beiden Hemisphären auf, um so die übergeordnete kosmische Macht dieses Gottes zu repräsentieren⁶²². Andererseits konnten Dioskurenhelme – vor allem im Eingangsbereich – auch als apotropäische Symbole dienen⁶²³. Entsprechend dürften die Piloï auf den Gerasener Metopen die Funktion der Dioskuren als Soteres bzw. deren Schutz evokiert haben. Ähnlichen Zwecken dienten wohl auch die Darstellungen der Herakleskeule, die auch in anderen Dekapolisstädten als meist an Eingängen angebrachtes apotropäisches Zeichen überliefert ist⁶²⁴.

Die Metopen der frühkaiserzeitlichen Kryptoportiken und der Fries des Propylons (**GE.165**) tragen einen Dekor, der auf die Kräfte der Gottheit hinweist, der das Heiligtum geweiht war: Rosetten, Blüten und Blätter, Krüge, aus Schalen trinkende Vögel sowie ein Weinrankenfries gehören zu den im syro-phönizischen Bereich verbreiteten Bildzeichen, die nicht auf eine bestimmte Gottheit verweisen, sondern Fruchtbarkeit und Prosperität versinnbildlichen sollen⁶²⁵. Rosetten galten als Astralsymbole und versinnbildlichten damit kosmische Macht⁶²⁶, und Kränze heben als Siegesymbole den Rang des Gottes als Weltenherrscher hervor⁶²⁷.

Auch der antoninische Peripteros auf der oberen Terrasse des Zeusheiligtums ist mit figürlichem Baudekor ausgestattet (**GE.166**). Aus den Akanthusranken des Tempelfrieses springen Protomen unterschiedlicher Tiere hervor: Neben Löwen und Pantheren handelt es sich um Hunde, Bären, Widder und ein Reh; außerdem sind zwei nebeneinanderstehende, vom Knie an aufwärts aus Akanthusranken auftauchende nackte kindliche Figuren (Eroten?) dargestellt. In Motivwahl und Darstellungsform ähnelt der Fries des Peripteros dem Rankenfries über der Cellatür des sog. Bacchustempels in Baalbek: dort sind ebenfalls aus Blattkelchen hervorspringende Tiervorderteile wiedergegeben, wobei es sich – soweit erkennbar – vor allem um Löwen und Stiere handelt; außerdem ist ein Seewesen mit Schuppenmähne sowie ein Eros mit Bogen oder Speer erhalten⁶²⁸. Während sich die

⁶²² Zur Gleichsetzung mit den Hemisphären: F. Cumont, *Orientalische Religionen* 117; A.B. Cook, *Zeus. A study in ancient religion II*, New York 1965, 432-434.

⁶²³ Vgl. die Außenseite von Türstürzen delischer Häuser: Dioskurenhelme und Herakleskeulen; mehrfach wurden die Attribute des Herakles und der Dioskuren auch miteinander kombiniert: Ph. Bruneau, *Apotropaia déliens. La massue d'Héraclès*, BCH 88, 1964, 159-168 (bes. Abb. 12); vgl. auch M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I*, München 1941, 384f.

⁶²⁴ s.o. S. 47 und 133.

⁶²⁵ Vgl. Freyberger a. O. 120 mit Anm. 114.

⁶²⁶ Vgl. Hajjar 1985, 104 Anm. 3.

⁶²⁷ Vgl. die kranzhaltenden Niken im Baudekor von Baalbek und deren Deutung, s. Freyberger a. O. 122-124.

⁶²⁸ Wiegand (s.o. Anm. 614) 64 Taf. 49-50.

beiden Hauptmotive Stier und Löwe direkt auf Jupiter Heliopolitanus beziehen lassen⁶²⁹, erlaubt die »Artenvielfalt« des Gerasener Frieses keine konkreten Rückschlüsse auf den Herrn des Heiligtums. Darüber hinaus wäre es zu weitgreifend, aus der Ähnlichkeit beider Friese unbedingt auf eine Verwandtschaft der Kulte und Gottheiten zu schließen: Die Bauten des überregional bekannten Heiligtums der heliopolitanischen Trias von Baalbek besaßen offenbar Vorbildcharakter, so daß aus verschiedenen Orten der syro-phönizischen Region Nachahmungen des Tierfrieses und anderer Dekorelemente bekannt sind. In Gerasa selbst liegt an der Kolonnadenstraße ein weiterer, in etwas kleinerem Format gearbeiteter Tierfries, in dem die gleichen Motive aufgegriffen sind wie am Fries des Zeusperipteros. Die Beliebtheit dieser Dekorationsform und ihre Verwendung an Bauwerken unterschiedlicher Funktion läßt bezweifeln, ob dem Motivrepertoire überhaupt eine inhaltliche Bedeutung zugemessen wurde⁶³⁰.

Tierskulpturen

Im Bereich des Zeusheiligtums wurden die Reste einiger freiplastischer Tierfiguren gefunden, die möglicherweise als Votive in das Temenos gelangten. Bei drei Skulpturen handelt es sich um Adlerdarstellungen (**GE.167,168,169**), darunter das einzige Exemplar einer Tierfigur, das nicht aus lokalem Kalkstein, sondern aus Marmor gearbeitet ist. Während das marmorne Fragment einer Adlerfigur auch Teil einer Zeusstatue gewesen sein könnte, handelt es sich bei den aus Kalkstein gefertigten Adlern offensichtlich um Votive an den Himmelsgott⁶³¹. Der Adler fungierte als Mittler und Bote zwischen dem schier unerreichbar scheinenden, den Kosmos beherrschenden und bewohnenden Gott und den Menschen sowie allgemein als Symboltier des Gottes⁶³².

Abgesehen von den Adlerfiguren stammen noch zwei fragmentierte Tierköpfe nachweislich vom Zeusheiligtum, ein Löwen- und ein Hundekopf (**GE.170,171**). Beide Stücke be-

⁶²⁹ Vgl. auch die Löwen- und Stierprotomen auf Konsolen am großen Tempel von Baalbek: Th. Wiegand, Baalbek. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen in den Jahren 1898 bis 1905 I, Berlin – Leipzig 1923 Taf. 23 und 60.

⁶³⁰ Weitere Beispiele: Glueck 1965 Taf. 169; Brünnow – Domaszewski I 1904, 50 Abb. 39 (Tempel in Qasr Rabba); M. Dunand, Le musée de Soueida, Paris 1934, 68 Taf. 30 Nr. 138-139; J.-M. Dentzer – J. Dentzer-Feydy, Le djebel al-Arab. Histoire et patrimoine au musée de Suweida, Paris 1991, Taf. 10 Abb. 224 (Fries aus Seeia im Hauran). Unpubliziert: Nymphäum in Gadara, Tierfries und Blattmaske; Tierfries von einem Tempel in Khirbet Yajuz bei Philadelphia.

⁶³¹ Vgl. auch die beiden Adlerweihungen an den arabischen Gott: **GE.35,36**. Der Nachfrage nach freiplastischen Adlervotiven wurde durch lokale Produktion begegnet, wobei nicht klar ist, ob dies ausschließlich auf finanzielle Gründe zurückzuführen ist, oder ob es sich um ein im Importhandel »unübliches« Bildthema handelte.

stehen aus einem weißlichen, weichen und porösen Kalkstein, wie er in Gerasa vor allem in hellenistischer Zeit verwendet wurde⁶³³, und wurden im Altarbereich gefunden; aufgrund des ähnlichen Materials ist nicht auszuschließen, daß sie aus einem gemeinsamen Kontext stammen⁶³⁴. Während sich im Falle des Hundekopfes kein direkter Bezug zu Zeus herstellen läßt⁶³⁵, galt der Löwe als Sonnensymbol, dessen Zuordnung zum Himmelsgott auf eine eisenzeitliche Tradition zurückgeht⁶³⁶. Im syro-phönizischen Bereich gibt es einige Beispiele für Löwen im Zusammenhang mit dem Zeuskult. So zeigt ein vermutlich aus dem Hauran stammendes Relief einen Löwen mit der Beischrift »ΖΕΥΣ«⁶³⁷. Eine Inschrift aus es-Sanamein nennt unter anderem die Weihung von »Löwen« (offenbar Statuetten) an den »Herrn Zeus«⁶³⁸. Im Heiligtum des Zeus von Baitokaike tritt der Löwe gleich mehrfach als figürliche Darstellung auf: So ist die nördliche Peribolosmauer, die Hauptseite des Heiligtums, mit zwei in Relief gearbeiteten, schreitenden Löwen verziert, und am Ost- und Westtor des Temenos befindet sich auf der Innenseite im Zentrum ein Löwenkopfmédailleon⁶³⁹. Auf dem Türsturz des Südtores findet sich ein weiterer Löwenkopf⁶⁴⁰. Noch deutlicher wird der Bezug des Löwen zu Zeus am Tempelgiebel selbst, in dessen Zentrum ebenfalls ein Löwenkopf zu sehen ist⁶⁴¹.

Zusammenfassung

Als die Dekapolisregion unter seleukidischer Herrschaft stand, wurde der gegen Ende der Eisenzeit aufgegebene Ort GRS als Antiochia am Chrysorhoas erneut besiedelt; auf dem benachbarten *high place*, der wohl schon seit der Bronzezeit als Kultstätte diente, wurde ein Heiligtum des Zeus Olympios etabliert, das bis in die mittlere Kaiserzeit hinein schrittweise architektonisch ausgestaltet wurde. Schon die Wiederaufnahme des Kultbetriebs an einer alten heiligen Stätte stellt ein deutliches Anzeichen für ein Fortbestehen des ur-

⁶³² s.o. S. 173.

⁶³³ Vgl. auch die hellenistischen Architekturglieder von der unteren Terrasse des Zeusheiligtums im Gegensatz zu dem später verwendeten, gelblichen und festeren Kalkstein, der aus einem weiter entfernten Steinbruch stammt. Verweis auf parallele Entwicklung in Gadara.

⁶³⁴ Weber datierte den Löwenkopf ohne Angabe von Gründen in die späthellenistische Zeit.

⁶³⁵ Der Hund ließe sich allenfalls als Begleiter der Artemis deuten: Vgl. die Kabirengrotte in Samothrake, in der der Artemis (Astarte?) Hunde geopfert wurden: Lykophr. v. 77; Nonn. Dion. XIII 400).

⁶³⁶ Keel – Uehlinger 191.

⁶³⁷ LIMC VIII (1997) 388 Nr. 169 s.v. Zeus (in per. or.) (M. Gawlikowski).

⁶³⁸ PPUAES III A 4, 297f. Nr. 655 (3).

⁶³⁹ D. Krencker – W. Zschietzschmann, Römische Tempel in Syrien I, Berlin / Leipzig 1938, 67 Abb. 98; 74 Abb. 103; II Taf. 34.

⁶⁴⁰ Krencker – Zschietzschmann a. O. 75.

⁶⁴¹ Krencker – Zschietzschmann a. O. 83 Abb. 117 und 84 Abb. 118.

sprünglichen bronze- und eisenzeitlichen Kultes dar, wenngleich der Herr des Heiligtums nun als Zeus Olympios bezeichnet wurde.

Darüber hinaus zeigt der orientalische Charakter der Architektur, daß die Hellenisierung spätestens dort endete, wo es um rituelle Belange ging. Trotz einzelner Anleihen bei der griechischen Kunst und Architektur war die Anlage auf den eigenen kultischen Bedarf zugeschnitten: So wurde bis zur Errichtung des flavischen Naos die im semitischen Kulturkreis verbreitete quadratische Tempelform beibehalten, die auf das Ritual des Umlaufs zurückgeht. Selbst der antoninische Peripteros besaß Treppen, die für das »Höhenopfer« Zugang zum Dach gewährten.

Aus dem 1. Jh. n. Chr. sind fast ausschließlich Inschriften mit dem Namen des Zeus Olympios überliefert, was vermutlich auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß es sich meist um Inschriften von Magistraten handelt, die den Ausbau des Heiligtums durch Stiftungen anlässlich ihres Amtsantritts finanzierten. Einige der aus dem 2. und 3. Jh. n. Chr. überlieferten Epiklesen deuten dagegen auf orientalische Gottheiten hin, die unter dem Namen des griechischen Zeus adressiert wurden; dabei ist auch zu berücksichtigen, daß sich nicht alle Dedikationen dem Zeus Olympios-Heiligtum zuordnen lassen (so gab es offenbar ein separates Heiligtum des Zeus Helios Sarapis) und daß auch im Zeus Olympios-Heiligtum verschiedene Gottheiten (bzw. verschiedene Ausprägungen des Zeus) verehrt worden sein können.

Dennoch weist eine ganze Reihe von Zeus-Epiklesen in den Weihinschriften darauf hin, daß es sich bei dem Stadtgott von Gerasa um einen übergeordneten, als Herrscher des Universums fungierenden Gott wie Baalschamin oder – wahrscheinlicher noch – Hadad handelte.

Ammon

Inschriften

Eine Weihinschrift von Angehörigen der Legio III Cyrenaica richtet sich an den *θεός πατρώος*, also den »Gott der Väter« (**GE.1**). Der Stein wurde in der Nähe der Kathedrale, aus deren Bereich auch einige Inschriften an den arabischen Gott stammen, gefunden; aus

diesem Grund vermutete O. Eißfeldt, mit *θεὸς πατρώος* sei ebenfalls der arabische Gott gemeint⁶⁴².

Angesichts der Stifter der Inschrift dürfte es sich bei dem »Gott der Väter« allerdings eher um Zeus Ammon, den Schutzgott der Legio III Cyrenaica, handeln, für den im übrigen das Epithet *πατρώος* mehrfach belegt ist⁶⁴³: Sein Kult wurde bei der Einrichtung der Provincia Arabia im Jahr 106 n. Chr. in der neuen Hauptstadt Bostra etabliert, da die dritte Legion hier in einer Garnison stationiert war⁶⁴⁴. Möglicherweise stifteten die Angehörigen dieser Legion ihre Weihung an Zeus Ammon in das Heiligtum des arabischen Gottes, das im Bereich der Kathedrale zu lokalisieren ist⁶⁴⁵.

Kleinkunst

Neben der Weihinschrift ist Zeus Ammon in Gerasa auch durch ein Medaillonfragment und eine Lampe belegt, die aus dem Magazin einer Töpferwerkstatt stammen (**GE.3,4**). Das Medaillon zeigt lediglich den Profilkopf des Zeus Ammon, während auf dem Spiegel der Lampe die Büste des Gottes mit seinem Attributtier, einem Widder, und Palmzweigen kombiniert ist. Ammonsmasken und -köpfen wurden in der Antike apotropäische wie auch eschatologische Kräfte zugewiesen. Für das Medaillon und die Lampe wäre demnach eine Verwendung im häuslichen wie auch im funeralen Bereich in Erwägung zu ziehen⁶⁴⁶.

Aphrodite

Kleinkunst

Ein in Gerasa gefundener unterlebensgroßer Torso dürfte von einer Marmorstatuette der Aphrodite stammen, die dem Typus der kapitolinischen Venus folgt (**GE.5**): Diese bedeckt mit der rechten Hand ihre Brüste und legt die linke Hand vor den Schoß⁶⁴⁷. Außerdem

⁶⁴² Eißfeldt 1941, 23.

⁶⁴³ LSJ s.v. *πατρώος* Sp. 1349..

⁶⁴⁴ Weber 1993, 52f. mit Anm. 112; Sourdel 1952, 89-92. A. Kindler, The coinage of Bostra, Warminster 1983, 61f.

⁶⁴⁵ s.u. S. 187

⁶⁴⁶ LIMC I (1981) 667 und 685f. s.v. Ammon (J. Leclant – G. Clerc). Zu Ammon im Funeralkontext vgl. M. Fascialo – J. Leclant, Les monuments funéraires à masques d'Ammon, REL 26, 1948, 32f.

⁶⁴⁷ Eine deutlich kleinere, aber etwas besser erhaltene Replik dieses Typus stammt aus Sidon: M. Meurdrac, Trois statuettes de Vénus Syriennes, Syria 22, 1941, 49-52 Taf. V. Zur kapitolinischen Venus s. LIMC II

kennen wir aus Gerasa eine ganze Reihe von Aphroditefigurinen aus Terrakotta sowie zwei Darstellungen der Göttin auf Lampen. Die Mehrheit dieser Stücke stammt aus dem Magazin einer Töpferwerkstatt, in dessen Bestand die Aphrodite- und Erosfiguren einen Großteil der Gesamtmenge aller figürlichen Darstellungen ausmachen.

Die meisten Gerasener Terrakotten wiederholen oder variieren bekannte hellenistische Aphroditetypen, die die Göttin nackt oder halbnackt in unterschiedlichen Posen wiedergeben. Die Figurine **GE.19** folgt dem Typus der sandalenlösenden Göttin; die Terrakotta **GE.15** läßt sich wie das bereits erwähnte Fragment der Marmorstatuette den Repliken der kapitolinischen Venus zuordnen, während **GE.17** eine Variante dieses Typus darstellt, bei der ein Arm erhoben ist; das Motiv des vom linken Bein weggezogenen Mantels der sogenannten Venus Felix findet sich bei der Figur **GE.16**. Für die mit übereinandergeschlagenen Beinen sitzende Aphrodite (**GE.13**) und die Göttin mit dem im Rücken lang herabfallenden Himation (**GE.18**) lassen sich dagegen keine konkreten Vorbilder nachweisen.

Zu einer größeren Gruppe lassen sich die Darstellungen der nackten bzw. halbnackten stehenden Göttin zusammenfassen, die ihre Arme seitwärts ausbreitet und in den meisten Fällen Attribute in den Händen gehalten haben dürfte (**GE.6-12**): Bei zwei Terrakotten (**GE.11,12**) ist in einer Hand noch ein Apfel erhalten, bei einem dritten Stück in der anderen Hand ein Spiegel (**GE.6**). Eine Aphroditefigur hält anstelle von Attributen die Enden eines Brustbands in den Händen, das sie gerade an- oder ablegt (**GE.14**). Die beschriebenen Aphroditefiguren tragen häufig ein Halsband mit Medaillon bzw. Arm- und Fußreifen; in zwei Fällen ist der Oberkörper durch zwei sich zwischen den Brüsten überkreuzende *periammata* geschmückt (**GE.10,11**). Oft trägt die Göttin eine Stephane (**GE.9,11,15,16** und vielleicht **GE.18**).

Zwei Stücke aus dem Töpfermagazin weichen von den bisher beschriebenen Darstellungen ab: Eine Figurine gibt eine von zwei Delphinen flankierte Aphrodite mit einem Himation wieder, das sich konchenartig hinter ihrem Kopf bläht (**GE.20**); auf dem Spiegel einer Lampe ist Aphrodite ebenfalls mit hinter ihr wehendem Gewand abgebildet, wobei die Göttin wie die kapitolinische Venus die linke Hand vor die Schamgegend und die rechte Hand auf die rechte Brust gelegt hat (**GE.21**). Zu ihren Füßen ist ein Delphin zu sehen.

Die Häufigkeit der Aphroditedarstellungen im Gesamtbestand des Gerasener Töpfermagazins (unter den mythologischen Themen sind Aphrodite und Eros mit 40 % am stärksten

(1984) 52f. Nr. 409-418 s.v. Aphrodite (A. Delivorrias); Ausstellungskatalog »Aphrodite in den Gärten«,

vertreten) entspricht der großen Anzahl toreutischer und koroplastischer Wiedergaben der Göttin im syro-phönikischen Raum. Unter diesen treten die an die kapitolinische Venus angelehnten Darstellungen sowie Aphroditefiguren mit Attributen in den Händen besonders häufig auf. Bei der überwiegenden Mehrzahl der Stücke handelt es sich um Bronzestatuetten⁶⁴⁸.

Die Beliebtheit kleinformatiger Aphroditedarstellungen in Syro-Phönizien stellt einen deutlichen Hinweis auf einen lokalen oder allgemein orientalischen kultischen Hintergrund dar; auch die häufig vorkommende Stephane, ein für die griechisch-römischen Vorbilder ungewöhnliches Attribut, weist in diese Richtung.

So berichtet bereits Herodot von der orientalischen Herkunft der Aphrodite Urania⁶⁴⁹. Unter diesem griechischen Namen wurden orientalisches-arabische Göttinnen wie Allath, Al-Uzza, Ishtar, Mylitta, Astarte, Atargatis und wohl auch verschiedene lokale Ausprägungen dieser Göttinnen verehrt. Dabei ist es – im Gegensatz zu der analogen Situation in Ägypten, wo Aphrodite mit Isis verschmolzen wurde⁶⁵⁰ – schwierig, die Identität der jeweiligen durch die Aphroditefiguren repräsentierten Göttin auszumachen, da die genannten orientalischen Göttinnen alle auf das Muster der »Großen Göttin« zurückgehen und daher mehr oder weniger wesensverwandt sind, was sich auch in ikonographischen Gemeinsamkeiten niederschlug.

Die Terrakotta **GE.20** und das figürliche Relief der Lampe **GE.21** wurden von F. Zayadine als Wiedergaben der nabatäischen Göttin Al-Uzza gedeutet⁶⁵¹. Als Begründung führte er die Rolle als »Himmelskönigin« an, die Al-Uzza mit Aphrodite Urania gemeinsam hat. Dieser Aspekt werde durch das Motiv des sich aufblähenden Gewandes versinnbildlicht, das sich auch bei einigen nabatäischen Darstellungen finde. Allerdings ist auch deren Deutung nicht gesichert. Darüber hinaus handelt es sich bei Al-Uzza, wie oben bereits erwähnt, nur um eine von zahlreichen mit Aphrodite Urania verbundenen arabischen bzw. orientalischen Göttinnen. Außerdem sollte auch berücksichtigt werden, daß aus der syro-phönizischen Region zahlreiche Hinweise auf die Gleichsetzung der Astarte mit Aphrodite

Berlin 2001, 107f.

⁶⁴⁸ LIMC II (1984) 154-166 s.v. Aphrodite (in per. or.) (M.-O. Jentel).

⁶⁴⁹ Hdt. I 105 (der Tempel der Aphrodite-Urania-Astarte in Sidon ist der älteste Tempel dieser Göttin); Hdt. I 131 (Urania heißt bei den Arabern Alilat).

⁶⁵⁰ M.-O. Jentel, *Quelques aspects d'Aphrodite en Égypte et en Syrie à l'époque Hellénistique et Romaine*, in: L. Kahil – Ch. Augé (Hrsg.), *Mythologie gréco-romaine, mythologies périphériques*, Actes du Colloque du LIMC, Paris 17. mai 1979, Paris 1981, 151-155.

⁶⁵¹ F. Zayadine, *L'iconographie d'Al-Uzza – Aphrodite*, in: L. Kahil – Ch. Augé (Hrsg.), *Mythologie gréco-romaine, mythologies périphériques*, Actes du Colloque du LIMC, Paris 17. mai 1979, Paris 1981, 113-118; LIMC II (1984) 168 (zu Nr. 6) s.v. Aphrodite – Al'Uzza (F. Zayadine).

Urania sowie auf die bildliche Wiedergabe dieser phönizischen Göttin in Form von Aphroditefiguren bekannt sind⁶⁵². Daher ist es durchaus möglich, daß die beiden Darstellungen aus Gerasa ebenfalls Aphrodite-Astarte wiedergeben, wobei durch das sich hinter dem Kopf aufblähende Gewand das Himmelsgewölbe evoziert und damit der astrale Aspekt der Göttin hervorgehoben wird⁶⁵³. Die Aphrodite begleitenden Delphine sind der griechischen Göttin aufgrund ihrer Geburt aus dem Meer und ihrer daraus resultierenden Rolle als Schutzherrin der Seefahrer zugeordnet. Auch die schiffsförmige Lampe, auf der Aphrodite im Relief wiedergegeben ist, stellt den Bezug zur Seefahrt her (GE.22)⁶⁵⁴. Sollten die Delphine sowie das Schiff der Gerasener Darstellungen sich nicht nur auf Aphrodite, sondern auch auf eine mit dieser verbundene orientalische Göttin beziehen, so käme in erster Linie wiederum Astarte in Frage, denn diese wurde – nicht nur in den phönizischen Hafenstädten – ebenfalls als Meerestgöttin und Beschützerin der Seeleute verehrt⁶⁵⁵.

Ein weiteres Argument für eine auch in Gerasa existierende Gleichsetzung von Aphrodite und Astarte besteht in ikonographischen bzw. formalen Analogien zwischen den Darstellungen beider Göttinnen: Zum einen weist der Darstellungstypus der nackten Frau im Orient unweigerlich auf eine übergeordnete Fruchtbarkeits- und Vegetationstgöttin hin⁶⁵⁶; die unbekleidet bzw. halbnackt wiedergegebene, mit Schmuck behängte Aphrodite konnte leicht an die Stelle traditioneller Astartebilder treten.

Die Armhaltung der Terrakotten, die der kapitolinischen Venus nachempfunden sind, dürften ebenfalls Assoziationen zur orientalischen Bildersprache geweckt haben: Das schamhafte Bedecken von Brust und Schoß, wie es von der griechisch-römischen »Venus pudica« bekannt ist, dürfte orientalische Rezipienten an die Armhaltung der zahlreichen

⁶⁵² Hdt. I 105 (s.o. Anm. 649); ID Nr. 1719 und 2305; dazu auch: P. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris 1970, 346f.; frühe Münzen aus Askalon zeigen Astarte und auf der anderen Seite ihr Symboltier, die Taube: BMC Palestine 104 Nr. 1-4; weitere Quellen s. LIMC III (1986) 1077 Addenda s.v. Astarte (M. Delcor); weitere Einzelbeispiele: Haider – Hutter – Kreuzer 1996, 197; Bonnet 1988, 271 und 340. Zur Gleichsetzung von Aphrodite und Astarte: C. Bonnet, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Rom 1996, 147-150.

⁶⁵³ Zu Bogen und wehendem Tuch als Himmelssymbolen: B.L. Trell, *The world of the Phoenicians, east and west. The numismatic evidence*, in: T. Hackens – R. Weiller, *Actes du 9ème congrès international de numismatique I*, Bern Sept. 1979, Luxemburg 1982, 425.

⁶⁵⁴ Vgl. auch die Isisschiffe: L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin 1970, 7; 76f. (zu Fest mit Isisschiff und navigium Isidis); 85 (zu Lampen in Schiffsform mit Darstellungen der ägyptischen Gottheiten) sowie Anm. 79; 86 (Isis als Herrin der Meere).

⁶⁵⁵ LIMC III (1986) 1077 Addenda s.v. Astarte (M. Delcor); Bonnet 1988, 225f.; 63-66 und 286 (Leukothea, in römischer Zeit mit Astarte als Göttin des Meeres gleichgesetzt); C. Bonnet, *Le culte de Leucothéa et Mélicerte en Grèce, au Proche-Orient et en Italie*, SMSR (Studi e materiali di storia delle religioni) 52, 1986, 53-77.

⁶⁵⁶ Vgl. zusammenfassend zur vorderasiatischen »nackten Göttin«: S. Böhme, *Die »nackte Göttin«. Zur Ikonographie und Deutung unbekleideter weiblicher Figuren in der frühgriechischen Kunst*, Mainz 1990, 127-134.

Astartedarstellungen erinnert haben, die – nach dem Schema der Dea Nutrix bzw. der Fruchtbarkeitsgöttin – ihre Brüste und manchmal auch den Schoß mit den Händen berühren⁶⁵⁷. Dies belegen auch drei im Typus der kapitolinischen Venus gestaltete Statuetten aus Sidon, der phönizischen Küstenstadt, in der Astarte-Aphrodite als Polisgöttin verehrt wurde⁶⁵⁸.

Es läßt sich nicht mit letzter Sicherheit feststellen, welche orientalische Göttin sich hinter den zahlreichen Aphroditeterrakotten und -lampen aus Gerasa verbirgt. Möglicherweise konnten diese Darstellungen auch für unterschiedliche Betrachter bzw. Besitzer verschiedene Göttinnen verkörpern. Einige Aspekte sprechen für eine Verbindung zur syro-phönizischen Astarte; denkbar sind aber auch andere orientalische bzw. arabische Göttinnen, die die Rolle der Liebes- und Fruchtbarkeitsgöttin sowie einen ausgeprägten Astralcharakter in sich vereinen.

Die Funktion der Gerasener Aphroditedarstellungen läßt sich schwer ermitteln, da die in einem Töpfermagazin gefundenen Stücke nicht aus einem Kontext stammen, der Aufschlüsse über ihre spätere mögliche Verwendung geliefert hätte. Auffallend ist immerhin, daß alle Belege für Aphrodite aus dem Bereich der Kleinkunst stammen; abgesehen von dem Marmorstatuettenfragment handelt es sich darüber hinaus um vergleichsweise billige koroplastische Erzeugnisse. Sie könnten als Votive in Heiligtümern, als Kultobjekte im Wohnbereich sowie als Grabbeigabe vorgesehen gewesen sein. Aphrodite galt – auch in Verbindung mit anderen, ihr wesensverwandten ägyptischen und orientalischen Göttinnen – als besondere Beschützerin der Frauen und wachten über Ehe, Mutterschaft und Geburt⁶⁵⁹.

Apollon

Reliefs, Inschriften, Kleinkunst

Angesichts der großen Bedeutung, die der Artemiskult für die Stadt besaß, ist es nicht allzu überraschend, in Gerasa auch Hinweise auf die Verehrung des Apollon zu finden.

⁶⁵⁷ Dabei handelt es sich um einen sehr alten Darstellungstypus, s. M. Avi-Yonah, *Oriental art in Roman Palestine*, Rom 1961, 61 Anm. 7. Vgl. auch die sog. Astarteplaketten, s. Keel – Uehlinger 1998, 111 Nr. 121 b-c und Nr. 122 a-b; LIMC III (1986) 1078 Nr. 8 Addenda s.v. Astarte (M. Delcor).

⁶⁵⁸ M. Meurdrac, *Trois statuettes de Vénus Syriennes*, *Syria* 22, 1941, 49-52.

Ein von einem Relief stammender Kalksteinkopf des Apollon wurde im Artemisheiligtum gefunden und ist daher möglicherweise dem Hauptaltar zuzuweisen (**GE.27**). Während Th. Weber das Stück in das 2. Jh. n. Chr. datierte, schlug M.C. Bitti eine Entstehung in flavischer Zeit vor; es ist allerdings äußerst schwierig, lokal hergestellte Werke anhand stilistischer Kriterien zeitlich einzuordnen⁶⁶⁰.

Im Zusammenhang mit Apollon steht auch die durch eine Inschrift überlieferte Weihung einer Kairos-Statue (**GE.25**). Die Inschrift bietet eine interessante Kombination unterschiedlicher Gottheiten: Die Söhne des Dedikanten standen als »Altarvorsteher« (*ἀρχιβωμισταί*) im Dienste des Apollon, der Kore und weiterer ungenannter Synnaoi Theoi, wobei der Hintergrund dieser Kultgemeinschaft unbekannt ist. Bei der Empfängerin der Weihung handelt es sich nicht einfach um die griechische Artemis, sondern um eine mit dieser verbundene orientalische »große Göttin«, wahrscheinlich Atargatis⁶⁶¹. Zieht man darüber hinaus das vermutlich in orientalischer Kultradtition stehende Amt des Altarvorstehers in Betracht, so stellt sich die Frage, ob nicht auch hinter Apollon, Kore und deren Synnaoi Theoi einheimische Gottheiten stehen.

Zwei Inschriften dokumentieren die Weihung von Apollonstatuen an die Heimat bzw. an die heimatliche Polis (**GE.23,24**). Der Gedanke, daß Apollon als geeignetes Weihgeschenk an eine unter dem Schutz der Artemis stehende Polis galt, liegt nahe. Wie die beiden Apollonstatuen aussahen, ist allerdings nicht überliefert.

Ein weiteres Statuenfragment, dessen Plintheninschrift den Namen eines aus Alexandria stammenden Bildhauers nennt, läßt sich zu einer der im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit weit verbreiteten Kitharödenfiguren rekonstruieren, die den Gott im langen Gewand wiedergeben (**GE.26,28**). Dabei handelt es sich offenbar um eine Kopie des Apollon von Daphne, denn in einer spätantiken Villa außerhalb der Stadtmauern von Antiochia wurde die untere Hälfte einer Statue gefunden, die dem Gerasener Fragment im Gewand- und im Standmotiv stark ähnelt und die mithilfe weiterer Figurenfragmente tatsächlich als

⁶⁵⁹ F. Dunand, *Religion populaire en Égypte Romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire*, Leiden 1979, EPRO 76, 67-70.

⁶⁶⁰ M.C. Bitti, *An example of local sculpture at Jerash*, AAJ 30, 1986 (207-210) 207; Weber 2002, 501.

⁶⁶¹ Vgl. den Abschnitt zu Artemis-Tyche / Atargatis.

Apollon Kitharoidos identifiziert werden kann⁶⁶². Das Original wurde von A. Linfert dem Bryaxis zugewiesen⁶⁶³.

In der Kleinkunst ist Apollon durch eine Terrakottabüste aus dem Töpfermagazin vertreten (**GE.29**)⁶⁶⁴.

Aus dem Magazin einer Töpferwerkstatt stammen außerdem Abformungen eines Modells, die die Büste der Artemis-Selene wiedergeben (**GE.65**). Es wurde oben bereits erläutert, daß der Blattkelch, aus dem sich die Büste entwickelt, auf eine große orientalische Vegetationsgöttin verweist⁶⁶⁵. Das männliche Gegenstück dieser Plakette stellt die Büste eines Gottes mit Strahlenkranz dar (**GE.30**). Das Attribut weist auf Helios hin. Tatsächlich diente der Blattkelch – im Rückgriff auf eine alte ägyptische Tradition – in erster Linie als Sinnbild des astralen Gottes⁶⁶⁶. Als Gegenstück zu einer Darstellung der Artemis-Selene-Atargatis dürfte es sich bei der männlichen Gottheit trotz des Fehlens charakteristischer Attribute um eine Verschmelzung aus Apollon und Helios handeln. Die Gleichsetzung Apollons mit dem orientalischen Sonnengott – der durch die Gestalt des Helios verkörpert wird – ist seit hellenistischer Zeit belegt. So geben die Reliefs von drei Steinplatten aus Delos die Büste des Apollon mit siebenfachem Strahlenkranz wieder⁶⁶⁷, und ein Weihrelief aus dem südsyrischen Doueir erinnert insofern an die Zusammenstellung der Gerasener Plaketten, als es die Protomen der Selene und des inschriftlich benannten Apollon-Helios zeigt⁶⁶⁸.

Die Menge der Zeugnisse für den Apollonkult belegt, daß dieser in Gerasa eine wichtige Rolle spielte; die Etablierung seines Kultes geht vermutlich auf die seleukidische Gründung bzw. Neugründung Gerasas im 2. Jh. v. Chr. zurück, da Artemis und Apollon als Schutzgötter der seleukidischen Dynastie verehrt wurden und aus diesem Grund für den makedonisch-griechischen Bevölkerungsteil eine wichtige Rolle gespielt haben dürften. Ob Apollon wie seine Schwester Artemis mit einer einheimischen bzw. orientalischen Gottheit verknüpft wurde, ist unbekannt, aber angesichts einiger hier untersuchter Dokumente in Erwägung zu ziehen.

⁶⁶² D.M. Brinkerhoff, *A collection of sculpture in classical and early Christian Antioch*, New York 1970, 33-37 Abb. 41-43.

⁶⁶³ A. Linfert, *Der Apollon von Daphne des Bryaxis*, *DaM* 1, 1983, 165-173; zu hellenistischen und kaiserzeitlichen Repliken des Apollon Kitharoidos im griechischen Osten vgl. *LIMC* II (1984) 321f. s.v. Apollon (W. Lambrinudakis et al.).

⁶⁶⁴ Bitti (s.o. Anm. 660) 209.

⁶⁶⁵ s.o. S. 156.

⁶⁶⁶ H. Jucker, *Das Bildnis im Blätterkelch. Geschichte und Bedeutung einer römischen Porträtform I*, Olten – Lausanne – Freiburg 1961, 178-195, bes. 182f.

⁶⁶⁷ *LIMC* II (1984) 244 Nr. 474 s.v. Apollon (W. Lambrinudakis).

Arabischer Gott

Inschriften

Drei als Spolien in der Kathedrale von Gerasa verbaute Steine sowie ein Altar aus dem modernen Ort tragen Inschriften, die dem arabischen Gott geweiht sind (**GE.31,32,33**). Ihr Fundort sowie die Art der Weihungen (Kultbilder, Altäre, ein Pronaos sowie eine Nische oder ein Schrein) lassen im Bereich der Kathedrale ein Heiligtum dieser Gottheit vermuten. Bei Grabungen im Brunnenhof der Kathedrale wurden tatsächlich die Überreste eines Tempels freigelegt; ob es sich hierbei um die Kultstätte des arabischen Gottes gehandelt hat, ist bislang nicht erwiesen. Die auf Keramikfunden basierende Datierung des Tempels im Brunnenhof würde allerdings zur Entstehungszeit der Inschriften passen, die aus dem frühen bis mittleren 2. Jh. n. Chr. stammen. Die Identität des in den Inschriften genannten Gottes ist umstritten. In zwei Weihungen trägt er Beinamen, die ihn als *ἅγιος* bzw. als *ἐπήκοος* charakterisieren.

Außerhalb der Stadtmauern Gerasas wurden zwei Inschriften gefunden, die die Weihung eines Adlers an den arabischen Gott dokumentieren (**GE.35,36**). Dieser dürfte mit dem in Gerasa belegten Theos Arabikos identisch sein.

In der Forschungsliteratur wird diese Gottheit wahlweise mit Pakeidas oder mit Dusares, dem Schutzgott der Provincia Arabia, verbunden⁶⁶⁹.

Bislang läßt sich nicht mit völliger Sicherheit entscheiden, ob eine der beiden Möglichkeiten zutrifft oder ob es sich nicht sogar um eine ganz andere Gottheit handelt. Über Pakeidas besitzen wir abgesehen von der Tatsache, daß sein Name semitischen Ursprungs ist, nur wenig Informationen (s.u.). Für Dusares gibt es bedeutend mehr Zeugnisse.

Eine Zusammenstellung des aus Gerasa und anderen Orten bekannten Materials ermöglicht eine deutlichere Vorstellung vom Wesen des arabischen Gottes. Die Epiklesen sowie der Göttername selbst und die Art der Weihungen aus der Chora von Gerasa stellen Hinweise auf die Identität des Gottes dar: So ist der im modernen Ort gefundene Altar dem »erhörenden arabischen Gott« geweiht (**GE.33**). Diese Epiklese kennen wir in Gerasa auch von Ar-

⁶⁶⁸ LIMC a. O. Nr. 476.

⁶⁶⁹ Welles in: Kraeling 1938, 385; L.H. Vincent, Le dieu saint Paqidias à Gerasa, RB 1940, 98-129; R. Dussaud, Le saint dieu Paqidias, Syria 22, 1941, 295-297.

temis (**GE.50,56**) bzw. von der mit Artemis assoziierten Atargatis. Sie entspricht einer im Orient wurzelnden religiösen Vorstellung, die auf unterschiedliche Götter bezogen werden konnte.

Die Bezeichnung *ἄγιος* wurde vor allem in Palästina und Phönizien verwendet. In Gerasa begegnet der Beinamen in einer außerhalb der Stadtmauern gefundenen Weihung an Zeus, den »Baal von Bosoros«, also einer eindeutig lokalen Gottheit (**GE.71**).

Zusätzliche Informationen bieten die beiden inschriftlich belegten Adlerweihungen an den arabischen Gott (**GE.35,36**). Sie belegen den astralen Charakter des Gottes, der sich auch in dem in Pella für ihn belegten Namen Uranios widerspiegelt (**PE.2**), und bringen ihn dadurch mit anderen orientalischen Himmelsgöttern wie z.B. Baalschamin in Verbindung.

Schließlich bildet der Göttername selbst ein wichtiges Indiz: Er stellt eine geographische Zuordnung dar und bringt die übergeordnete Rolle der Gottheit für die Provincia Arabia zum Ausdruck. Dies führt wiederum zu der Frage, welche Gottheit diese Funktion erfüllt haben kann, mit deren Wesen auch die weiter oben genannten Eigenschaften vereinbar sind. Hauptgottheit der Provincia Arabia war Dusares, der übergeordnete Gott der Nabatäer⁶⁷⁰. Alle Gerasener Weihinschriften sind in der ersten Hälfte des 2. Jhs. n. Chr. entstanden, also nur relativ kurze Zeit nach der im Jahr 106 n. Chr. erfolgten Einrichtung der Provinz, zu der auch Gerasa gehörte. Tertullian ordnete dieser Provinz Dusares als Hauptgottheit zu⁶⁷¹. Vermutlich war daher mit Theos Arabikos der Gott Dusares gemeint, dessen Kult in anderen Poleis der Provinz – hier sind vor allem Adraa und Bostra zu nennen – eine wichtige Rolle im städtischen Pantheon einnahm. Zu einer Identifizierung des Theos Arabikos als Dusares passen auch die übrigen, bereits erwähnten Indizien: Die Epiklese *ἄγιος* ist u.a. auch für Dusares belegt⁶⁷², der auch einen ausgeprägten Solaraspekt besaß⁶⁷³. Die durch zwei Inschriften aus dem Umland von Gerasa belegten, dem arabischen Gott geweihten Adlervotive betonen ebenfalls dessen Solaraspekt und können demnach dem Dusares gegolten haben⁶⁷⁴.

⁶⁷⁰ s.o. S. 69.

⁶⁷¹ Tert. apol. 24.

⁶⁷² LIMC III 1, 670 s.v. Dusares (H.J.W. Drijvers): Auf einem Altar aus der Nähe des Qasr al-Bint in Petra befindet sich eine Weihinschrift an »Zeus Hagios, der Deusares ist«.

⁶⁷³ Auf Münzen aus Madaba ist in einem Tetrastylos eine Sonnenscheibe abgebildet: LIMC a. O. 671 Nr. 5. Zum Solaraspekt des Dusares: Strabo, Geographie XVI 4, 26; vgl. auch H. Merklein, Dušara-Idole in den Heiligtümern von *Bāb es-Siq* und von *el-Medras*, in: M. Weippert – S. Timm (Hrsg.), Meilenstein. Festgabe für H. Donner, Wiesbaden 1995 (109-120) 112 mit Anm. 19; J.F. Healey, The religion of the Nabataeans. A conspectus, Leiden / Boston / Köln 2001, 93f. sowie 102 und 105. Vgl. auch J.H. Mordtmann, Dusares bei Epiphanius, ZDMG 1875, 99-106 bes. 103; A. Kindler, The coinage of Bostra, Warminster 1983, 80.

⁶⁷⁴ Aus dem nabatäischen Heiligtum Khirbet et-Tannur und aus Bostra sind zwei Adlerweihungen an den edomitischen Gott Qos bekannt; dieser gilt als Vorgänger des Dusares und wurde wohl mit diesem

Eine Zuweisung des Heiligtums im Bereich der Kathedrale (**GE.173**), dem Fundort der beiden Inschriften **GE.31** und **32**, an Dusares wurde im übrigen schon vor langer Zeit vorgenommen. Grund war das literarisch überlieferte »Brunnenwunder«, demzufolge der Brunnen im Hof der Kathedrale am Jahrestag der Hochzeit zu Kanaa Wein statt Wasser lieferte. Heidnischer Vorläufer dieser Tradition könnte ein Dusareskult gewesen sein, da Dusares mit dem Weingott Dionysos gleichgesetzt wurde⁶⁷⁵. Im südsyrischen Hauran begegnet Dusares oft im Zusammenhang mit dem Weinanbau⁶⁷⁶.

Es ist daher anzunehmen, daß das Heiligtum an der Stelle des späteren Brunnenhofs dem Theos Arabikos Dusares geweiht war. Das Götterpaar Hera und Pakeidas wurde möglicherweise ebenfalls hier verehrt, wie der Architrav eines Schreins und der Altar nahelegen (**GE.108,132**).

Asklepios

Rundplastik

Im gemeinsamen Narthex des sog. Dreikirchenkomplexes von Gerasa wurde der Kopf einer Marmorstatue gefunden, die dem Gesichtstypus und der Frisur zufolge auf den frühhellenistischen Asklepios Typus Este zurückgeht (**GE.69**)⁶⁷⁷. Demnach ist das Fragment zu einer stehenden Asklepiosfigur zu ergänzen, die mit einem Himation bekleidet ist und sich mit dem linken Arm auf einen Schlangensstab stützt. In seiner Funktion als Heilgott war Asklepios in der gesamten römischen Welt äußerst beliebt; entsprechend hoch ist die Zahl der römischen Asklepiosstatuen, die wie das Gerasener Fragment zum größten Teil auf Originale des 4. Jhs. v. Chr. zurückgehen⁶⁷⁸. Auch innerhalb der Dekapolisregion ist Asklepios mehrfach belegt, wobei gelegentlich eine Gleichsetzung mit orientalischen Gottheiten nachweisbar ist.

gleichgesetzt: Healey a. O. 93 und 126. In Meda'in Saleh finden sich Adler oft über den Eingängen nabatäischer Gräber, dort verkörpern sie entweder die Sonne oder Dusares als Himmelsgott: Healey a. O. 53.
⁶⁷⁵ Zur Gleichsetzung von Dusares und Dionysos: Hdt. 3,8; Arrian 7.20; vgl. auch RE V 2 (1905) s.v. Dusares Sp. 1866f. (Ihm). Zum Brunnenwunder: Epiphanius haer. 51,30,1f.

⁶⁷⁶ z.B. Haider – Hutter – Kreuzer 1996, 181-183

⁶⁷⁷ Zum Typus Este: LIMC II (1984) 887f. Nr. 345-353; 894 s.v. Asklepios (A. Holtzmann); A. Schober, Asklepiosdarstellungen des 4. Jhs., ÖJh 23, 1926, 8-15 mit Abb. 3. Zur Identifizierung des Asklepios vgl. auch E. Capps Jr., Pergamene influence at Corinth, Hesperia 7, 1938 (539-556) 542-545 mit Abb. 3-4.

⁶⁷⁸ LIMC a. O. 863-897.

Es läßt sich nicht ermitteln, welche Bedeutung man der Gerasener Statue zuwies: Möglicherweise konnte sie durch den Betrachter auch mit einer lokalen Gottheit in Verbindung gebracht werden, doch läßt sich dies mangels ikonographischer Hinweise, wie sie beispielsweise der Altar aus dem Gadarener Umland liefert, nicht nachvollziehen.

Aufgrund des Fundortes des Asklepioskopfes im Narthex der drei Kirchen zog K. Stemmer eine Umdeutung der Figur – möglicherweise als Christus im Philosophentypus – in Erwägung⁶⁷⁹. Tatsächlich läßt sich ein starker Einfluß der Asklepios-Ikonographie auf die des Christus feststellen; dies ist auf Gemeinsamkeiten hinsichtlich der Funktion als Retter und Heiler bzw. Heiland zurückzuführen⁶⁸⁰. Die Fundlage des Asklepioskopfes inmitten einer Schuttschicht beweist allerdings nicht, daß die Figur zur Ausstattung der Kirche gehört haben muß; es kann sich ebensogut um eine Spolie handeln.

Athena

Kleinkunst

Aus Gerasa stammt nur ein einziger Hinweis auf die Göttin Athena: Auf dem Spiegel einer Tonlampe, die im Magazin einer Töpferwerkstatt des frühen 2. Jhs. n. Chr. gefunden wurde, ist die Göttin im Typus der Athena Parthenos dargestellt (**GE.70**). Dieser Figurentypus ist auch durch eine kleinformatige Marmorskulptur aus Philadelphia belegt (**PH.9**). In beiden Fällen ist weder auszuschließen noch sicher nachweisbar, ob Athena hier mit der arabischen Göttin Allat gleichzusetzen ist⁶⁸¹.

⁶⁷⁹ K. Stemmer, Ein Asklepios-Kopf in Amman, *AAJ* 21, 1976 (33-39) 38f.

⁶⁸⁰ F.J. Dölger, Der Heiland, *AntChr* VI (241-272) 241f., 247f. und 257-263; *LIMC* II (1984) 896 s.v. Asklepios (B. Holtzmann).

⁶⁸¹ Allgemein zur Gleichsetzung s.o. S. 51; zu Allat als Athena: *LIMC* I (1981) 565-568 Nr. 11-43 s.v. Allat (J. Starcky); H.J.W. Drijvers, *The religion of Palmyra*, Leiden 1976, 20.

Baal von Bosor

Inschriften

Ungefähr 6 km nordwestlich der Stadt nahm Clermont-Ganneau einen Altar auf, der dem Zeus Hagios Beelbosoros und Helios geweiht ist (**GE.71**). Durch die Epiklese Beelbosoros wird der mit Zeus assoziierte Gott als »Baal von Bosor(os)« bezeichnet⁶⁸². Ortsangaben in Verbindung mit einem Baal kommen in phönizisch-aramäischen Inschriften sowie in gräzisierte Form außerordentlich häufig vor. Eine Verbindung des griechischen Namens mit der aramäischen Benennung, wie dies in Gerasa der Fall ist, findet sich beispielsweise in einer Inschrift aus Helban (Syrien), die dem Zeus Beelpharo geweiht ist⁶⁸³. Die Lokalisierung von Bosor oder Bosora ist bislang umstritten, da es im Hauran, in Moab und in Edom mehrere Orte dieses Namens gibt⁶⁸⁴. Zeus, der Baal von Bosor(a), wird durch die Beifügung des Namens Helios als Sonnengottheit charakterisiert. Der Beiname ἥλιος, der offenbar in der Tradition des semitischen Begriffes *qadosh* steht, tritt in Palästina und Phönizien besonders häufig auf⁶⁸⁵. In Gerasa kommt dieses Epithet noch in drei weiteren Inschriften vor, die mit Pakeidas bzw. dem »heiligen arabischen Gott« in Zusammenhang stehen (s.u.).

Chariten

Kleinkunst

Auf einer Tonplakette ist die bekannte hellenistische Gruppe der drei stehenden Chariten neben Eros und einem Delphin abgebildet (**GE.72**). Eros und Delphin bringen den engen Bezug der Chariten zum aphrodisischen Thiasos zum Ausdruck. Zusammen mit Aphrodite wurden sie in der antiken Dichtkunst seit Homer »zum Inbegriff der Anmut und des körperlichen Liebreizes«⁶⁸⁶. Die Gerasener Tonplakette dürfte demnach ähnlich wie die zahl-

⁶⁸² Beel ist die aramäische Form des phönizischen Baal.

⁶⁸³ SEG XVIII 200f. Nr. 603.

⁶⁸⁴ M.I. Clermont-Ganneau, *Archaeological and epigraphic notes on Palestine*, PEQ 1902 (10-27) 19f.

⁶⁸⁵ Sourdel 1952, 26f. und 97f. mit Anm. 1-2; F. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, Darmstadt 1981⁸, 110f. und 266 Anm. 65.

⁶⁸⁶ KP I (1979) Sp. 1136 s.v. Charites (W. Fauth).

reichen Aphroditedarstellungen für eine Verwendung im häuslichen Bereich – innerhalb der weiblichen Sphäre – vorgesehen gewesen sein.

Dikaiosyne

Inschriften

In einer im Südtheater von Gerasa gefundenen Inschrift bekundet ein Priester der Eparchie von Antiochia, anlässlich der Ernennung seines Sohnes Eumenes zum Agoranomos eine Statue der Dikaiosyne gestiftet zu haben (**GE.73**).

Dikaiosyne, die Personifikation der Gerechtigkeit, wurde im griechischsprachigen Osten des römischen Reiches als stehende weibliche Figur mit einer Waage in der Hand dargestellt. Weitere, offenbar austauschbare Attribute waren Szepter, Füllhorn und Getreideähren⁶⁸⁷. Weihinschriften aus Ägypten, Griechenland und Kleinasien belegen, daß Dikaiosyne nicht nur ein durch bildliche Darstellungen verkörperter abstrakter Begriff war, sondern auch kultische Verehrung genoß⁶⁸⁸. Bei der im Südtheater aufgestellten Figur dürfte allerdings der symbolische Charakter im Vordergrund gestanden haben: Bereits Welles merkte an, daß der Stifter sicherlich einen Zusammenhang zwischen der Personifikation der Gerechtigkeit und dem Verhalten seines Sohnes in seinem Amt als Agoranomos hervorheben wollte⁶⁸⁹. Bei einem Agoranomos, einem im weitesten Sinne für den Markt und die Marktaufsicht zuständigen Beamten, der über das Recht verfügte, Bürger, Sklaven und Fremde für Verstöße zu bestrafen, war Gerechtigkeitssinn sicherlich eine besonders wünschenswerte Eigenschaft⁶⁹⁰.

In den griechischen Poleis war es üblich, anlässlich eines Amtsantritts (bzw. anlässlich einer Ernennung zum Magistrat) eine Stiftung zu leisten. Die Weihung einer Statue nach Ernennung zu einem Amt ist in Gerasa durch eine weitere Inschrift dokumentiert: Diese stammt ebenfalls aus dem Südtheater und bezieht sich auf die Weihung einer Zeusstatue durch einen Priester des Kaiserkultes (**GE.112**).

⁶⁸⁷ LIMC III (1986) 386-388 s.v. Dikaiosyne (J. Ch. Balty).

⁶⁸⁸ Vgl. J.R. Fears, The cult of virtues and Roman imperial ideology, ANRW II 17.2 (1981) 937.

⁶⁸⁹ Welles 1938, 400.

⁶⁹⁰ RE Suppl. 1 (1903) Sp. 883-885 s.v. Agoranomoi (J. Oehler). Zu Macht und potentieller Bestechlichkeit von Agoranomoi s. auch D. Sperber, The city in Roman Palestine, New York / Oxford 1998, 33f.

Dionysos und sein Thiasos

Inschrift

Ein ursprünglich im Südtheater aufgestellter Inschriftenstein aus trajanischer Zeit dokumentiert den Beschluß des Verbandes der dionysischen Techniten, einen Gerasener Agonotheten aufgrund seiner im Amt erworbenen Verdienste zu ehren (**GE.74**). Diese Ehrung umfaßte die Aufstellung einer Porträtstatue sowie die Anweisung, daß diese anlässlich von Spielen und Aufführungen bekränzt werden müsse; außerdem kündigt die Gilde an, den Agonotheten an all ihren Auftrittsorten als Wohltäter auszurufen.

Bei den dionysischen Techniten handelt es sich im weitesten Sinne des Wortes um »Festkünstler« (Schauspieler, Musikanten, Sänger, Tänzer, aber auch Kostümverleiher, Bühnenrequisitaire etc.), die seit hellenistischer Zeit in Vereinen organisiert waren⁶⁹¹. In der römischen Kaiserzeit existierte ein übergreifender Reichsverband der dionysischen Techniten.

In ihren Inschriften bezeichnen sich die Techniten als im Dienst des Dionysos Stehende (*οἱ περὶ τὸν Διόνυσον*). Angesichts ihres Betätigungsfeldes ist es naheliegend, daß sie Dionysos als ihren Schutzpatron betrachteten. Häufig wurden die Vereine von einem Techniten, der gleichzeitig als Dionysospriester amtierte, geleitet; bei Festen und Agonen waren die Techniten auch für die Durchführung des Dionysos gewidmeten Opfers zuständig⁶⁹². Über einen in Gerasa etablierten Dionysoskult sagt die Inschrift allerdings nur wenig aus, da die Bezeichnung »heilige allgemeine Gilde der Techniten« sich auf den übergreifenden Reichsverband bezieht. Ob die Stifter der Inschrift aus Gerasa stammen, ist nicht nur ungewiß, sondern sogar eher unwahrscheinlich: In der Regel reisten die Techniten auf Einladung der Städte in Gruppen von einem Fest zum nächsten. Die Inschrift aus dem Südtheater beweist daher lediglich, daß Gerasa anlässlich eines Festes zu Ehren des Kaisers dionysische Techniten eingeladen hat, die im Rahmen der Feierlichkeiten sicher auch dem Dionysos ein Opfer darzubringen hatten⁶⁹³.

⁶⁹¹ Lit. s. KIP 5 (1979) 553f. s.v. Technitai (W.H. Gross); RE V A 2 (1934) 2473-2558 s.v. Nachträge (Technitai) (Poland).

⁶⁹² Dazu Poland a. O. 2489. Allgemein zum Bezug der Techniten zu Dionysos s. ebenda 2522f.

⁶⁹³ Poland a. O. 2488.

Mosaik

Aus der Osthälfte der Stadt stammen Teile eines Mosaikfußbodens, dessen Bildfelder und Friese Musen und Vertreter der jeweiligen Künste, Jahreszeitenpersonifikationen und Theaterszenen(?) sowie einen dionysischen Zug wiedergeben (**GE.89**). Da sich H. Joyce bereits eingehend mit der Motivwahl, Ikonographie und Datierung dieses Mosaiks befaßt hat, wird es an dieser Stelle lediglich auf seine Aussagekraft hinsichtlich des Dionysoskultes in Gerasa untersucht⁶⁹⁴.

Die Verbindung des Dionysos mit den Jahreszeiten geht bis auf die archaische Zeit zurück⁶⁹⁵. Als Vegetations- und Naturgottheit betrachtete man ihn als Herrn über die sich stets wiederholenden Jahreszeiten⁶⁹⁶. Davon abgesehen läßt sich der Brauch, die Ecken von Mosaikböden mit Jahreszeitenpersonifikationen zu verzieren, vermutlich auf orientalische Ursprünge zurückführen⁶⁹⁷. Der enge Bezug des Dionysos zum Theater erklärt wiederum die Verknüpfung mit den Musen und Vertretern der jeweiligen Künste⁶⁹⁸. Etwas rätselhaft sind jedoch einige Mosaikabschnitte, die sich wohl dem großen zentralen Bildfeld oberhalb des Dionysoszuges zuweisen lassen: Auf ihnen sind diverse männliche und weibliche Figuren dargestellt, die in merkwürdigen Posen verharren bzw. auf leicht übertriebene Weise gestikulieren. Diese leider nur fragmentarisch erhaltenen Darstellungen wurden von H. Joyce und K. Parlasca als Theaterszenen (vermutlich aus dem Bereich der Komödie) gedeutet. Joyce verwies in diesem Zusammenhang auf ein Mosaik in Mytilene, in dem die Büsten der Thalia und des Menander sowie durch Beischriften gekennzeichnete Szenen aus dem Werk dieses Dichters miteinander kombiniert sind⁶⁹⁹.

Unterhalb des großen zentralen Bildfelds mit den nur fragmentarisch erhaltenen Theaterszenen befand sich ein Fries mit einer dionysischen Prozession: Der Hochzeitszug des Dionysos und der Ariadne, bei der das Paar vom dionysischen Thiasos begleitet auf einem Wagen fährt, war in römischer Zeit ein beliebtes Darstellungsthema für Mosaike und Sarkophage⁷⁰⁰. Angesichts des prozessionsartigen Charakters dieser Szenen wurde in der Forschungsliteratur häufig die Ansicht vertreten, die bildlichen Wiedergaben dionysischer

⁶⁹⁴ H. Joyce, A mosaic from Gerasa in Orange, Texas, and Berlin, RM 87, 1980, 307-325.

⁶⁹⁵ Joyce a. O. 321f.

⁶⁹⁶ R. Merkelbach, Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien der römischen Kaiserzeit und der bukolische Roman des Longus, Stuttgart 1988, 7-10.

⁶⁹⁷ Joyce a. O. 317.

⁶⁹⁸ Joyce a. O. 322. Vgl. auch LIMC VIII (1997) 1027 Suppl. s.v. Mousa, Mousai / Musae (J. Lancha).

⁶⁹⁹ Joyce a. O. 319.

⁷⁰⁰ Joyce a. O. 318f.; R. Turcan, Les sarcophages Romains à représentations dionysiaques, Paris 1966; K. Dunbabin, The triumph of Dionysus on mosaics in North Africa, BSR 39, 1971 (52-65) 61-64.

Züge reflektierten Prozessionen von Dionysosanhängern⁷⁰¹. Dementsprechend interpretierte Joyce den Dionysoszug des Gerasener Mosaiks als mythische Reflexion realer Prozessionen von Künstlern und Dionysosanhängern, wie sie zu Beginn von Theaterspielen stattfanden⁷⁰².

Dies sowie die als Theaterszenen gedeuteten Mosaikfragmente des Hauptfeldes führten Joyce zu der Vermutung, das Mosaik könne zu einem Haus gehört haben, dessen Bewohner einen besonderen Bezug zum Theater besaßen. Dies bleibt aber ebenso hypothetisch wie ein von ihr vermuteter Zusammenhang mit der Gerasener Familie, aus deren Reihen zwei für die trajanische bzw. die hadrianische Zeit inschriftlich belegte Agonotheten stammen⁷⁰³. Ein Vergleich mit ähnlichen Mosaikböden legt hingegen eine andere Deutung nahe. So führte eine von A. Geyer durchgeführte Analyse mehrerer Mosaikfragmente mit dionysischen Prozessionen zu dem Ergebnis, daß diese Darstellungen sich jeweils in einem quer gelagerten, separaten Fries direkt hinter dem Haupteingang einer Reihe von Triclinia bzw. Oeci befanden; der dionysische Zug diene demnach als »mythisch überhöhtes Empfangsmotiv« beim Eintritt in den Bankett- bzw. Speiseraum⁷⁰⁴. Darüber hinaus sollten die dionysischen Prozessionen zusammen mit verschiedenen weiteren im Mosaik dargestellten Bildthemen repräsentativ wirken und die Vorstellung von Glück und Wohllieben evozieren. Als weitere Motive sind die Weinlese, der Triumph des Neptun, Jahreszeitenpersonifikationen und diverse Theaterreminiszenzen zu nennen⁷⁰⁵; die beiden zuletzt genannten Themen finden sich ebenfalls in dem Gerasener Mosaik. Aufgrund dieser Übereinstimmungen dürfte es sich auch in diesem Fall um die Dekoration eines Tricliniums oder eines Oecus gehandelt haben. Eine weitere auffallende Parallele läßt sich bei einer ganzen Serie von ansonsten unterschiedlichen Mosaiken aus dem syrischen Antiochia feststellen: Oberflächlich betrachtet handelt es sich jeweils um Szenen aus dem Mythos, doch werden diese – durch Bühnenarchitektur, besondere Kleidung oder »theatralische« Posen – deutlich als Theaterszenen charakterisiert. Geyer deutete diese allerdings nicht als Wiedergabe tatsächlicher Theaterszenen, sondern eher als »Dokumentation eines (...) Bildungsanspruchs« als Mittel der Selbstdarstellung⁷⁰⁶. Das Gerasener Mosaik läßt sich sowohl in bezug auf seine Thematik als auch auf die dahinterstehende Intention an die Gruppe der Mosaikböden aus

⁷⁰¹ Merkelbach (s.o. Anm. 696) 74f.

⁷⁰² Joyce a. O. 324f. mit Anm. 92.

⁷⁰³ Joyce a. O. 324f.

⁷⁰⁴ A. Geyer, Das Problem des Realitätsbezuges in der dionysischen Bildkunst der Kaiserzeit, Würzburg 1977, 118 und 133f.

⁷⁰⁵ Geyer a. O. 134.

Antiochia anschließen. Dementsprechend handelt es sich bei der dionysischen Szene sowie bei den Jahreszeitenpersonifikationen und anderen Details wie den Eroten, den Girlanden und Vögeln um Motive, die Glück und Wohllieben (Tryphe) evozieren sollten und damit ebenso der Repräsentation dienten wie die einen gewissen Bildungsanspruch demonstrierenden Musen- und Künstlerbüsten sowie die Theaterszenen.

Kleinkunst

Aus dem Magazin eines Gerasener Töpfers stammen einige Terrakotten und Lampen, die Dionysos sowie Figuren seines Thiasos wiedergeben. Eine vergleichsweise großformatige Terrakotta wiederholt den beliebtesten Darstellungstypus des Gottes überhaupt: den von einem Panther begleiteten, stehenden Dionysos, der sich auf einen Thyrsos stützt und in der anderen Hand eine Oinochoe hält (**GE.75**)⁷⁰⁷. Auch der an die Statue des Apollon Lykeios angelehnte Dionysostypus ist in Gerasa vertreten; der stehende Gott hat den rechten Unterarm über den Kopf gelegt und stützt sich mit dem anderen Arm auf. Die Terrakotta aus Gerasa läßt aufgrund der Armhaltung des Gottes vermuten, daß sich dieser auf eine kleinere Begleitfigur (etwa einen Satyrn) lehnte, die nicht erhalten ist (**GE.76**). Aus Gadara ist ein großformatiger Marmorkopf dieses Darstellungstyps belegt (**GA.11**). Eine weitere, nur fragmentarisch erhaltene Terrakotta gibt einen Pan mit Ziegenbeinen wieder, der auf hellenistische Vorbilder zurückgehen dürfte (**GE.83**). Ein stehender Pan mit Pedum, der in der anderen Hand eine Syrinx hält bzw. eine an ihm hochspringende Ziege füttert, ist auf drei Tonlampen abgebildet (**GE.85,86,87**). Dem dionysischen Kreis sind außerdem drei Satyrmasken sowie eine Silens- und eine Pansmaske zuzuordnen (**GE.77-80,84**); zwei der Stücke besitzen Aufhängungslöcher.

Eine aufwendig gestaltete Tonlampe läuft in drei Schnauzen aus, die in der Form von Satyrköpfen gestaltet sind (**GE.81**). Zu diesen Darstellungen lassen sich nur einige wenige Bemerkungen festhalten. Dionysische Motive waren in den verschiedenen Gattungen besonders seit dem frühen 2. Jh. n. Ch. außerordentlich beliebt; ihre jeweilige Bedeutung hängt natürlich stark von dem Kontext ab, in dem der jeweilige Bildträger verwendet wurde. Die Gerasener Objekte stammen aus dem Magazin eines Töpfers und sind damit »fabrikneu«. Daraus ergeben sich verschiedene potentielle Nutzungsmöglichkeiten (im Wohnbereich, im Grabkontext, aber auch im Heiligtum) und entsprechende

⁷⁰⁶ Geyer a. O. 129-132.

Bedeutungsebenen der Darstellungen. Ebenso wenig läßt sich bestimmen, ob die Darstellungen in den Augen ihrer potentiellen Besitzer und Besitzerinnen nun tatsächlich den Status eines Kultobjekts besessen hätten oder eher oberflächlich als »Glückssymbole« bzw. als apotropäische Zeichen aufgefaßt worden wären.

Eine weitergehende Deutung ermöglicht ein ebenfalls im Gerasener Töpfermagazin gefundener Tonphallus, auf dessen Vorderseite unterhalb eines Silenskopfes eine von Eros und Psyche flankierte geflügelte Göttin dargestellt ist (**GE.88**). Sollte es sich dabei um Nike handeln, so tritt diese in einer für die Siegesgöttin ungewöhnlichen Pose auf, da sie beide Hände auf ihren Bauch legt. Diese Armhaltung sowie die Figurenkombination und der Phallus als Bildträger lassen auf eine Verwendung des Tonobjektes im Rahmen einer nach dionysischem Ritual gefeierten Hochzeit schließen: Das Silensgesicht verweist allgemein auf den dionysischen Bereich, während der Phallus bei Initiationsriten innerhalb der dionysischen Mysterien verwendet wurde. Wie das bekannte Fresko der Villa dei Misteri zeigt, war die Enthüllung des Phallus auch Bestandteil des dionysischen Hochzeitsrituals: In diesem Fall ist die Braut die Initiandin, die durch die Enthüllung des im Liknon liegenden Phallus in das Mysterium der Zeugung eingeführt wird⁷⁰⁸. Eros und Psyche sind in diesem Zusammenhang als mythisches Vorbild für das irdische Hochzeitspaar aufzufassen⁷⁰⁹. Im Kontext von Hochzeit und Ehe wird auch die Armhaltung der weiblichen Flügelfigur zwischen Eros und Psyche verständlich: Das Berühren der Brüste, der Scham oder des Bauches ist ein charakteristischer Gestus der orientalischen »nackten Göttin«, der Fruchtbarkeit bzw. die Macht der Göttin über diesen Bereich symbolisiert⁷¹⁰.

⁷⁰⁷ Vgl. z.B. LIMC III (1986) 515f. Nr. 3-11 s.v. Dionysos (in per. or.) (Ch. Augé – P. Linant de Bellefonds).

⁷⁰⁸ Merkelbach (s.o. Anm. 696) 113.

⁷⁰⁹ Vgl. dazu Darstellungen der Hochzeit von Eros und Psyche; auf einer römischen Gemme sind Eros und Psyche sogar als Hochzeitspaar dargestellt, das nach dem Ritual einer mystischen Weihe zum Hochzeitsbett geführt wird: M.-L. Vollenweider, *Die Steinschneidekunst und ihre Künstler in spätrepublikanischer und augusteischer Zeit*, Baden-Baden 1966, 102 Abb. 1 Taf. 28.

⁷¹⁰ Der Gestus der den Bauch berührenden Fruchtbarkeits- und Liebesgöttin läßt sich bis weit in die römische Zeit hinein nachweisen, vgl. z.B. eine Reliefdarstellung der Astarte aus Askalon, LIMC III (1986) 1080 Nr. 20 s.v. Astarte (M. Delcor). Auf den Bereich von Zeugung und Fruchtbarkeit innerhalb eines dionysischen Kontextes verweist auch die Reliefverzierung eines weiteren Phallus aus dem Töpfermagazin, auf dem mehrere Liebespaare zwischen Weinranken dargestellt sind: Iliffe 1945, 14 Taf. 4 Abb. 52.

Eleusinische Göttin

Kleinkunst

Unter den zahlreichen Terrakotten eines Gerasener Töpfermagazins befindet sich eine weibliche Figur in Chiton und Himation mit einer langen Fackel in der rechten und einem nicht erkennbaren Attribut in der linken Hand (**GE.90**). Aufgrund der Fackel läßt sich die Terrakotta dem eleusinischen Kreis zuordnen, wobei unklar ist, ob es sich nun um Demeter oder um Kore-Persephone handelt. In der Forschungsliteratur wird häufig hervorgehoben, daß die beiden Göttinnen seit dem 5. Jh. v. Chr. durch ikonographische Details voneinander unterschieden wurden: So trage Kore als die jüngere Göttin meist Chiton und Himation, Demeter dagegen einen Peplos; die Fackel diene häufiger als Attribut der Kore, während Demeter eher ein Szepter halte⁷¹¹. Allerdings kann die Fackel als Attribut beider Göttinnen dienen, und eine starre typologische Trennung zwischen Demeter und Kore würde der Vielfalt der Darstellungen auch nicht gerecht werden⁷¹². Typologisch ähnelt die Gerasener Terrakotta am stärksten einer umfangreichen, praktisch alle Bildgattungen umfassenden Denkmälergruppe, die von J.J. Herrmann zusammengestellt und interpretiert wurde⁷¹³. Aus dieser Untersuchung geht hervor, daß der Figurentypus der mit Chiton und Mantel bekleideten Frau mit Fackel, Kopfschleier und Kalathos in Ägypten zur Darstellung der »ägyptischen Demeter« eingesetzt wurde. Die Integration der griechischen Göttin in das ägyptische Pantheon läßt sich auf die enge funktionale Verwandtschaft mit Gottheiten wie Isis, Sarapis, Harpokrates und Anubis zurückführen: dazu gehört Demeters Rolle als Ackergöttin wie auch ihr Bezug zu Tod und Wiedergeburt⁷¹⁴.

Trotz der starken Ähnlichkeit zwischen den Repliken der ägyptischen Demeter und der Terrakotta aus Gerasa verhindert deren Erhaltungszustand eine eindeutige Identifizierung: Es läßt sich nicht erkennen, ob die Figur den für diese Göttin so charakteristischen Kopfschleier, der bei allen von Herrmann aufgelisteten Darstellungen vorhanden ist, trägt. Mit Sicherheit läßt sich daher nur feststellen, daß die Terrakotta eine der beiden eleusinischen Göttinnen wiedergibt.

⁷¹¹ LIMC IV (1988) 884 s.v. Demeter (L. Beschi); LIMC VIII (1997) 977 Suppl. s.v. Persephone (G. Güntner); A. Peschlow-Bindokat, Demeter und Persephone in der attischen Kunst des 6. bis 4. Jahrhunderts, *JdI* 87, 1972 (60-157) 83f., 108; J.J. Herrmann, Demeter-Isis or the Egyptian Demeter? A Graeco-Roman sculpture from an Egyptian workshop in Boston, *JdI* 114, 1999 (65-123) 72.

⁷¹² Peschlow-Bindokat a. O. 60-157.

⁷¹³ Herrmann a. O. 65-123.

⁷¹⁴ Herrmann a. O. 99f.

Daß der eleusinische Kult orientalisches interpretiert oder doch zumindest gemäß orientalischem Ritual praktiziert wurde, läßt die Weihung eines Altarvorstehers des Apollon und der Kore vermuten (**GE.124**): Der Altar als Mittelpunkt der Verehrung orientalischer Gottheiten ist ein im gesamten syro-phönizischen Raum verbreitetes Phänomen. Innerhalb Gerasas ist ein weiterer Altarvorsteher für das arabische Götterpaar Pakeidas und Hera überliefert (**GE.108**).

Der eleusinische Kult ist in der syro-phönizischen Region mehrfach belegt. Neben Hinweisen aus Ptolemais, Caesarea Maritima, Gaza und Neapolis ist vor allem Samaria-Sebaste hervorzuheben: Dort wurde Kore wahrscheinlich mit der Dea Syria (Atargatis) gleichgesetzt und als Polisgöttin verehrt⁷¹⁵.

Eros

Kleinkunst

Eros ist in Gerasa ausschließlich durch Werke der Kleinkunst vertreten. Darunter gehört das Alabasterfigürchen eines bogenspannenden Erosen noch zu den wertvolleren Erzeugnissen der sog. Privatkunst (**GE.91**). Alle anderen Stücke, Figuren, Lampen sowie der bereits an anderer Stelle untersuchte reliefverzierte Phallus **GE.100**, sind aus Ton gearbeitet. Stehende nackte, meist kindlich pummelige Erosen, die ursprünglich vermutlich Attribute in den Händen hielten, sind am häufigsten vertreten (**GE.93,94,95**, Kopffragment: **GE.96**); dabei fällt bei der in vollständiger Länge erhaltenen Terrakotta **GE.95** deren Größe von über 40 cm auf⁷¹⁶.

Eine weitere Tonfigur wiederholt das aus hellenistischer Zeit stammende, in der römischen Groß- und Kleinplastik außerordentlich beliebte Motiv des schlafenden Eros (**GE.92**)⁷¹⁷. Allerdings ist die kleine liegende Gestalt nicht nach dem berühmten, auf einem Fels schlafenden Eros gestaltet, sondern aus einer Darstellung des stehenden, schlafenden Eros entwickelt⁷¹⁸: Dieser stützt seinen geneigten Kopf mit den geschlossenen Augen ebenso auf die auf die linke Schulter gelegte rechte Hand, wie es der Gerasener Eros tut; auch das

⁷¹⁵ NEAEHL 4 (1993) 1307f. s.v. Samaria (city) (N. Avigad).

⁷¹⁶ Die größte Aphroditestatue war ursprünglich gleich groß oder nur wenig größer, erh. L. 36.7 cm (**GE.12**).

⁷¹⁷ Vgl. LIMC III (1986) 916f. Nr. 779-791 s.v. Eros (A. Hermay – H. Cassimatis – R. Vollkommer).

Motiv der gekreuzten Unterschenkel ist nachgeahmt. Aufgrund der Umformung in eine liegende Figur sind nun allerdings die Beine etwas angezogen und der Kopf stärker nach unten geneigt.

Ein ähnlich beliebtes Motiv, der reitende Eros, ist in Gerasa ebenfalls einmal vertreten, wobei die Tierfigur nicht erhalten ist (**GE.98**); wie zahlreiche Darstellungen aus römischer Zeit zeigen, konnte Eros die unterschiedlichsten Reittiere (Vögel, Raubkatzen, Pferde, Elefanten, aber auch Fabelwesen) benutzen⁷¹⁹.

Auf einer Lampe ist das Motiv des laufenden, einen Pfeil auf den Bogen spannenden Eros wiederholt, das vor allem seit der Schöpfung der Eros-Skulptur durch Lysipp bis in die römische Zeit hinein ähnlich beliebt war wie die Darstellungen des schlafenden Eros (**GE.97**). Auch das bereits erwähnte Alabasterfigürchen steht in lysippischer Tradition⁷²⁰.

Eine Tonplakette zeigt Eros neben der Gruppe der drei stehenden Chariten; zu seinen Füßen ist ein Delphin abgebildet (**GE.99**).

Hinter den Gerasener Darstellungen des Eros läßt sich keine mit dem griechischen Liebesgott assoziierte orientalische Gottheit ausmachen; eine Ausnahme bildet möglicherweise der reitende Eros, der die antiken Betrachter vielleicht an Darstellungen des auf unterschiedlichen Tieren reitenden Harpokrates erinnerte (was noch nicht unbedingt eine Gleichsetzung implizieren muß). Wir haben es daher, wie generell im östlichen römischen Reich, wohl tatsächlich mit Eros als unverändertem griechisch-römischen Wesen zu tun, wie Ch. Augé und P. Linant de Bellefonds feststellten⁷²¹. Wenngleich für keines der Gerasener Stücke ein Fundkontext überliefert ist, so bleibt doch hervorzuheben, daß es sich um Objekte handelt, die eher im Privatbereich verwendet wurden und die – mit einer Ausnahme – aus billigem Material gefertigt sind. Auch dies ist charakteristisch für Erosdarstellungen in der Osthälfte des römischen Reiches⁷²². Die Beliebtheit des kindlichen Gottes dürfte nicht nur in dessen Funktion als Liebesgott (die auf der Tonplakette mit Eros, Delphin und Chariten besonders deutlich zum Ausdruck kommt), sondern auch als Mittler zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre sowie zwischen Menschen-, Tier- und Pflan-

⁷¹⁸ Auf einem Felsen schlafender Eros: LIMC a. O.: 916 Nr. 780 (3. oder 2. Jh. v. Chr.). Stehender Eros: LIMC a. O. 917 Nr. 790-791.

⁷¹⁹ LIMC a. O. 867-992; LIMC III (1986) 944f. Nr. 31, 33, 34-35, 37, 39 s.v. Eros (in per. or.) (Darstellungen des reitenden Eros im östlichen römischen Reich).

⁷²⁰ Zur Skulptur des Lysipp: LIMC III (1986) 880f. s.v. Eros (A. Hermary – H. Cassimatis – R. Vollkommer). Profildarstellungen des bogenschießenden Eros finden sich bereits seit dem 4. Jh. v. Chr. in der Kleinkunst, s. LIMC a. O. 879 Nr. 339 und 343.

⁷²¹ LIMC III (1986) 942 s.v. Eros (in per. or.).

⁷²² LIMC a. O. 950.

zenwelt begründet liegen⁷²³ Die wichtige Bedeutung der »Mittlerrolle« im Orient mag ein starkes Motiv zur Übernahme des Eros aus der griechischen Mythologie dargestellt haben.

Harpokrates

Kleinkunst

Drei aus derselben Form hergestellte fragmentierte Lampenspiegel zeigen einen stehenden, nackten Harpokrates mit bis zum Boden reichenden Phallus (**GE.101**). Die Hände des Gottes sind vor der Brust zusammengelegt, möglicherweise legt er in der ihn als Kleinkind charakterisierenden Geste einen Zeigefinger an den Mund. Mehrere Tiere sind konzentrisch um Harpokrates angeordnet: Ein Strauß sowie ein weiterer Vogel, ein Hund und ein Eber; um den Arm des Gottes windet sich eine Schlange. Der überlange Phallus betont die Rolle des Harpokrates als Fruchtbarkeitsgott, wie dies auch bei anderen Darstellungen der Fall ist⁷²⁴.

Harpokrates wird häufig als Reiter ganz unterschiedlicher Tiere dargestellt⁷²⁵. Deren Bedeutung ist nicht immer leicht zu ermitteln: Einige lassen sich als »heilige Tiere« interpretieren, die einen Bezug zu anderen ägyptischen Gottheiten, vor allem Isis, Sarapis und Amun, herstellen⁷²⁶. So könnte die Schlange, die sich auf der Gerasener Lampe um den Arm des Harpokrates windet, einen Hinweis auf Isis-Thermoutis darstellen, und Vögel wurden in Ägypten, gerade im Kult des Amun und der Isis, als Opfertiere verwendet⁷²⁷. Schwieriger sind der Strauß, der Hund und der Eber zu erklären: es ist fraglich, ob ihnen eine vergleichbare mythische Bedeutung zukommt. Möglicherweise soll die Ansammlung verschiedenster Tiere auch einfach die Natur verkörpern. Ein auffallender Aspekt der Komposition ist der enge Bezug zwischen Harpokrates und den ihn umgebenden Tieren, die alle den körperlichen Kontakt zu ihm suchen. Vielleicht liegt hierin die eigentliche Be-

⁷²³ LIMC a. O. 951.

⁷²⁴ Vgl. F. Dunand, *Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire*, Leiden 1979, EPRO 76, 77f.

⁷²⁵ Übersicht in LIMC (s.o. Anm. 444) 435-438 Nr. 280-354.

⁷²⁶ Dunand a. O. 79f.; H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, 274; LIMC IV (1988) 443 s.v. Harpokrates (Tran Tam Tinh – B. Jaeger – S. Poulin).

⁷²⁷ Dunand a. O. 80.

deutung der Darstellung: Harpokrates wird als Garant der Fruchtbarkeit, für die Menschen- wie für die Tierwelt, dargestellt⁷²⁸.

Helios und Selene

Inschriften

Die aus Gerasa stammenden Hinweise auf Helios und Selene lassen sich in zwei Kategorien trennen: Zum einen fungieren die beiden Gestirnsgottheiten als Begleitfiguren, die lediglich den Astralcharakter einer anderen Gottheit verkörpern sollen. Zum anderen ist der Kult des Helios durch eine Inschrift sowie durch ein Graffito belegt.

Der Inschriftblock **GE.104** wurde einige Kilometer außerhalb von Gerasa gefunden, dürfte also ursprünglich aus der Chora stammen. In der Weihung wird Helios als Pantepoptes, der alles Sehende, bezeichnet. In der griechischen Dichtung finden sich mehrfach vergleichbare, auf unterschiedliche Gottheiten angewandte Ausdrücke, die die Vorstellung des alles sehenden Gottes evozieren⁷²⁹. Helios' Lauf vom östlichen zum westlichen Horizont regte dazu an, gerade ihn als alles Sehenden zu bezeichnen; in dieser Eigenschaft tritt er bereits bei Aischylos auf⁷³⁰. In Ägypten ist dieses Konzept im Zusammenhang mit Horus belegt: in einer Inschrift wird dieser als Helios Harmachis, die Personifikation der über den Himmel wandernden Sonne, bezeichnet⁷³¹. Die Existenz von Parallelen in der westlichen wie auch der östlichen Mittelmeerregion macht es unmöglich, genauere Angaben über die Identität des Gerasener Helios Pantepoptes zu gewinnen. Daß eine orientalischere Gottheit hinter ihm steht, ist allerdings angesichts der weit verbreiteten Verehrung männlicher Sonnengottheiten orientalischen Ursprungs nicht unwahrscheinlich. Das nachträglich auf einem der Artemis geweihten Altar angebrachte Graffito benennt Helios mit der Epiklese »der Helfende« (**GE.103**). Wegen der Partizipform dürfte sich das Graffito Welles zufolge auf ein konkretes Ereignis beziehen, bei dem Helios hilfreich

⁷²⁸ LIMC a. O. 443; Dunand a. O. 106.

⁷²⁹ LSJ Sp. 676, 746.

⁷³⁰ Prometheus 91.

⁷³¹ OGIS II 385 Z. 25. Zu Harmachis / Armachis: Roscher ML I 2 (1886-1890) 1828-1830 s.v. Harmachis (Drexler).

eingegriffen hat⁷³². Auch hier läßt sich nichts über die mögliche orientalische Identität des Helios feststellen.

Rundplastik und Reliefs

Als Begleiter anderer Gottheiten sind Helios und Selene in Gerasa gleich mehrfach vertreten:

Am Nordteträpylon finden sich ihre Büsten auf der Ost- bzw. der Westseite, also in die ihnen jeweils zugeschriebene Himmelsrichtung blickend (**GE.105**). Auf der Nordseite befindet sich eine dritte Büste, die wegen ihres schlechten Erhaltungszustandes nicht mehr identifizierbar ist. Möglicherweise war hier Baalschamin abgebildet; aus dem syrischen Raum ist eine ganze Reihe von Darstellungen überliefert, die den Himmelsgott von Verkörperungen der Sonne und des Mondes flankiert zeigen. Manchmal finden sich die Büsten der Sonnen- und der Mondgottheit zu seiten des Adlers des Baalschamin⁷³³. Dabei sind Helios und Selene nicht als eigenständige Gottheiten aufzufassen; vielmehr unterstreichen sie den kosmischen Charakter des Baalschamin⁷³⁴. Vergleichbar sind Darstellungen aus dem palmyrenischen Pantheon: Dort wird Baalschamin von dem Mondgott Aglibol und dem Sonnengott Malakbel begleitet. In bildlichen Darstellungen erscheinen alle drei Götter anthropomorph und mit einer Rüstung bekleidet⁷³⁵. Bei der zerstörten Gerasener Büste könnte es sich aber auch um die des Hadad oder einer anderen übergeordneten Himmelsgottheit handeln.

Eine andere Konstellation findet sich auf einem Altar, der auf allen vier Seiten mit Reliefbüsten dekoriert ist (**GE.106**). Identifizierbar sind Helios, Selene und Artemis, eine vierte Büste ist zu stark zerstört, um noch erkennbar zu sein. Aufgrund der Anordnung der

⁷³² Welles 1938, 445.

⁷³³ Büste des Baalshamin, der Selene und (nicht erhalten) des Helios auf einem Türsturz aus dem Hauran: J.-M. Dentzer – J. Dentzer-Feydy, *Le djebel al-'Arab. Histoire et patrimoine au Musée de Suweida*, Paris 1991, 130 Nr. 6, 23 Taf. 11 Abb. 317; Ädikula aus dem Baalschaminheiligtum in Seeia, Adler des Baalschamin, flankiert von Helios und Selene: LIMC III 1 (1986) 76f. Nr. 13 s.v. Baalshamin (P. Collart); M. Dunand, *Le Musée de Soueida*, Paris 1934, 28 Nr. 30 Taf. 11; Altar mit Adler und Büsten von Mond- und Sonnengottheit: Dunand a. O. 22f. Nr. 19 Taf. 6.

⁷³⁴ M. Gawlikowski, *Aus dem syrischen Götterhimmel. Zur Ikonographie der palmyrenischen Götter*, 2. TrWPr 1980, 24f.; H. Seyrig, *Le culte de soleil en Syrie à l'époque romaine*, Syria 48, 1971 (337-366) (Ant. Syr. 93) 353f., 362f.

⁷³⁵ Beispiele: Seyrig a. O. 95 Abb. 2 (stehend, in Rüstung); Adler und Büsten: Nischensturz des Baalschamintempels von Palmyra, Gawlikowski a. O. Taf. 21 Abb. 3; Votiv aus dem Baalschaminheiligtum von Palmyra: P. Collart – J. Vicari, in: *Le sanctuaire de Baalshamin I*, Rom 1969, 218f.

Büsten auf den vier Seiten des Altars wurde bereits weiter oben vermutet, daß Helios und Selene hier als Begleiter eines Götterpaars mit ausgeprägtem Astralcharakter auftreten⁷³⁶. In der Stadtmauer von Gerasa fand sich eine als Spolie verwendete Selenebüste (**GE.107**), die wegen ihres zapfenförmigen unteren Abschlusses vermutlich aus architektonischem Kontext stammt. Th. Weber nahm an, es habe sich bei der Büste um einen Eckakroter gehandelt, mit einer Heliosbüste als Gegenstück. Zwischen beiden Akroteren könnte sich dann die Darstellung einer übergeordneten Gottheit wie Baalschamin befunden haben⁷³⁷.

Hera

Inschriften

Einer Architravinschrift zufolge war der Göttin Hera in der Nähe des Artemisions im Bereich der sog. Kathedrale ein kleiner Schrein geweiht (**GE.108**). Die Identität der Göttin ist wie die des als ihr Gefährte genannten Papeidas umstritten. Da es sich bei letzterem aber mit Sicherheit um eine orientalische Gottheit handelt (s.u.), dürfte auch Hera eine orientalische Göttin mit eher matronalem Charakter verkörpern.

Hermes Psychopompos

Reliefs

Ein in Gerasa gefundener Kalksteinaltar zeigt auf der Vorderseite ein von einer Rosette eingefasstes, rundes Gesicht; auf den Nebenseiten ist jeweils ein Hermeskopf dargestellt (**GE.109**). Rosetten wurden in der Dekapolisregion und generell im syro-phönizischen Raum vor allem im Sepulkralbereich als göttliche Zeichen zum Schutz der Toten verwendet und sind daher außerordentlich häufig auf lokal angefertigten Sarkophagen anzutreffen⁷³⁸. Auch Gesichter bzw. Büsten stellen ein häufig auf Sarkophagen eingesetztes Motiv dar: Sie dürften als »Porträt« des Verstorbenen zu deuten sein. Aus diesem Grund

⁷³⁶ s.o. S. 157.

⁷³⁷ Weber 2002, 199f.

⁷³⁸ Vgl. E.R. Goodenough, *Jewish symbols in the Greco-Roman period* XII, New York 1965, 141f.

läßt sich der zu Seiten des Gesichts wiedergegebene Hermes des Gerasener Altars als Seelenführer interpretieren, der den Toten ins Jenseits geleitet. Ein vergleichbarer Grabaltar stammt aus Philadelphia (**PH.20**).

Herrscherkult

Inschriften

Die Existenz von städtischen Priestern des Kaiserkultes ist in Gerasa durch eine Reihe römischer Inschriften belegt, die zwischen der augusteischen Zeit und dem 2. Jh. n. Chr. entstanden sind. Dabei handelt es sich um Weihungen und Stiftungen unterschiedlicher Art. Die beiden frühesten Stiftungen stehen mit dem Ausbau des Zeusheiligtums im Zusammenhang: Im Jahre 9/10 n. Chr. stiftete der Kaiserkultpriester Demetrios Geld, das einem Bauwerk auf der unteren Terrasse des Heiligtums zugute kam⁷³⁹. J. Seigne vermutete angesichts der Entstehungszeit der Inschrift, daß es sich bei dem Bau um die Kryptoportikus handelt, die in julisch-claudischer Zeit um die Terrasse herum errichtet wurde. Zur Regierungszeit des Tiberius stiftete erneut ein Priester des Kaiserkultes 10 000 Drachmen für ein Bauwerk innerhalb des Zeusheiligtums (**GE.110**); möglicherweise wurde das Geld für den Vorgängerbau des in flavischer Zeit errichteten Naos verwendet. Allgemein war es üblich, daß Magistrate bei Amtsantritt Geld für unterschiedliche Zwecke stifteten; auch das Priesteramt war mit solchen Liturgien verknüpft⁷⁴⁰. In Gerasa waren zunächst die Priester des Kaiserkultes zu finanziellen Stiftungen für das Zeusheiligtum verpflichtet, später übernahmen offenbar die Gymnasiarchen diese Aufgabe⁷⁴¹.

Ob in Gerasa auch ein inhaltlicher Bezug zwischen dem Amt des Kaiserkultpriesters und dem Zeusheiligtum – und damit zwischen Kaiser- und Zeuskult – bestand, ist nicht bekannt. Aus anderen Dekapolisstädten (Gadara und Skythopolis) gibt es Hinweise darauf, daß Zeus- und Herrscherkult eng miteinander verknüpft waren. Neben den beiden frühen Stiftungen für das Gerasener Zeusheiligtum ist eine trajanische Weihinschrift aus dem Südtheater bekannt, in der die Aufstellung einer Zeusstatue durch einen Kaiserkultpriester

⁷³⁹ Die Inschrift ist bislang nicht publiziert und wurde von J. Seigne nur kurz erwähnt: J. Seigne, *De la grotte au périptère. Le sanctuaire de Zeus Olympien à Jérash*, *Topoi* 7, 1997 (993-1004) 998 mit Anm. 16.

⁷⁴⁰ Literatur, vor allem zum griechischen Euergetismus: P. Veyne, *Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike*, München 1994 passim.

⁷⁴¹ Vgl. **GE.110,147,148**.

bekundet ist (**GE.112**). In diesem Fall bestätigt der Wortlaut der Inschrift, daß die Statuenweihe anlässlich der Ernennung zum Priesteramt erfolgte. Daß gerade eine Zeusstatue Gegenstand der Stiftung war, stellt einen weiteren möglichen Hinweis auf die Verbindung zwischen Zeus- und Kaiserkult dar.

Im Jahr 67/68 n. Chr. finanzierte ein Mann namens Sarapion, der Welles' Ergänzung der Inschrift zufolge als Neropriester amtierte, den Bau eines Andron (**GE.111**). In der griechischen Bedeutung des Wortes handelt es sich um einen Bankrettraum⁷⁴². Leider läßt sich weder der Ort dieses Bauwerks ermitteln noch geht aus der Inschrift hervor, ob dieses kulturellen Zwecken diente. In einem bei Palmyra liegenden Ort ließ ein Bürger aus Abila einen Bankettraum mit Kline errichten; die Anlage war Zeus Keraunios Megistos bzw. Baalschamin geweiht (**AB.17**). In Gerasa wurde innerhalb des Zeustemenos ein Bankettgebäude ausgegraben; es ist also nicht unwahrscheinlich, daß auch das von Sarapion gestiftete Andron im Rahmen eines Kultes genutzt wurde.

Zwei weitere in Gerasa gefundene Inschriften (die eine stammt aus dem Artemisheiligtum, die andere war in der St. Georgskirche verbaut) dokumentieren ebenfalls von Priestern geleistete Stiftungen: In einem Fall ist der Gegenstand der Weihung unbekannt, im anderen Fall finanzierte der Amtsinhaber eine (Kult-?)Statue (**GE.113**). Es läßt sich nicht sicher nachweisen, ob es sich tatsächlich um Priester des Kaiserkultes gehandelt hat, doch läßt sich bei der im 1. Jh. n. Chr. entstandenen Inschrift der Text kaum anders ergänzen. Bei der zweiten Weihung aus der Mitte des 2. Jhs. n. Chr. lassen die darin genannten Namen vermuten, daß es sich bei dem Dedikanten Sarapion, Sohn des Demetrios und Enkel des Sarapion, um einen Nachkommen des Neropriesters Sarapion handelt, der 67/68 n. Chr. das bereits erwähnte Andron stiftete (**GE.111**)⁷⁴³. Ohne den Fehler eines Zirkelschlusses begehen zu wollen, könnten die beiden Sarapion-Inschriften dahingehend interpretiert werden, daß das Priesteramt in Gerasa innerhalb einer Familie weitergegeben werden konnte⁷⁴⁴.

Über die Belege für einen auf städtischer Ebene organisierten Kaiserkult hinaus ist aus Gerasa eine Inschrift erhalten, die mit dem provinziellen Herrscherkult in Zusammenhang steht: Anlässlich des Amtsantrittes seines Sohnes als Agoranomos ließ ein Gerasener Bürger im Südtheater eine Statue der Dikaiosyne aufstellen (**GE.114**). Der Stifter bezeichnet

⁷⁴² LSJ s.v. *ἀνδρών* 129.

⁷⁴³ So bereits A.H.M. Jones, *Inscriptions from Jerash*, JRS 20, 1930 (43-54) 52; zustimmend Welles 1938, 419.

⁷⁴⁴ Zur Weitergabe des Priesteramtes innerhalb einer Familie: S.R.F. Price, *Rituals and power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge 1998, 63.

sich in der Inschrift als in der Metropole Antiochia amtierender Priester der vier Eparchien. Unter Eparchie verstand man in seleukidischer Zeit einen Verwaltungsdistrikt, während das Wort im amtlichen Sprachgebrauch der römischen Kaiserzeit als Äquivalent für das lateinische *provincia* verwendet wurde⁷⁴⁵. Bereits A.H.M. Jones vertrat allerdings die Ansicht, mit Eparchien seien in diesem Fall Syrien, Phönizien, Kommagene und Koile Syria gemeint, die als Distrikte des Kaiserkultes zu einer größeren Einheit zusammengeschlossen waren⁷⁴⁶. Als Metropolen, d.h. als kultische Zentren der *koina* Syrien und Phönizien dienten seit augusteischer bzw. domitianischer Zeit die Städte Antiochia am Orontes und Tyros⁷⁴⁷; Samosata und Damaskus wurden von Hadrian anlässlich einer Neuordnung des Kaiserkultes und der Einrichtung der *koina* Kommagene und Koile Syria in den Rang von Metropolen erhoben⁷⁴⁸.

Trifft die von Jones vorgeschlagene und von Rey-Coquais unterstützte Deutung der vier oben genannten Eparchien als Distrikte des Kaiserkultes zu, so handelt es sich bei der Gerasener Inschrift aus dem Jahre 119/120 n. Chr. um ein Zeugnis dieser hadrianischen Neuordnung; Antiochia, der Amtssitz des Stifters, gehörte zum *koinon* Syrien.

Der im Südtheater aufgestellte Inschriftenstein kann demnach nicht als Zeugnis eines städtischen Kultes gewertet werden. Da Gerasa seit 106 n. Chr. zur Provincia Arabia gehörte, lag es sogar außerhalb der in der Inschrift genannten Eparchien. Allerdings existieren literarische und numismatische Hinweise darauf, daß sich sowohl Gerasa als auch Philadelphia trotz administrativer Zugehörigkeit zu Arabia in gewisser Hinsicht noch immer als Teil von Koile Syria sahen⁷⁴⁹. Demnach übte man in Gerasa nicht nur den städtischen Kaiserkult aus, sondern nahm aller Wahrscheinlichkeit nach auch an den großen kaiserlichen Kultfesten teil, die in den Metropolen der vier Eparchien gefeiert wurden⁷⁵⁰.

⁷⁴⁵ NP 3 (1997) 1065 s.v. Eparchia (ἐπαρχία) (M. Meier – M. Strothmann).

⁷⁴⁶ A.H.M. Jones, *Inscriptions from Jerash*, JRS 18, 1928 (144-178) 157 Nr. 16. Weiteres Material, das Jones' Theorie unterstützt, findet sich bei J.-P. Rey-Coquais, *Philadelphie de Coele Syrie*, AAJ 25, 1981, 25-31. Vgl. J.-P. Rey-Coquais, *Syrie Romaine. De Pompée à Dioclétien*, JRS 68, 1978 (44-73) 53: Dieser hebt hervor, daß bereits zwischen 102 und 104 n. Chr. ein Legat zum Statthalter von Syrien und Phönizien (vor der politisch-administrativen Aufteilung in Phönizien und Koile Syria) ernannt wurde.

⁷⁴⁷ Rey-Coquais a. O. 1978, 47f. und 53f.; R. Haensch, *Capita provinciarum. Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit*, Mainz 1997, 251.

⁷⁴⁸ Rey-Coquais a. O. 1981, 53f. mit Anm. 121.

⁷⁴⁹ A.H.M. Jones, *Inscriptions from Jerash*, JRS 18, 1928 (144-178) 157. Vgl. Rey-Coquais 1981, 27f.

⁷⁵⁰ Allgemein zu den provinziellen Kaiserkultfeiern: Price a. O. 101-132.

Isis, Isis / Demeter (?) und Isis-Tyche

Inschriften

Eine in Gerasa gefundene, in das Jahr 143 n. Chr. datierte Architravinschrift eines nicht mehr lokalisierbaren Tempels belegt die Aufstellung einer Kultbildgruppe (**GE.116**). Neben Zeus Helios Megalos Sarapis werden als dessen Synnaoi Theoi Isis und Neotera, also die »Jüngere« genannt. Die Identität dieser Neotera läßt sich schwer greifen, doch ist anzunehmen, daß zwischen ihr und Isis eine enge Verbindung besteht. F. Abel vermutete, mit Neotera als »jüngerer Isis« könne die 140 n. Chr. verstorbene Faustina Maior, die Ehefrau des Antoninus Pius, gemeint sein⁷⁵¹. Ein Zusammenhang der Gerasener Neotera mit Faustina Maior wird allerdings durch keinerlei Belege untermauert; Abels Annahme stützt sich offenbar hauptsächlich auf das Einweihungsdatum des Tempels wenige Jahre nach dem Tod der Faustina.

L. Moretti ist in einer Analyse der Zeugnisse für einen Kult der Neotera zu dem Schluß gekommen, es müsse sich um Nephthys, die jüngere Schwester der Isis handeln⁷⁵². Neotera wird in mehreren Weihungen zusammen mit Isis und Sarapis genannt, die Architravinschrift aus Gerasa stellt somit keinen Einzelfall dar.

Allerdings ist an der Gerasener Inschrift bemerkenswert, daß Sarapis durch das Helios-Epithet explizit als Sonnengottheit charakterisiert wird: In der ägyptischen Mythologie stand das Schwesternpaar Isis und Nephthys in enger Verbindung zum Sonnengott Re⁷⁵³. Möglicherweise läßt sich die Weihung des Gerasener Tempels an die drei ägyptischen Gottheiten auf ein Fortleben dieser Vorstellung zurückführen.

Rundplastik

Eine überlebensgroße marmorne Gewandstatue soll angeblich aus Gerasa stammen (**GE.117**). Es handelt sich um eine stehende weibliche Figur, die mit einem Peplos und ei-

⁷⁵¹ F.-M. Abel, *Inscriptions de Gerasa*, RB 36, 1927 (249-256) 254 Anm. 1. Er stützte sich dabei auf die Nachricht, bereits Kleopatra habe sich als »neue Isis« verehren lassen: Vgl. A.D. Nock, *Notes on ruler-cult*, JHS 48, 1928 (21-43) 36 mit Anm. 79; Plut. Ant. 54,9.

⁷⁵² L. Moretti, *Note egittologiche*, Aegyptus 38, 1958, 203-298; vgl. auch K.M.D. Dunbabin, *Ipsa deae vestigio ... Footprints divine and human in Graeco-Roman monuments*, JRA 3, 1990 (85-109) 85f. und 95. Literatur zu Nephthys: LIMC VI (1992) 783 s.v. Nephthys (Tran tam Tinh); M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptes en Italie*, Leiden 1972, EPRO 22, 215f. Nephthys als jüngere Schwester der Isis: Plut. Is. 12.

⁷⁵³ H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, 519f.; RE XVI 2 (1935) Sp. 2496-2498 s.v. Neotera (H. Oppermann).

nem eng um den Körper gewickelten Himation bekleidet ist. Ein Teil des Mantels ist als Schleier über den Kopf gezogen, darunter sitzt eine Stephane. Trotz starker Beschädigungen des Gesichts ist noch erkennbar, daß es sich nicht um ein Porträt, sondern um eine idealisierte Darstellung handelt; dazu paßt auch die Frisur mit dem in der Mitte gescheitelten, in lockigen Strähnen seitlich nach hinten geführten Haar und den auf die Schultern herabfallenden, in sich gedrehten Locken. Th. Weber rekonstruierte zwei beiderseits des Scheitels am Haaransatz vorhandene Bruchstellen zu kleinen Hörnern und deutete eine weitere Bruchstelle oben am Kopf als Überrest eines Kalathos. Daraus folgerte er, daß die Statue die Göttin Isis / Selene wiedergebe⁷⁵⁴. Allerdings finden sich die kleinen Hörner häufiger als ikonographisches Merkmal der Isis, während Selene normalerweise durch eine Mondsichel charakterisiert wird⁷⁵⁵.

Das Gewand, bestehend aus Peplos und Himation, dessen Rand als Schleier über den Kopf gezogen ist, weicht allerdings deutlich vom traditionellen Kostüm der Isis ab, das aus einem kurzärmeligen Chiton und einem vor der Brust zum Isisknoten geknüpften Himation besteht⁷⁵⁶. Dieses charakteristische Gewand wurde nur selten durch griechische Kleidung ersetzt: In diesen Fällen handelt es sich um Darstellungen der mit Tyche bzw. Fortuna verbundenen Isis⁷⁵⁷. Der Gerasener Statue fehlen allerdings entsprechende Attribute (ob diese nie vorhanden waren oder ob sie zusammen mit den Händen weggebrochen sind, läßt sich nicht mehr ermitteln), die eine eindeutige Identifizierung ermöglichen. Die Stephane sowie der Peplos und das über den Kopf gezogene Himation passen allerdings gut zur Ikonographie der Demeter: Besonders der Kopfschleier ist ein typisches Merkmal, das die Göttin – im Gegensatz zur jugendlichen Kore-Persephone – als erwachsene, reifere Frau kennzeichnet⁷⁵⁸. Die Assimilation von Demeter und Isis sowie die kultische Verehrung beider als äquivalente, selbständige Gottheiten aus verschiedenen Kulturkreisen konnte J.J.

⁷⁵⁴ Ohne Angabe von Gründen bleibt Th. Webers weitere Vermutung, bei der Statue könne es sich um eine Darstellung der Paulina als Isis-Selene handeln; von der Schwester Hadrians ist relativ wenig bekannt, wenn man von ihrem gespannten Verhältnis zu ihrem Bruder einmal absieht (Cass. Dio 69,11.2-4; zu Domitia Paulina s. auch: M.-T. Raepsaet-Charlier, *Prosopographie des femmes de l'ordre sénatorial (I.-II. siècles)* I, 1987, 35f. Nr. 12). Eine Verehrung der nach 125 n. Chr. gestorbenen Paulina als Nea Isis erschloß W. Weber indirekt aus einem Papyrus, in dem die Namen der Phylen und Demen aufgelistet sind, die Hadrian in Antinopolis einrichten ließ: W. Weber, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus*, Hildesheim – New York 1973 (Nachdruck von Leipzig 1907) 249-253. Da es sich um keinen eindeutigen Beweis handelt und die Gerasener Statue der Idealplastik zuzuweisen ist, kann Th. Webers Annahme verworfen werden.

⁷⁵⁵ J.J. Herrmann, *Demeter-Isis or the Egyptian Demeter?*, *JdI* 114, 1999 (65-123) 76-79. Zur Gleichsetzung der Isis mit Io s. ebenda.

⁷⁵⁶ H. Schäfer, *Das Gewand der Isis*, in: *Festschrift C.F. Lehmann-Haupt*, Wien / Leipzig 1921, 194-206.

⁷⁵⁷ LIMC V (1990) 794f. s.v. Isis (Tran Tam Tinh). Zu Isis-Tyche s.u. (GE.117).

⁷⁵⁸ Herrmann a. O. 72.

Herrmann auf ägyptische Ursprünge zurückführen⁷⁵⁹. Allerdings entspricht die Statue aus Gerasa nicht dem Figurentypus, den Herrmann als Darstellung dieser Göttin identifiziert und dessen zahlreiche groß- und kleinformatische Wiederholungen er in einem Katalog zusammengestellt hat. Das Gewand der Gerasener Statue mit dem eng um den Körper gewickelten Himation erinnert eher an späthellenistische Gewandstatuen wie beispielsweise eine im Demeterheiligtum von Knidos gefundene Skulptur⁷⁶⁰. Allerdings sagt auch in diesem Fall weder der Fundort noch die Darstellung selbst etwas über eine Zuweisung aus; darüber hinaus konnten Gewandstatuen dieser Art für unterschiedliche Darstellungen verwendet werden. Dies sowie das Fehlen von Attributen verhindern eine eindeutige Identifizierung der Statue aus Gerasa, auch wenn ihre Zuweisung an das ägyptische Kunstzentrum Alexandria einen weiteren indirekten Hinweis auf Isis / Demeter darstellt.

Kleinkunst

Eine Isis-Terrakotta mit Attributen der Tyche wurde in einem Grab des ausgehenden 2. Jhs. n. Chr. gefunden (**GE.118**). Die auf einem Sockel stehende weibliche Figur ist durch Kalathos und Isisknoten als die ägyptische Göttin gekennzeichnet und hält das für Tyche charakteristische Füllhorn und ein Steuerruder. Während es nur eine geringe Anzahl inschriftlicher Belege für die Verbindung von Isis mit Tyche gibt, waren bildliche Wiedergaben der mit Füllhorn bzw. Steuerruder ausgestatteten Isis in römischer Zeit äußerst beliebt. Besonders zahlreich sind kleinformatische Bronzefiguren, die vielleicht als Vorbild für die Gerasener Terrakotta dienten⁷⁶².

Allgemein führte das vielseitige Wesen der ägyptischen Göttin zu einer Übernahme von Namen anderer Göttinnen, um deren jeweilige Kräfte und Aspekte auf Isis zu übertragen. Bei der Gerasener Figur wird das Wirken der Isis als Schicksalsgöttin in den Vordergrund

⁷⁵⁹ Isis und Demeter wurden bereits von Herodot miteinander in Verbindung gesetzt, was auf zahlreiche Gemeinsamkeiten beider Göttin zurückzuführen ist: Hdt. 2,59. Weitere Quellen bei Herrmann a. O. 73f. Zur Verbindung von Isis und Demeter sowie zur Integration der Demeter in das ägyptische Pantheon s. auch o. S. 196.

⁷⁶⁰ W.-H. Schuchhardt, Eine hellenistische Gewandfigur aus Knidos, Fs. G. von Lücken (Wiss. Zs. der Universität Rostock 17, 1968) 791-794 Taf. 52 (Datierung: Ende 2. / Anfang 1. Jh. v. Chr.).

⁷⁶¹ H. Seyrig, *AntSyr* 1, 1951, 56-61 und 6, 1956, 113f.

⁷⁶² Inschriften: L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiaca et Sarapiacae*, Berlin 1969, 205 Nr. 412; 230 Nr. 492 und 279 Nr. 634. Bildliche Darstellungen: LIMC V (1990) s.v. Isis 784 Nr. 305a-j und 785 Nr. 311a-r, 794f. (Tran Tam Tinh); Isis-Tyche auf Münzen: F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée II. Le culte d'Isis en Grèce*, Leiden 1973, EPRO 26, 178f. und 187 mit Anm. 3.

gestellt⁷⁶³. Inschriftlich belegte Beinamen der Isis-Tyche unterstreichen zusätzlich deren beschützenden Charakter⁷⁶⁴. Die Terrakotta bezeugt nicht nur die Verehrung der Göttin im privaten Bereich, sondern auch die Hoffnung, die auf Isis als Beschützerin der Toten gesetzt wurde, denen die göttliche Protektion ein glückliches Dasein im Jenseits gewährleisten sollte⁷⁶⁵.

Kairos

Inschriften

Ein in Gerasa gefundener Statuensockel aus dem 2. Jh. n. Chr. trägt eine Weihinschrift an die Göttin Artemis Urania. Gegenstand der Weihung war eine Statue des Kairos (**GE.119**). Dabei handelt es sich um die Personifikation des richtigen Augenblicks, die durch eine Reihe figürlicher Darstellungen und literarischer Erwähnungen belegt ist und die auch kultisch verehrt wurde⁷⁶⁶. Kairos konnte mit verschiedenen Gottheiten in Verbindung gebracht werden, wobei sein Bezug zu den über das Schicksal waltenden Göttinnen Nemesis und Tyche von besonderer Bedeutung war⁷⁶⁷; entsprechend wurde im Falle der Gerasener Weihung vermutet, daß eine Kairosfigur als Verkörperung des richtigen Moments mit dem astralen Charakter der Artemis Urania in Verbindung zu bringen ist⁷⁶⁸. Mosaik aus Byblos und Beirut belegen, daß die Vorstellung des Kairos im benachbarten Phönizien bekannt war; darüber hinaus ist die im Nemesisheiligtum von Mayam er-Rabb (Libanon) gefundene Weihung einer Kairosfigur an die Göttin anlässlich der Errettung aus schwieriger Lage ein deutlicher Hinweis auf den möglichen Hintergrund der Gerasener Dedikation⁷⁶⁹.

Wie die Kairos-Statue aus Gerasa aussah, läßt sich nicht mehr ermitteln, da es unterschiedliche Darstellungsweisen des »richtigen Momentes« gibt. Charakteristische Attribute sind ein vorne oder hinten am Kopf sitzender längerer Haarschopf, Flügel an Schultern und

⁷⁶³ Isis mit verschiedenen Epitheta: LIMC a. O. 779-790. Vgl. auch RE VII A 2 (1948) Sp. 1682 und 1686 s.v. Tyche (G. Herzog – Hauser). Zu Isis als Schicksalsgöttin: M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden 1972, EPRO 22, 184f.

⁷⁶⁴ Malaise a. O. 184f. mit Anm. 3.

⁷⁶⁵ Vgl. auch das Knabenbildnis mit Isislocke aus Gadara (**GA.38**).

⁷⁶⁶ LIMC V (1990) 920-926 s.v. Kairos (P. Moreno).

⁷⁶⁷ RE X 2 (1919) Sp. 1509 s.v. Kairos (Lamer).

⁷⁶⁸ SEG XXXVIII 498 Nr. 1652.

⁷⁶⁹ J. Robert – L. Robert, BE IV 1963, 179f. Nr. 278.

Füßen sowie eine Waage und – bei der bekanntesten, von Lysipp geschaffenen Statue – ein Rasiermesser, auf dessen Schneide Kairos die Waage balanciert⁷⁷⁰.

Karawanengötter

Kleinkunst

Einige Terrakotten aus dem Magazin eines Töpfers geben den Karawanengott Azizos wieder, der in Syrien wie auch in der Dekapolisregion verehrt wurde (**GE.120,121,122**). Von anderen Reiterdarstellungen, wie beispielsweise den Dioskuren, unterscheidet sich Azizos durch seine orientalische Tracht: Er ist mit einem langärmeligen Gewand und einem Kapuzenmantel bekleidet und trägt lange, eng anliegende Hosen und strumpfbartige Stiefel. Ähnlich gekleidet ist sein Gefährte Arsu, der allerdings auf einem Dromedar sitzt. Bei Arsu handelt es sich um einen palmyrenischen Kriegsgott, der zusammen mit Azizu als Beschützer der Karawanen verehrt wurde⁷⁷¹, während an anderen Orten das Götterpaar (unter anderem mit dem Namen Azizos und Monimos) meist auf Pferden sitzend dargestellt wird. In Gerasa belegt eine Terrakotta, daß hier neben dem palmyrenischen Karawanengott Azizos auch Arsu verehrt wurde (**GE.123**).

Der Kult dieser Schutzgötter der Karawanen läßt sich wohl auf Gerasas Lage an einer wichtigen Fernhandelsstraße zwischen Petra im Süden und dem Hauran im Norden zurückführen⁷⁷².

Ktistes (Alexander, Perdikkas, Trajan)

Münzen

Auf einer Reihe von Münzen aus Gerasa ist auf dem Revers die Büste eines bartlosen jungen Mannes abgebildet, der durch die Legende als Alexander Ktistes bezeichnet wird

⁷⁷⁰ LIMC a. O. (mit Literatur).

⁷⁷¹ In Palmyra können die beiden Götter auch Abgal und Assar heißen, Th. Weber, Karawanengötter in der Dekapolis, DaM 8, 1995 (203-211) 206. Literatur zu Arsu: Sourdél 1952, 75 Anm. 2. Darstellung auf einem palmyrenischen Relief: LIMC III 2 (1986) 70 Nr. 2 s.v. Azizos (P. Linant de Bellefonds).

⁷⁷² Vgl. Freyberger 1998, 26; M. Rostovtzeff, Caravan cities, New York 1932, 55-90, bes. 63-68.

(**GE.125**). Offenbar führten die Gerasener – wie auch die Einwohner der Städte Abila und Capitolias, in denen ähnliche Münzen geprägt wurden – die Gründung ihrer Stadt auf Alexander den Großen zurück. Auf den Gerasener Münzen sind die Porträts des Septimius Severus, des Caracalla und des Elagabal dargestellt. Im 3. Jh. n. Chr. war es in zahlreichen Städten des östlichen römischen Reiches üblich, den eigenen Ursprung mit Alexander dem Großen in Verbindung zu bringen⁷⁷³.

Inschriften

Aus der ersten Hälfte des 3. Jhs. n. Chr. stammt eine Inschrift, die offensichtlich zum Sockel einer Ehrenstatue gehört hat (**GE.126**). Der Text dokumentiert die Weihung einer Perdikkas-Statue für die Heimatstadt. Es ist äußerst wahrscheinlich, daß die Ehrung für den General Alexanders des Großen seiner Rolle als Stadtgründer galt; W. Leschhorn löste den vermeintlichen Widerspruch dadurch auf, daß er eine Gründung Gerasas durch Perdikkas auf Anordnung Alexanders vermutete⁷⁷⁴. Diese kann auch fiktiv gewesen sein, denn der dynastische Name von Gerasa (Antiochia) legt nahe, daß die Polis durch die Seleukiden gegründet wurde; dafür sprechen auch die Keramikfunde, die erst im 2. Jh. v. Chr. einsetzen⁷⁷⁵.

Auf die in Gerasa geprägten Münzen mit dem Alexanderbildnis ist noch einmal zurückzukommen; dieses weist nämlich auf der Münze mit dem Vorderseitenporträt des Elagabal ein kleines »Horn« an der Stirn auf. Wie weiter oben bereits ausgeführt, handelt es sich dabei um die Spitze eines Stierpenis, der im Kult des Gottes von Emesa nach der Opferhandlung als Kopfschmuck des Priesters verwendet wurde⁷⁷⁶. Dies stellt wiederum einen deutlichen Hinweis darauf dar, daß zwischen dem auf dem Avers abgebildeten Kaiser und Alexander auf der Münzrückseite ein Bezug hergestellt werden sollte: Alexander trägt den Kopfschmuck des Priesters von Emesa und wird dadurch mit Elagabal, dem Hohepriester des Gottes von Emesa, in Verbindung gebracht; eine derartige Angleichung des Kaisers und des Makedonen wird auch schon bei Septimius Severus und Caracalla beabsichtigt gewesen sein und ist vermutlich auf die seit severischer Zeit verstärkt durch den Kaiser

⁷⁷³ W. Leschhorn, »Gründer der Stadt«. Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte, Stuttgart 1984, 216f.

⁷⁷⁴ Leschhorn a. O. 218f.

⁷⁷⁵ F. Braemer, Two campaigns of excavations on the ancient tell of Jarash, AAJ 31, 1987, 525-529.

⁷⁷⁶ s.o. S. 55f.

geleiteten Orientfeldzüge zurückzuführen⁷⁷⁷. Der im Orient als Feldherr agierende Imperator wurde mit dem großen militärischen Vorbild Alexander verglichen.

An dem 115 n. Chr. geweihten Nordtor von Gerasa befinden sich auf der Stadt- und der Landseite zwei identische Inschriften, in denen Trajan als »Retter« und »Gründer« der Polis bezeichnet wird (**GE.127**). Das Wort *Ktistes* bezieht sich hier nicht auf einen Gründerkult, sondern hebt Trajans Rolle als Wohltäter der Stadt hervor. Kaiser, die in einer Stadt Bauwerke errichten ließen, wurden häufig mit diesem Titel bedacht⁷⁷⁸. Vermutlich war der von dem Statthalter Claudius Severus veranlaßte Bau der Straße von Gerasa und Pella Auslöser für die Anbringung der Ehreninschriften; das Nordtor lag am südlichen Beginn dieser für Gerasas wirtschaftliche Entwicklung so wichtigen Überlandstraße⁷⁷⁹.

Maiumas

Inschriften

1.2 km nördlich von Gerasa befindet sich eine Anlage, die als *Birketein* bezeichnet wird. Neben einem großen, in zwei Bereiche unterteilten Wasserbecken, das noch heute von mehreren Quellen gespeist wird, umfaßte diese Anlage ein kleines Theater und daneben einen die Straße überspannenden Torbogen am südlichen, der Stadt zugewandten Ende⁷⁸⁰. In einem der Torpfeiler ist ein Steinblock eingelassen, dessen Inschrift den Archonten Paulos für eine Stiftung an Maiumas ehrt (**GE.128**). In der Forschung wird diese Inschrift im allgemeinen auf das an einigen Orten belegte Maiumasfest bezogen, das durch diverse literarische und archäologische Quellen überliefert ist⁷⁸¹. Am ausführlichsten berichtete Iohannes Malalas in seiner Weltchronik über das Maiumasfest: Er beschrieb es als eine alle drei Jahre im Mai in Antiochias Vorort Daphne stattfindende nächtliche skenische Feier. Über den Ablauf sind wir trotz der zahlreichen literarischen Erwähnungen nicht besonders

⁷⁷⁷ Zur Alexandernachahmung des Caracalla s. H. Castritis, *Caracalla, Augustus and Alexander?*, in: W. Will – J. Heinrichs (Hrsg.), *Zu Alexander dem Großen*, Festschrift G. Wirth, Amsterdam 1988, 879-906; Millar 1993, 142-144.

⁷⁷⁸ J.H.M. Strubbe, *Gründer kleinasiatischer Städte. Fiktion und Realität*, *Ancient Society* 15/17, 1984/86 (253-304) 291 mit Anm. 219-220.

⁷⁷⁹ Vgl. Freyberger 1998, 26.

⁷⁸⁰ Zur Anlage von *Birketein*: C.C. McCown, in: Kraeling 1938, 159-167.

⁷⁸¹ RE XIV 1 (1928) Sp. 610-613 s.v. *Maiumas* (Jacoby); E. Jeffreys et al., *Studies in John Malalas*, Sydney 1990, 59.

gut informiert. Auf alle Fälle fand die Feier an einem Teich statt, es wurden Fackeln und Feuerwerk eingesetzt und Bankette abgehalten⁷⁸².

Einige Autoren übten scharfe Kritik am Maiumasfest: Abgesehen von dem Vorwurf der Geldverschwendung für die Bankette und von Klagen über die negativen Auswirkungen auf die Teilnehmenden rügte der aus Antiochia stammende Iohannes Chrysostomus den Brauch, sich bei dem Fest »schwimmende Weiber« im Theater anzusehen. Auch Malalas erwähnt, daß »geweihte Jungfrauen« nackt im Theater erschienen seien⁷⁸³. Umstritten ist auch die Bedeutung des Festes. F. Cumont vermutete einen Zusammenhang mit Marnas, dem Hauptgott von Gaza, weil der Hafen dieser Stadt als Maiumas bezeichnet wurde⁷⁸⁴. Dies dürfte allerdings eher auf den Bezug der Maiumasfeier zum Wasser zurückzuführen sein. Auch andere orientalische Häfen trugen den Namen Maiumas⁷⁸⁵.

Den Namen des Festes führte Iohannes Malalas auf den Monat zurück, in dem man dieses feierte, und konstatierte, es habe zu Ehren des Dionysos und der Aphrodite stattgefunden⁷⁸⁶. Lydus und der Suida zufolge handelt es sich dagegen um eine Veranstaltung zu Ehren der Göttin Maia, doch dürfte es sich hier um eine nachträgliche Deutung der in Ostia zelebrierten Feier handeln⁷⁸⁷. Es gibt noch einige weitere Hinweise darauf, daß das Maiumasfest einen allenfalls unterschweligen kultischen Charakter besaß: Über das in Ostia gefeierte Maiumasfest wird berichtet, daß sich die »Ersten der Stadt« gegenseitig ins Wasser gestoßen haben sollen. Darüber hinaus belegt die mehrfache Erwähnung der Feier im Talmud, daß auch Juden nichts Anstößiges darin sahen, an ihr teilzunehmen⁷⁸⁸. Natürlich kann das Fest an verschiedenen Orten auch ganz unterschiedlich praktiziert worden sein, mal mit einer Gottheit im Mittelpunkt, mal ohne. Dies betrifft auch die Art und Weise der Feier: So berichtet Libanios, das »schlimme Fest« sei in Antiochia von einem »guten König« verboten worden. Später sei es wieder erlaubt gewesen, als »des Festes würdige Leute« es wieder hätten aufleben lassen⁷⁸⁹. Die Kaiser Arcadius und Honorius ließen in einem Edikt aus dem Jahr 396 n. Chr. das bis dahin verbotene Fest unter der Voraussetzung

⁷⁸² Vgl. Ioh. Malalas, Chron. XII (§ 3) 284-285; XIV (§ 17) 362.

⁷⁸³ Zu den Quellen vgl. RE a. O.

⁷⁸⁴ F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Darmstadt 1981⁸, 258 Anm. 26. Abgelehnt von G. Mussies, Marnas god of Gaza, ANRW II 18.4 (1990) 2452f.

⁷⁸⁵ RE XIV 1 (1928) Sp. 610 s.v. Maiuma Sp. (Hölscher) Nr. 1: Hafen von Gaza, Nr. 2: Hafen von Askalon; ebenda Sp. 612f. Nr. 1 (Jacoby) und Nr. 2 (Hölscher) s.v. Μαϊουμας (*Μαϊουμᾶς*) (als Hafennamen).

⁷⁸⁶ Ioh. Malalas, Chron XII 284-285.

⁷⁸⁷ Ioannes Lydus, De mens. IV 80; Suida s.v. *Μαϊουμᾶς*.

⁷⁸⁸ Vgl. Mussies a. O. 2453.

⁷⁸⁹ Libanios, pro agric. de angar. 11.

wieder zu, daß die Grenzen des Anstands gewahrt würden⁷⁹⁰. Die scharfe Kritik an der Laszivität der Feier stellt nicht in allen Fällen eine zuverlässige Information dar, da gerade die apologetische Literatur mit ihren Angriffen auf das Heidentum aufgrund starker Verzerrungen nur mit Vorsicht als Quelle zu verwenden ist. Andererseits wurde die Feier auch von nichtchristlichen Autoren wie Libanios kritisiert.

Welchen Charakter die Maiumasfeier in Gerasa besaß, läßt sich nicht ermitteln. Allerdings stammt die Inschrift, die in das Jahr 535 n. Chr. datiert wird, aus einer Zeit, in der wir keine »heidnischen«, dafür aber eine ganze Reihe von christlichen Zeugnissen für die Stadt besitzen⁷⁹¹. Daß man das Maiumasfest zu dieser Zeit in Gerasa noch feierte, deutet auf eine Säkularisierung der Feier hin, die eine Fortführung innerhalb einer weitgehend christlich geprägten Gesellschaft erlaubte. Das zeigt auch das späteste Zeugnis für das Maiumasfest, das aus Konstantinopel stammt und in das 8. Jh. n. Chr. datiert wird⁷⁹².

Nemesis

Inschriften

Eine Inschrift des 2. Jhs. n. Chr., die die Weihung eines Altars, eines Kultbildes sowie einiger nicht näher bezeichneter Gegenstände an Nemesis dokumentiert (**GE.129**), wurde in der Ruine eines außerstädtischen Tempels gefunden, der deswegen dieser Göttin zugewiesen wurde (**GE.130**). Der Kult der Nemesis war in Syrien weit verbreitet, wobei ihre Verbindung mit Tyche bzw. Fortuna und damit ihre Funktion als Schicksalsgöttin von vorrangiger Bedeutung war. In ihrer Rolle als Schicksalsgöttin wurde Nemesis auch als Hypostase eines übergeordneten kosmischen Gottes verehrt⁷⁹³. Neben diversen bildlichen Zeugnissen für den Nemesiskult ist ein Tempel der Göttin im phönizischen Maqam er-Rabb belegt⁷⁹⁴. In bezug auf den Nemesistempel von Gerasa hob H. Seyrig hervor, daß sich die Tempelruine, in der die Weihinschrift gefunden wurde, nördlich von Gerasa in unmittelbarer Nähe des kleinen Festspieltheaters von Birketein befindet und daß Nemesis

⁷⁹⁰ Cod. Theodos. XV 6.1.

⁷⁹¹ Vgl. z.B. J.w. Crowfoot, Churches at Jerash, London 1931 passim; RAC 10 (1978) 225-233 s.v. Gerasa (C.H. Kraeling – Th. Klauser).

⁷⁹² Theophanes, Chron. I 541.

⁷⁹³ H. Seyrig, Monuments syriens du culte de Némésis, Syria 13, 1932, AntSyr 4, 50-64; LIMC VI (1992) 770-773 s.v. Nemesis (in per. or.) (P. Linant de Bellefonds).

⁷⁹⁴ H. Seyrig, Némésis et le temple de Maqam, Mélanges de l'Université Saint Joseph 37, 1961, 262-269.

in Gerasa daher vielleicht ähnlich wie in Antiochia ein agonistischer Aspekt zu eigen war: Dort besaß die Göttin seit Diokletian ein Heiligtum im Stadion von Daphne⁷⁹⁵. Allerdings läßt sich für Gerasa kein derart enger Bezug feststellen, die räumliche Nähe des Tempels zum Festspieltheater von Birketein kann durchaus zufällig sein.

Nike

Kleinkunst

Im Magazin eines Töpfers wurde unter anderem die auf einen flachen Sockel aufgesetzte Halbfigur einer Nike gefunden (**GE.131**). Ohne die Kenntnis des Aufstellungskontextes solcher Objekte lassen sich keine zuverlässigen Aussagen über die ihnen beigemessene Bedeutung ermitteln. Generell sind bildliche Wiedergaben der Nike im Orient außerordentlich häufig vertreten: Gelegentlich wurde die Siegesgöttin, offenbar beeinflusst durch das Konzept des semitischen Gad, mit Tyche verbunden. Häufiger findet sich Nike allerdings als Akolyth einer anderen Gottheit (vornehmlich Tyche) und fungiert somit als Himmelsbotin. Darüber hinaus sind Nikefiguren im Sepulkralbereich anzutreffen, wo sie die Apotheose des Verstorbenen verkörpern⁷⁹⁶.

Pakeidas und Hera

Inschriften

Aus dem Bereich der Kathedrale sowie aus dem sogenannten Clergy House zwischen Kathedrale und Artemision stammen zwei Weihungen an den heiligen Pakeidas bzw. an Pakeidas und Hera (**GE.132,133**). Die zweite Weihinschrift befindet sich auf zwei Architravblöcken, die aufgrund ihrer relativ geringen Größe zu einem kleinen Schrein gehört haben dürften; der Inschrift zufolge war dieses Bauwerk der Göttin Hera geweiht. Als Dedikant tritt ein Amir ben Ragil auf, der sich als »Altarvorsteher« des heiligen Pakeidas und der Hera bezeichnet. Pakeidas und seine Gefährtin Hera wurden dem Fundort beider In-

⁷⁹⁵ Seyrig a. O. 1932, 50f.

⁷⁹⁶ LIMC VIII (1997) 881f. Suppl. s.v. Nike (in per. or.) (P. Linant de Bellefonds).

schriften zufolge im Bereich der sog. Kathedrale verehrt, aus dem auch Inschriften an den (oft) als Dusares identifizierten »Arabischen Gott« stammen (**GE.31,32**). Dies führte Welles dazu, in Pakeidas und Hera die Eltern des Dusares / Dionysos zu sehen⁷⁹⁷. L.-H. Vincent wies dies als reine Spekulation zurück und plädierte für eine Gleichsetzung von Pakeidas mit dem Arabischen Gott Dusares, der wiederum mit Hera Urania / Allat verbunden sei⁷⁹⁸. Doch auch dieser Deutungsvorschlag bleibt hypothetisch.

Das Epithet *ἄγιος* weist ebenso auf die orientalische Herkunft des Pakeidas hin wie das Amt des Altarvorstehers. Der im Zentrum eines Baalskultes stehende Altar ist im gesamten syro-phönizischen Raum belegt⁷⁹⁹.

Es wurde mehrfach darauf hingewiesen, daß der Name Pakeidas von dem semitischen Begriff für »Wächter« abzuleiten ist; in der akkadischen Mythologie wird das Epithet *paqidu* für unterschiedliche Gottheiten verwendet⁸⁰⁰. Einen deutlicheren Hinweis auf die Identität des Pakeidas sah Picard in dessen Gefährtin Hera: Die matronale Göttin schließe alle bisher vorgelegten Deutungen des Pakeidas aus und lege stattdessen nahe, daß es sich bei ihrem Paredros um Baalschamin handle. Als Vergleich verwies Picard auf die Reliefverzierung eines Türsturzes aus Suweida: Dort ist Hera (als »Terra«) neben dem Weltenherrscher Baalschamin abgebildet.

Dieser Vergleich stellt allerdings keinen eindeutigen Hinweis auf die Identität des Gerasener Götterpaares dar; stattdessen bleibt festzuhalten, daß es sich bei Paqeidas um eine orientalische Gottheit handelt, der eine durch Hera repräsentierte orientalische Göttin mit matronalem Charakter zugeordnet ist.

Poseidon

Inschriften

Eine in der östlichen Stadthälfte Gerasas gefundene Weihung an Zeus Poseidon Soter wurde aufgrund der Bezeichnung des Gottes als Retter vermutlich anlässlich der Errettung aus Seenot oder vor einem Erdbeben gestiftet (**GE.134**). Neben der Inschrift befindet sich

⁷⁹⁷ Welles 1938, 384.

⁷⁹⁸ L.-H. Vincent, *Le dieu saint Paqeidas à Gérasa*, RB 49, 1940, 98-129.

⁷⁹⁹ Vgl. dazu E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin 1937, 106-109.

ein Relief, das einen von zwei Delphinen flankierten Dreizack zeigt. Eine Verknüpfung des Poseidon mit einer orientalischen Gottheit läßt sich nicht feststellen. Dagegen ist aus dem südsyrischen Suweida eine Weihung an Zeus Soter bekannt, die anlässlich der Errettung aus Seenot gestiftet wurde⁸⁰¹.

Sarapis

Inschriften

Zwei Inschriften belegen die Verehrung des Zeus Helios (Megalos) Sarapis für Gerasa (**GE.135,136**). Die Verbindung von Sarapis und Helios ist bereits seit dem 2. Jh. v. Chr. bekannt und wies dem ägyptisch-hellenistischen Sarapis Eigenschaften einer Sonnengotttheit zu⁸⁰². Zeus-Sarapis kommt zu dieser Zeit noch vergleichsweise selten vor⁸⁰³, doch änderte sich dies in römischer Zeit. Alexandrinische Bronzedrachmen aus der Zeit Neros, als Zeus und Sarapis als Schutzgötter des Kaisers angesehen wurden, zeigen eine bildliche Verschmelzung beider Götter; seit Vespasian ist diese Gleichsetzung also bereits fest etabliert⁸⁰⁴. Im 2. und 3. Jh. n. Chr. sind Weihungen an Zeus Helios Sarapis im gesamten römischen Reich außerordentlich häufig.

Während die eine Gerasener Weihung (**GE.136**) in der östlichen Stadthälfte in der Nähe der Thermen gefunden wurde, befindet sich die andere Inschrift für Zeus Helios Sarapis auf einem Architrav, dessen sieben Blöcke von verschiedenen Orten der Stadt stammen (**GE.135**). Der Gott besaß also zumindest einen eigenen Tempel⁸⁰⁵, wenn auch möglicherweise innerhalb eines anderen Heiligtums. Die in das Jahr 143 n. Chr. datierte Inschrift dokumentiert die Weihung einer Kultbildgruppe für den genannten Gott sowie für dessen Synnaoi Theoi Isis und Neotera. Durch die Kombination der Götter Sarapis, Isis

⁸⁰⁰ Ch. Picard, *Dieux sémitiques au Cynthe délien*, Syria 17, 1936, 315f.; Picard nannte in diesem Zusammenhang eine delische Weihung an den Gott Pakeidokosos, vgl. ID 290f. Nr. 2311.

⁸⁰¹ Sourdel 1952, 27 mit Anm. 7.

⁸⁰² Y. Hani, *Sarapis dieu solaire*, REG 83, 1970, 52-55; J.E. Stambaugh, *Sarapis under the Ptolemies*, Leiden 1972, EPRO 25, 80f.; zur Gleichsetzung von Helios und Sarapis s. auch H. Jucker, *Das Bildnis im Blätterkelch. Geschichte und Bedeutung einer römischen Porträtform*, Olten / Lausanne / Freiburg 1961, 186f. mit Anm. 8.

⁸⁰³ Stambaugh a. O. 83.

⁸⁰⁴ W. Hornbostel, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, Leiden 1973, EPRO 32, 368f. Vgl. auch Tac. hist. IV 84,5.

⁸⁰⁵ Die sieben Architravblöcke ergeben eine Gesamtlänge von knapp 390 cm, man kann also eher von einem kleinen Tempel als von einem Schrein sprechen.

und Neotera hebt auch diese Inschrift Sarapis' Rolle als Sonnengott in besonderer Weise hervor und steht damit deutlich in altägyptischer Tradition⁸⁰⁶. Auch die Epiklese Megalos findet sich besonders häufig in Ägypten⁸⁰⁷.

Kleinkunst

Eine in Büstenform gestaltete, zum Aufhängen bestimmte Tonplakette ist aufgrund des Kalathos als Darstellung des Zeus Sarapis zu identifizieren (**GE.137**)⁸⁰⁸. Ein im Gebiet von Gerasa gefundener kleiner Kalksteinkopf (**GE.2**) verkörpert dagegen die Verschmelzung der drei Gottheiten Zeus, Ammon und Sarapis⁸⁰⁹.

Sarapis wurde bereits seit hellenistischer Zeit nicht nur mit Helios (s.o.), sondern auch mit anderen hochrangigen Gottheiten wie Zeus und Ammon in Verbindung gebracht⁸¹⁰. Dies lag zum einen an bestimmten Aspekten, die er mit diesen Göttern gemeinsam hatte; so wurde der libysche Ammon häufig mit Sarapis verschmolzen, da beide als Fruchtbarkeitsgötter fungierten⁸¹¹. Zum anderen wurde durch die Verbindung mit anderen übergeordneten Gottheiten, insbesondere mit Zeus, die Macht und Vielseitigkeit des Sarapis unterstrichen⁸¹².

Varia

Architektur

Tempel unter der sog. Kathedrale

Im westlichen Teil der sog. Kathedrale wurde das Fundament eines Tempels aus dem frühen 2. Jh. n. Chr. aufgedeckt, der bisher nicht mit Sicherheit einer bestimmten Gottheit zugewiesen werden konnte (**GE.173**). Einige Weihungen an den »arabischen Gott« stammen

⁸⁰⁶ s.o. S. 206.

⁸⁰⁷ Vgl. z.B. SEG XXXIX 1684; XLI 1607, 1627; XLII 1601; XIII 601, 611; XIV 900; XIX 1622; XXXI 1548; XXXIII 776; XLII 1577.

⁸⁰⁸ Sarapisbüsten wurden auch als Medaillon um den Hals getragen: Artem. V 26; vgl. Hornbostel a. O. 241 Anm. 2.

⁸⁰⁹ Zur Verbindung Ammon und Sarapis s. Hornbostel a. O. 22 Anm. 2, 181f., 242 und 344.

⁸¹⁰ J.E. Stambaugh, *Sarapis under the early Ptolemies*, Leiden 1972, EPRO 25, 79-87.

⁸¹¹ s.o. Anm. 809. Vgl. auch LIMC I (1981) 681f. Nr. 141-152 (J. Leclant – G. Clerc).

⁸¹² Vgl. Stambaugh a. O. passim.

aus unmittelbarer Nähe dieses Tempels, so daß möglicherweise ein Zusammenhang bestand. Weiter oben wurde bereits erläutert, daß diese Weihungen aller Wahrscheinlichkeit nach Dusares, dem Schutzgott der Provincia Arabia, galten⁸¹³.

Das von Epiphanius für das 4. Jh. n. Chr. überlieferte Wunder, demzufolge sich ein Brunnen in Gerasa am Jahrestag der Hochzeit von Kana mit Wein gefüllt haben soll, wurde in der Forschungsliteratur mit dem Brunnenhof der sog. Kathedrale in Verbindung gebracht. In dem Weinwunder sah man eine Tradition, die auf den vorschristlichen Kult des Dionysos / Dusares zurückgehe. Beide Hypothesen konnten bisher nicht weiter untermauert werden⁸¹⁴.

»Temple C« – ein Heroon (?)

Im Südwesten des großen Kirchenkomplexes, der sich südlich an das Artemision anschließt, wurde ein kleiner Tempel mit angrenzendem Peristylhof ausgegraben (**GE.174**). Die Anlage aus der ersten Hälfte des 2. Jhs. n. Chr. ist vor allem wegen der T-förmigen Cella ungewöhnlich; darüber hinaus befinden sich unter der Cella und der Tempelvorhalle Krypten, die über Öffnungen im Tempelpodium zugänglich waren. C.S. Fisher und C.H. Kraeling zogen das in hellenistischer Zeit errichtete Heroon von Kalydon (Aetolien) als Vergleich heran, das gleichfalls eine T-förmige Cella sowie einen Peristylhof besitzt und dessen unter dem hinteren Cellabereich angelegte Krypta als Grablege diente⁸¹⁵. Die auffallende Ähnlichkeit der Gerasener Anlage mit dem Heroon von Kalydon sowie die Tatsache, daß diese sich inmitten eines alten Begräbnisplatzes befindet, deuten auf eine analoge Nutzung. Eine dem Heroon von Kalydon ebenfalls vergleichbare Anlage, die dem Herrscherkult gedient haben dürfte, wurde in Pergamon aufgedeckt⁸¹⁶.

Mit dem »Temple C« in Gerasa ist demnach ein bereits im 2. Jh. v. Chr. entwickelter architektonischer Typus überliefert. Daher besteht die Möglichkeit, daß die römische Anlage

⁸¹³ s.o. S. 186.

⁸¹⁴ Eißfeldt 1941, 23f.; Crowfoot, Recent work round the fountain court, PEF 1931, 143-154 (bes. 153f.); Kraeling 1938, 37. J.W. Crowfoot (Churches at Jerash. A preliminary report of the joint Yale-British School Expeditions to Jerash, 1928-1930, London 1931, 7) wies den Tempel allein aus dem Grund dem jungen Dionysos zu, weil die Lage des Gebäudes neben dem Artemision der Disposition der Tempel von Baalbek gleiche.

⁸¹⁵ E. Dyggve – F. Poulsen – K. Rhomaios, Das Heroon von Kalydon, Kopenhagen 1934, 22-40 (vgl. bes. Taf. 1-2) und (zur Krypta) 58-72.

⁸¹⁶ E. Boehringer – F. Krauss, Das Temenos für den Herrscherkult, AvP IX, Berlin / Leipzig 1937 (besonders 87 Abb. 22-23).

einen hellenistischen Vorgängerbau besaß, der vielleicht für einen bedeutenden, als Heros verehrten Bürger der hellenistischen Polis errichtet worden war.

Inschriften

Nabatäische Kultstätte

Eine am Hang des sogenannten Camp Hill (gegenüber der Anhöhe mit dem Zeusheiligtum) gefundene griechisch-nabatäische Bilingue belegt J.T. Miliks Lesung zufolge die im Jahr 81 n. Chr. erfolgte Stiftung einer Kultstätte (**GE.175**). Wie bereits R. Wenning feststellte, läßt sich angesichts des fragmentarischen Erhaltungszustands dieser Inschrift kaum entscheiden, ob es sich um ein eigenständiges nabatäisches Heiligtum, um einen nabatäischen Kultbereich innerhalb eines anderen Heiligtums oder um das Lokal eines Kultvereins gehandelt hat. Zumindest stellt die Inschrift einen Beleg für die Existenz nabatäischer Kulte in Gerasa dar. Innerhalb der Dekapolisregion handelt es sich um den einzigen Hinweis auf einen nabatäischen Kult⁸¹⁷.

Rundplastik

Adler und Schlange

Im Fundmagazin im Artemision wird eine Kalksteinfigur aufbewahrt, die einen hockenden Adler mit ausgebreiteten Flügeln wiedergibt (**GE.176**). Von den anderen in Gerasa gefundenen Adlerstatuetten unterscheidet sich diese Darstellung vor allem darin, daß am erhalten gebliebenen linken Bein des Vogels der Rest einer Schlange zu sehen ist. Dies erinnert an eine Statuette aus dem Umland von Pella (**PE.21**) sowie an eine ganze Reihe weiterer, aus dem syrischen bis südarabischen Bereich stammender Figuren bzw. Reliefs, die einen von einer Schlange umwundenen Adler mit ausgebreiteten Flügeln zeigen⁸¹⁸. Gelegentlich wird dieses Motiv abgewandelt, indem der Adler nicht von der Schlange umwunden wird, sondern nur mit den Klauen deren Leib umklammert⁸¹⁹. Allen Darstellungen ge-

⁸¹⁷ R. Wenning, Die Dekapolis und die Nabatäer, ZDPV 110, 1994 (1-35) 29.

⁸¹⁸ Beispiele: Dentzer – Dentzer-Feydy 1991, 122 Nr. 5.11 (Taf. 6 Abb. 270, aus Qanawat) und Nr. 5.12 (aus Südsyrien). Glueck 1965, 479-481 Taf. 140 (Khirbet et-Tannur), Taf. 141 a-c (Zaharet el-Bedd = **PE.21**; Graffito aus Dura Europos) und 488f. Taf. 142 (Ausan, Südarabien).

⁸¹⁹ z. B. Glueck 1965 Taf. 141c (Graffito aus Dura Europos).

meinsam ist aber, daß die Schlange, deren Kopf meist deutlich unterhalb des Adlerkopfes erscheint, den Vogel anblickt.

Es handelt sich um eine Variante des außerordentlich verbreiteten Motivs des Kampfes zwischen Adler und Schlange. Während dieses Motiv meist als Sieg des Lichtes über die Dunkelheit bzw. der kosmischen über die chthonischen Mächte zu verstehen ist⁸²⁰, bietet sich für die Gerasener Figur und die genannten Vergleichsstücke eine andere Deutung an: Hier blickt die um den Adlerleib gewundene Schlange den Vogel an, und gerade dieses Detail widerspricht der Annahme, es handle sich um einen Kampf zwischen den beiden Tieren. Zutreffender erscheint die von N. Glueck vorgeschlagene Deutung, derzufolge die Schlange in Adoration vor dem Adler als Verkörperung einer Sonnengottheit erscheint⁸²¹. H. Seyrig wies darauf hin, daß die Schlange auch astrale Aspekte besitzen könne und in diesem Fall mit ihren Windungen den Lauf der Sonne versinnbildlichen solle⁸²².

Während die Schlange den Adler umschlingt und gleichsam anbetend vor ihm erstarrt, ist der Vogel als Symbol des Himmelsherrschers den Gestirnen bzw. der Sonne übergeordnet⁸²³. Diese Vorstellung ließ sich auch auf andere, als übermächtig gedachte Wesen übertragen: So wurde im Heiligtum der syrischen Götter am Janiculum in Rom die Statue des von einer Schlange umwundenen mithräischen Uranos (bzw. Aion) gefunden; dieser löwenköpfig dargestellte Gott herrscht über Zeit, Ewigkeit und Schicksal⁸²⁴. In einigen Darstellungen sind zwischen den sieben Windungen der Schlange die Tierkreiszeichen abgebildet.

Der von einer Schlange umwundene Adler verkörperte dementsprechend den kosmischen Aspekt des Weltenherrschers und dessen Ewigkeitscharakter. Möglicherweise war dieser mit dem in Gerasa inschriftlich belegten arabischen Himmelsgott identisch.

⁸²⁰ Eine umfassende Studie zu diesem Thema bei R. Wittkower, *Eagle and serpent. A study in the migration of symbols*, JWCi 2, 1938-39, 293-325.

⁸²¹ Glueck 1965, 479f.

⁸²² H. Seyrig, *Monuments syriens du culte de Némésis*, Syria 13, 1932, AntSyr 4 (50-64) 59; ders., *Nouveaux monuments palmyréniens des cultes de Bél et de Baalshamîn*, Syria 14, 1933, AntSyr 14, (253-282) 253-258 mit Abb. 2. Vgl. auch ein Bronzerelief mit der Maske des Zeus-Baalschamin über dem Körper eines Adlers, umrahmt von einer kreisförmig gewundenen Schlange, einem Ewigkeitssymbol: F. Cumont, *Masque de Jupiter sur un aigle éployé*, Bronze du Musée de Bruxelles, in: Fs. O. Benndorf, Wien 1898, 291-295.

⁸²³ Zum Adler als Himmelsvogel: Seyrig a. O.; Wittkower a. O.

⁸²⁴ V. v. Graeve, *Tempel und Kult der syrischen Götter am Janiculum*, JdI 87, 1972 (314-347) 315 Abb. 12. Allgemein zum mithräischen Aion vgl. RAC 1 (1950) Sp. 200 s.v. Aion (H. Sasse).

Zusammenfassung

Die Stadtgöttin von Gerasa wird auf Münzen als »Artemis, Tyche der Gerasener« bezeichnet, doch lassen epigraphische Quellen auf eine Gleichsetzung mit der syrischen Göttin Atargatis schließen.

Bisher sind für den Kult dieser Göttin ausschließlich römische Zeugnisse überliefert.

Dagegen weist der Kultplatz des männlichen Stadtgottes deutliche Spuren bronze- und eisenzeitlicher Nutzung auf. In hellenistischer Zeit, als Gerasa zum seleukidischen Herrschaftsbereich gehörte, wurde der alte *high place* dem Zeus Olympios geweiht. Nun begann eine über Jahrzehnte hin andauernde, schrittweise Überbauung des Kultfelsens. Die Form des Heiligtums läßt auf die fortdauernde Ausübung orientalischer Kultpraktiken schließen, und die Epiklesen einiger Weihungen lassen vermuten, daß Zeus Olympios den syrischen Hadad, den Gemahl der Atargatis, verkörperte. Ob und inwieweit die Kulte dieser beiden Gottheiten im römischen Gerasa in Konkurrenz zueinander traten, läßt sich nicht ermitteln.

Der Kult des Zeus Hadad war aller Wahrscheinlichkeit nach wie in Skythopolis bereits in hellenistischer Zeit mit der Verehrung der Seleukidendynastie verbunden. Dagegen stellt Gerasa die einzige Dekapolisstadt dar, in der auch der römische Kaiserkult in Form von Weihungen seiner Priester sicher belegt ist. Diese finanzierten in der frühen Kaiserzeit den Ausbau des Zeusheiligtums, so daß ein enger Zusammenhang zwischen Zeus- und Herrscherkult vorauszusetzen ist.

Während Artemis-Tyche die städtische Münzprägung dominiert und Zeus zumindest einmal in neronischer Zeit auf einem niedrigen Nominal erscheint, ist eine ganze Reihe weiterer Götter in Gerasa durch Zeugnisse diverser anderer Gattungen vertreten:

So bezeugen mehrere figürliche Darstellungen und Weihungen des Apollon dessen relativ hohen Stellenwert, der sicherlich auf seleukidische Wurzeln zurückzuführen und durch die Rolle der Artemis als Stadtgöttin bedingt ist. Vereinzelt finden sich Hinweise auf ein allerdings nicht näher benennbares orientalisches Äquivalent des Apollon, darunter eine Tonplakette mit der Büste des Apollon-Helios, deren Gegenstück eine Büste der Artemis-Selene-Atargatis bildet.

Helios und Selene wiederum treten als Begleitfiguren der Artemis und anderer – nicht mehr bestimmbarer – Gottheiten auf, um deren kosmisches Wesen hervorzuheben; Helios kommt auch allein, als alles sehender bzw. als rettender Gott sowie als Begleiter eines lo-

kalen Baal im Umland von Gerasa vor. All diese Fälle bezeugen die Beliebtheit des Sonnengottes in Gerasa, die dessen weiter Verbreitung in ganz Syrien entspricht.

Der in der Region ebenfalls äußerst populäre Kult des libyschen Zeus Ammon ist sowohl durch eine Weihung von Angehörigen der unter seinem Schutz stehenden Legio III Cyrenaica als auch durch Objekte der Kleinkunst vertreten. Die figürlichen Darstellungen dieses Gottes auf Gegenständen des täglichen Gebrauchs können – je nach ihrer Verwendung im häuslichen oder sepulkralen Bereich – eine apotropäische Funktion, aber auch eschatologische Bedeutung besessen haben.

Ein soteriologischer Aspekt wurde dem bereits genannten Helios sowie dem Poseidon in zwei vereinzelt Weihungen zugewiesen.

Ein im Dreikirchenkomplex von Gerasa gefundener Kopf des Asklepios mag gar dank dessen Eigenschaft als Retter und Heiler christlich umgedeutet worden sein.

Hermes läßt sich wie in einigen anderen Dekapolisstädten als Begleiter der Toten in die Unterwelt nachweisen. Daß diese Vorstellung nicht nur ein beliebter Topos war, sondern tatsächlich religiösen Gehalt besaß, zeigt der Gerasener Grabaltar mit dem Gesicht des Verstorbenen und dem Kopf des Hermes ebenso wie ein vergleichbares Stück aus Philadelphia.

Dionysos ist in Gerasa zwar durch eine Reihe von Zeugnissen aus verschiedenen Gattungen vertreten, doch weisen nicht alle gleichermaßen auf eine kultische Verehrung des Gottes hin: Die Darstellung eines dionysischen Zuges findet sich auf einem Mosaik, dessen verschiedene Bildfelder durch ihre Thematik einen gewissen Bildungsanspruch zum Ausdruck bringen sollten. Vergleichbare, in Triklinien und Oeci verlegte Mosaikböden erfüllten in erster Linie repräsentative Zwecke.

Bei den Personen, die in Gerasa eine Ehreninschrift für einen Agonotheten in Auftrag gaben, handelt es sich um Mitglieder des Reichsverbandes der dionysischen Techniten und damit nicht unbedingt um Einwohner Gerasas; eher waren sie anläßlich eines städtischen Festes eingeladen, als professionelle Künstler an den musischen Agonen teilzunehmen. Daher sagt die Inschrift nichts über die Rolle des Dionysos, des Schutzgottes der Technitengilde, im städtischen Pantheon von Gerasa aus. Anders verhält es sich mit einer Reihe von Terrakotten, die den Gott sowie Teilnehmer seines Thiasos wiedergeben und zu der Schlußfolgerung führen, daß Dionysos im kultischen Leben der Stadt – jedenfalls in der privaten Frömmigkeit – tatsächlich eine Rolle spielte.

Eine besonders bedeutende Rolle im privaten Kult kam Aphrodite zu, wie die außerordentlich zahlreichen Terrakotten dieser Göttin aus einem Gerasener Töpfermagazin zeigen. Die

Aphroditefiguren verkörpern aller Wahrscheinlichkeit nach eine orientalische Liebes- und Fruchtbarkeitsgöttin; in einigen Fällen weisen ikonographische Besonderheiten auf Astarte.

Eros sowie die Chariten erscheinen gelegentlich im Gefolge der Göttin. Die Beliebtheit der Erosfiguren mag auch mit der ihm zugeschriebenen Funktion als Mittler zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre zusammenhängen.

Nemesis besaß einen Tempel vor den Toren der Stadt und wurde dort vermutlich als Schicksalsgöttin verehrt.

Nike, die im Orient häufig als Akolyth der Tyche, aber auch alleine im Sepulkralkontext auftritt, ist für Gerasa lediglich durch eine nicht sicher deutbare Terrakottafigur vertreten. Ähnlich verhält es sich mit einer vereinzelt Darstellung der Athena Parthenos auf einem Lampenspiegel, die eine Deutung als griechische Göttin oder als griechisch-arabische Athena-Allat offenläßt.

Wie in anderen Dekapolisstädten finden sich auch in Gerasa Hinweise auf den Kult ägyptischer Gottheiten: Harpokrates, der generell hauptsächlich durch Werke der Kleinkunst vertreten ist, kommt in Gerasa nur in einem Lampenrelief vor, in dem sein Fruchtbarkeitsaspekt hervorgehoben wird. Sarapis, Isis und deren jüngere Schwester Nephthys besaßen dagegen in Gerasa einen nicht näher lokalisierbaren Tempel. Die Kombination dieser drei Gottheiten sowie die Benennung des Sarapis als großen Sonnengott stehen deutlich in der Tradition altägyptischer Mythologie.

Sarapis und Isis sind auch in der Kleinkunst vertreten, wobei Sarapis mit Zeus bzw. mit Zeus und Ammon zu einer universalen Gottheit verschmolzen wird, während Isis in einem Fall Attribute der Tyche trägt. Eine Marmorstatue wurde als Bild der in Ägypten entwickelten kombinierten Gottheit Isis / Demeter identifiziert. Möglicherweise ist diese Göttin auch durch eine Terrakotta vertreten, doch läßt deren schlechter Erhaltungszustand keine sichere Bestimmung zu; es könnte sich auch um Kore oder Demeter handeln.

Auch nabatäische, arabische und syro-phönizische Gottheiten lassen sich für Gerasa nachweisen: Die durch mehrere Reiterterrakotten belegte Verehrung von Karawanengöttern liegt sicherlich in Gerasas Funktion als Etappenstation des Fernhandels begründet. Auf nabatäischen Einfluß lassen mehrere Weihungen an den arabischen Gott schließen, hinter dem sich vermutlich Dusares verbirgt. Aus dem nabatäisch-arabischen Kulturkreis stammt wohl auch das Götterpaar Pakeidas und Hera, wenngleich eine nähere Bestimmung nicht möglich ist. Die Herkunft der meisten Inschriften aus dem Bereich der Kathedrale legt einen Zusammenhang zu einem im Brunnenhof freigelegten Tempelfundament nahe. Eine

andere Inschrift bezeugt eine weitere nabatäische Kultstätte. Hier kann man die Existenz einer nabatäischen Bevölkerungsgruppe in Gerasa vermuten; die Stifter der Weihungen an den arabischen Gott tragen allerdings teils semitische, teils griechische Namen, so daß eine eindeutige Bestimmung ihrer Herkunft – und damit eine Einordnung der Kultanhänger – unmöglich ist.

Nur vage dem orientalischen Vorstellungskreis zuzuordnen ist eine von einer Schlange umwundene Adlerstatuette: Der Vogel symbolisiert einen übergeordneten Himmelherrscher, während die in Adorationshaltung wiedergegebene Schlange den Lauf der Sonne versinnbildlicht. Das Motiv war sowohl im nabatäischen als auch im syrischen Kult verbreitet, konnte also auf verschiedene Gottheiten bezogen werden.

Das an den Quellen von Birketein vor den Toren der Stadt praktizierte Maiumasfest steht in syro-phönizischer Tradition und geht wohl auf einen Fruchtbarkeitskult zurück. In Gerasa wurde die nun von ihrem religiösen Gehalt befreite Feier wie an einigen anderen Orten noch in christlicher Zeit durchgeführt.

Daß in Gerasa ein regelrechter Gründerkult existierte, ist unwahrscheinlich. Zwar wurde Alexander der Große auf städtischen Münzen als Ktistes proklamiert, und zwei Inschriften weisen seinem General Perdikkas bzw. dem Kaiser Trajan denselben Titel zu. Allerdings handelt es sich in Trajans Fall um einen Ehrentitel als Dank für erwiesene Wohltaten, während die Alexandermünzen sowie die Perdikkas-Inschrift im 3. Jh. n. Chr. entstanden sind, als zahlreiche Städte des östlichen römischen Reiches ihre Herkunft auf den Makedonen oder einen seiner Generäle zurückführten, um ihre Bedeutung und wohl auch ihr »Griechentum« hervorzuheben.

Personifikationen wie Dikaiosyne und Kairos besaßen in Gerasa wohl keinen eigenen Kult; die eine der beiden inschriftlich belegten Statuen verkörperte das Bekenntnis eines Magistrats zum Ideal der Gerechtigkeit, die andere Skulptur war der Artemis Urania geweiht und diente somit der Hervorhebung ihrer Rolle als Schicksalsgöttin.

Die archäologisch nachweisbaren Heiligtümer von Gerasa wurden bereits im Zusammenhang mit den einzelnen Kulturen erwähnt: Neben den großen Temenoi des Zeus und der Artemis handelt es sich um einen Tempel im Brunnenhof der Kathedrale sowie um einen außerhalb der Stadt liegenden Tempel der Nemesis. Der sogenannte »Temple C« diente vermutlich als Heroon.