

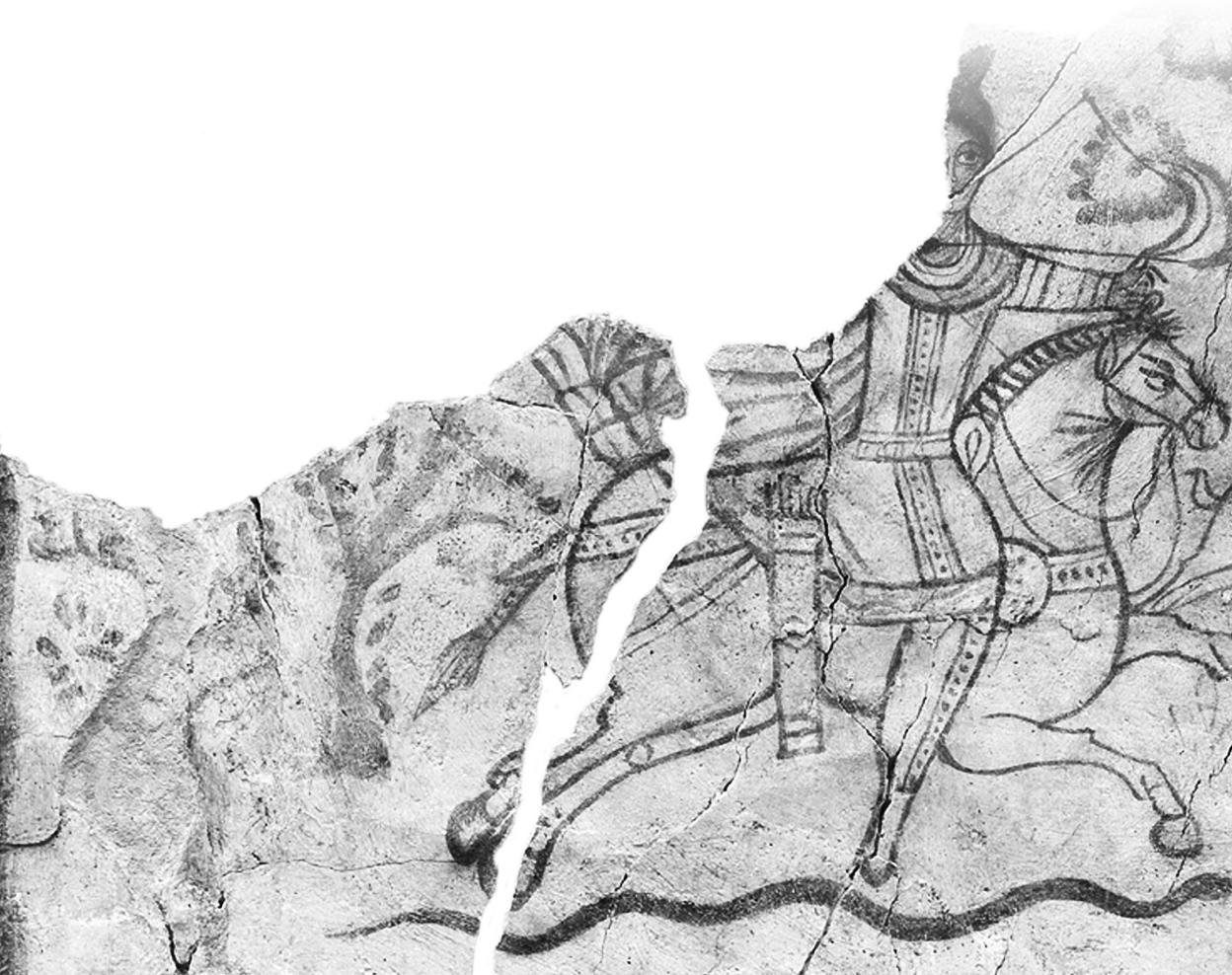
MANFRED  
CLAUSS

# MITHRAS

KULT UND  
MYSTERIUM

Philipp von Zabern





Manfred Clauss

---

# Mithras

Kult und Mysterium



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

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.  
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,  
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung  
durch elektronische Systeme.

© 2012 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt  
Die Herausgabe des Werkes wurde durch  
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.  
Layout, Satz und Prepress: schreiberVIS, Bickenbach  
Umschlagabbildung: Archivio Fotografico Scala  
Umschlaggestaltung: Peter Lohse, Heppenheim  
**Besuchen Sie uns im Internet: [www.wbg-wissenverbindet.de](http://www.wbg-wissenverbindet.de)**  
**ISBN 978-3-534-25621-1**

Die Buchhandels-Ausgabe erscheint beim  
Verlag Philipp von Zabern, Darmstadt / Mainz  
Umschlagabbildung: Archivio Fotografico Scala  
Umschlaggestaltung: Katja Holst, Frankfurt am Main  
**ISBN 978-3-8053-4581-1**  
**[www.zabern.de](http://www.zabern.de)**

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:  
eBook (PDF): 978-3-534-73397-2 (für WBG-Mitglieder)  
eBook (epub): 978-3-534-73398-9 (für WBG-Mitglieder)  
eBook (PDF): 978-3-8053-4582-8 (Buchhandel)  
eBook (epub): 978-3-8053-4583-5 (Buchhandel)



# Inhaltsverzeichnis

## **Einleitung 7**

### **Zur Einführung 14**

- Mitra und Mithras 14
- Religion und Weltbild der Kaiserzeit 18
- Mysterienkulte 23
- Zum Verständnis der Zeugnisse 24

### **Zeitliche und räumliche Verbreitung 27**

- Erste Zeugnisse 27
- Blütezeit 29
- Das vierte Jahrhundert 32
- Heidnische Erneuerung 33

### **Anhängerschichten 36**

- Soldaten 37
- Verwaltungspersonal 40
- Ein Einzelbeispiel 42
- Das gesellschaftliche Gefüge der Gemeinschaft 45

### **Kultraum 48**

- Bauweise 48
- Ausstattung 53
- Altarbild 56
- Altar 60
- Kultraum und Gemeinschaft 62

### **Mithras-Legende 65**

- Felsgeburt 65
- Wasserwunder 72

Stierjagd	75
Stieropfer	78
Einzelne Reliefs	88
Dadophoren	93
Tiere	96
<b>Kultfeier</b>	<b>98</b>
Initiation	98
Gebete	102
Kultmahl	104
<b>Kultgerät</b>	<b>110</b>
Geschirr	111
Beleuchtungsgegenstände	116
<b>Weihegrade der Priester</b>	<b>124</b>
Rabe	126
Bräutigam	127
Soldat	127
Löwe	128
Perser	129
Sonnenläufer	130
Vater	130
Weitere Funktionen	131
<b>Mithras, der Helfer</b>	<b>134</b>
Das Zeugnis der Inschriften	134
Morallehren	137
<b>Mithras und die Götterwelt</b>	<b>139</b>
Mithras und Sol	139
Mithras und griechisch-römische Gottheiten	147
Zeitgott	153
<b>Mithras und Christus</b>	<b>159</b>
Gemeinsamkeiten	159
Das Ende des Mithras-Kultes	161
<b>Anhang</b>	<b>168</b>
Anmerkungen	168
Abkürzungsverzeichnis	178
Bibliographie	178
Abbildungsnachweise	180
Nachträge zu den „Cultores Mithrae“	183
Karten	185
Ortsregister	190



# Einleitung

Es war der belgische Gelehrte François Cumont, der um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in seinem großen zweibändigen Werk *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* erstmals die Quellen des Mithras-Kultes vorlegte, aufgeteilt nach literarischen und epigraphischen Texten sowie den archäologischen Zeugnissen. Mit seiner umfangreichen Einleitung zu dem Quellenteil bestimmte Cumont in hohem Maße die Richtung der Forschungen über den Kult für mehr als ein halbes Jahrhundert. Sein Einfluss basierte neben der umfassenden Quellenkenntnis auf der Tatsache, dass er ein in sich geschlossenes Bild der Religion präsentierte, welches kaum Fragen offen zu lassen schien. Überdies drückte Cumonts Interpretation der Mithras-Mysterien der Folgezeit deshalb so deutlich ihren Stempel auf, weil er nach 1900 weitgehend unveränderte Fassungen seiner Einleitung als knappe Darstellungen des Kultes in französischer, englischer und deutscher Sprache publizierte;<sup>1</sup> für viele Jahrzehnte blieb dies die einzige Darstellung ihrer Art. Man muss heute feststellen, dass die Autorität Cumonts abweichende Interpretationsansätze lange Zeit unterdrückt hat.<sup>2</sup> Cumont vertrat mit Vehemenz die Auffassung, der Mithras-Kult sei aus iranischen Vorbildern abzuleiten; er postulierte dabei einen Dualismus zwischen den Kräften des Guten und des Bösen und entdeckte schließlich sogar eschatologische Komponenten.<sup>3</sup> In der Annahme, die Religion bestehe essentiell in ihrer Theologie, vernachlässigte er den Kult. Die folgende Darstellung soll dazu beitragen, dieses Defizit auszugleichen. Auch wenn ich nicht allen Anregungen und Deutungen Cumonts zu folgen bereit bin, ja mir manche in die Irre zu gehen scheinen, gilt aber generell bei jeglicher Detailkritik an seiner Arbeit ein Ausspruch Friedrich Nietzsches zu bedenken: „Die Irrtümer großer Männer sind verehrungswürdig, weil sie fruchtbarer sind als die Wahrheiten der kleinen.“ Gerade den kritischen Auseinandersetzungen mit Cumont verdankt die Forschung, verdanke auch ich, viel.

Zwischen 1956 und 1960 erschien eine neue Sammlung der epigraphischen und ikonographischen Zeugnisse, deren Zahl seit Cumonts Werk erheblich zugenommen hatte: das *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* – im folgenden CIMRM<sup>4</sup> – von Maarten J. Vermaseren. Ihm wuchs innerhalb der Mithras-Forschung rasch eine ähnliche Rolle wie Cumont zu, ohne dass er allerdings in die gleiche doktrinäre Starre verfallen wäre. Die beiden Bände von Vermaseren stellen heute das wesentliche Material zur Verfügung; sie bilden das Standardwerk für die Zeugnisse des Mithras-Kultes. Auch Vermaseren hat dann eine Gesamtdarstellung vorgelegt, die in mehrere Sprachen übersetzt worden ist.<sup>5</sup>

Die gewaltige Arbeitsleistung Vermaserens stimulierte bald eine bemerkenswerte Intensivierung der Forschungen über Mithras. Ein vor fast 30 Jahren erschienener Überblick über die Funde sowie die Arbeiten seit Cumont führt nahezu 500 Titel auf.<sup>6</sup> Zwei Sachverhalte vermögen diese Entwicklung der Forschung zu illustrieren. 1971 in Manchester, 1975 in Teheran und 1978 in Rom fanden internationale Kongresse statt, deren Ergebnisse man jeweils in umfangreichen Sammelbänden vorlegte.<sup>7</sup> 1976 wurde zudem eine eigene Zeitschrift für die Forschungen zum Mithras-Kult ins Leben gerufen, das *Journal of Mithraic Studies*, von dem bis 1980 drei Bände erschienen.<sup>8</sup> Sowohl in den Themen der Kongressbände wie in denen der Zeitschrift dominierten zwei Fragestellungen, die meines Erachtens den Grund dafür abgeben, dass die Kongresse wie auch die Zeitschrift nicht fortgesetzt wurden. Denn einerseits verloren sich viele Einzelstudien immer wieder in den angeblich persisch-iranischen Verbindungen, welche letzten Endes nie exakt nachzuweisen waren, und andererseits wurde den Spekulationen über astrologische Implikationen viel Platz eingeräumt, ohne dass die Ansätze je hatten überzeugen können. Ähnliche Versuche finden sich auch in einem Sammelband, der die Beiträge eines ‚Mithraic Panel‘ im Rahmen des ‚Congress of the International Association for the History of Religions‘ publiziert, der 1990 in Rom stattfand.<sup>9</sup> Es geht dabei um den Gott Mitra, der im Hinduismus eine Rolle spielt, um Mithra, für den dies im Zoroastrismus und im Manichäismus gilt, und schließlich um den im Imperium Romanum verehrten Mithras. Für mich ist dabei allerdings kaum mehr als der gemeinsame Name festzustellen.

Vor allem Roger Beck und Richard Gordon waren es, die in Porphyrius' Schrift „Über die Nymphengrotte“ gleichsam den entscheidenden Führer zum Verständnis des Mithras-Kultes und vor allem eine Interpretationshilfe für die Mithras-Reliefs mit der Darstellung der Stiertötung sahen. In diesem Sinne resümiert R. Beck<sup>10</sup> seine entsprechenden Theorien. Dabei geht er der immer wieder einmal diskutierten Frage nach, welche Himmelserscheinung sich in der Gestalt des Mithras auf den Mithras-Reliefs verberge. Orion<sup>11</sup> lautete ein Vorschlag, Perseus<sup>12</sup> ein anderer (S. 10). Zu derartigen Spekulationen wird geführt, wer in der Darstellung der Stiertötung eine Art ‚Karte‘ sieht, die den Himmel abbildet. Beck fragt, anders als seine Vorgänger, nicht

wer Mithras ist, sondern wo er ist. Er gesteht dabei zu, die Stiertötungsszene sei „a star map of great complexity and subtlety“ (34), die keine einlinige Korrespondenz zwischen dem Dargestellten und den kosmischen Konstellationen zulasse. Richtig daran ist, dass, von wenigen Kernelementen abgesehen, die Interpretation der Reliefs von Gemeinschaft zu Gemeinschaft, von Ort zu Ort, von Region zu Region anders ausgefallen sein dürfte; dies unterstreicht auch R. Gordon.<sup>13</sup>

„Die Mithras-Mysterien … sind aus einer militärischen Widerstandsorganisation gegen den röm(ischen) Expansionismus hervorgegangen, die von Soldaten des Mithridates Eupator (120 – 63 v. Chr.) ideologisch beeinflusste Seeräuber aus Kilikien vereinte.“<sup>14</sup> Zur selben Zeit, in der Robert Turcans etwas überraschende Feststellung zu lesen war, erschien als deutsche Ausgabe die Darstellung von David Ulansey über „Die Ursprünge des Mithraskultes“.<sup>15</sup> Dabei geht es ihm wie R. Beck um die sternenbezogene Deutung des Kultes. Für Ulansey ist ein erster entscheidender Ausgangspunkt seiner Argumentation, dass Mithras in den Darstellungen der Reliefs im Augenblick der Stiertötung das Gesicht abwende.<sup>16</sup> Die Kopfhaltung des Gottes ist für Ulansey deshalb wichtig, weil er in dem vom ‚Opfer‘ abgewendeten Blick des Mithras eine Parallele zu Perseus sieht, der bei der Enthauptung der Gorgone Medusa aus den bekannten Gründen den Kopf von dem Objekt der Tötung abwendet. Der eigentliche Punkt in Ulanseys Argumentation stellt die Präzession dar, also die Tatsache, dass sich die Äquinoktialpunkte rückwärts durch den Zodiakus bewegen, in zwölfmal 2160 oder 25 920 Jahren. Zwischen 4000 und 2000 v. Chr. etwa fanden die Tag-und-Nacht-Gleichen in den Sternbildern Stier und Skorpion statt, seit 2000 v. Chr. in denen von Widder und Waage. Ulanseys Hypothese lautet, „dass die Stiertötungsszene tatsächlich den Himmelsäquator darstellt, doch den, wie er zur Zeit der Tag-und-Nacht-Gleichen in den Sternbildern Taurus und Scorpius aussah“ (46). Den Entdecker dieser Präzession sieht er in Hipparch. Dieser Geograph und Astronom, der in Rhodos und Alexandria lehrte, hat in der Tat die „Veränderung der Wende- und Nacht-Gleichen-Punkte“ beobachtet, wie eine gleichnamige Schrift heißt; ob er die Präzession hätte entwickeln können, sei dahingestellt,<sup>17</sup> denn Ulanseys Hypothesengebäude ist ohnehin längst zusammengebrochen.

Anschließend beginnt innerhalb seiner Überlegungskette der eigentlich märchenhafte Teil: Hipparchos hatte die Präzession entdeckt, Poseidonios von Apameia, Stoiker und Astronom, wirkte in Rhodos, übernahm diese Erkenntnis und brachte sie nach Tarsos an die dortige Universität, wo die Stoa gelehrt wurde. Diese Stoiker schlossen aus der Kenntnis der Präzession, dass es einen Gott geben müsse, der sie bewirke, der also mächtiger sei als die Sonne oder die Planeten. Diese angebliche Schlussfolgerung der Stoiker ist völlig überflüssig, hätten sie Hipparch richtig verstanden. Selbst wenn dieser Astronom die Präzession als Bewegung entdeckt hätte, dann hätte diese Bewegung wie diejenige der Planeten schon immer existieren müssen. Es wäre eine Bewegung gewesen

wie alle anderen auch, „eine Eigenbewegung ... ohne Zwang und Gewalt, die sie von außen her nötigte, ... in absoluter Selbstbestimmung.“<sup>18</sup> Es hätte keines neuen Gottes bedurft, um gerade die Präzession zu bewerkstelligen. Wenn also die Stoiker nach einem Gott als Urheber der Bewegung suchten, wie Ulansey meint, muss er unterstellen, sie hätten den Astronomen nur halb gelesen. Hipparch hätte keinen Gott benötigt, wohl aber Ulansey. Wer ist dieser Gott? Da die Stoiker in Tarsos wirkten, entschieden sie sich für den Stadtgott von Tarsos: Perseus.

Nun berichtet Plutarch zum Jahre 67 v. Chr., dass kilikische Seeräuber Geheimlehren pflegten, von denen sie diejenigen des Mithras als erste eingeführt hätten. Plutarch lässt seine Piraten auf Schiffen mit vergoldeten Segeln reisen. Es waren also reiche Leute, Leute mit hohem Bildungsgrad – quasi Gasthörer der Universität von Tarsos – und besten Verbindungen zur dortigen Intelligenzia. So kam es, dass der Mithras-Kult seinen Weg in die Welt antrat. Weshalb Mithras und nicht Perseus? Wie wir wissen, ist Geheimhaltung in allen Mysterienkulten A und O, und deshalb verbargen die intellektuellen Piraten den wahren Namen des Gottes und propagierten ihn unter einem Pseudonym: Mithras. Ich muss gestehen, dass ich derartigen Überlegungen zu folgen nicht bereit bin. In einer Einschätzung stimme ich allerdings mit R. Beck überein. Er spricht von den „hard data of epigraphy and archaeological Realien“ und stellt ihnen die „supposedly softer data of iconography“ gegenüber. Ich verlasse mich lieber weitgehend auf die ‚harten Daten‘ und bekenne mich deshalb zu einem „narrow positivism“.<sup>19</sup> Ob „star-talk“, wie es bei ihm heißt, den die Mithras-Reliefs sprechen, oder „star-map“, die sie bei Ulansey zeigen sollen – beides überzeugt mich nicht.

Wer sich die etwa 700 Mithras-Reliefs vor Augen führt, erkennt rasch, dass nur wenige Elemente sich stets wiederholen und sich längst nicht alle überall an derselben Stelle befinden. Sonne und Mond stehen rechts oder links auf dem Relief, ebenso ist es bei den Dadophoren; in einigen Reliefs steht Cautes unter der Sonne, in anderen unter dem Mond, und so fort. Ich habe ferner gegenüber allen ‚astrologischen‘ Erklärungsversuchen den Vorbehalt, dass sie mir zu kompliziert für den Kultanhänger scheinen. Wenn man sich einmal vor Augen führt, welche Mühe und Rechenkünste Speidel, Ulansey oder Beck darauf verwenden müssen, ihre Gestirnkonstellationen halbwegs mit einem Relief in Verbindung zu bringen, dann scheint mir immer deutlicher zu werden, dass dieser Weg der Interpretation längst in einer Sackgasse steckt. Die Mithras-Reliefs schildern eine Kultlegende, in der sicherlich Gestirne und Gestirnglaube eine Rolle spielen, aber sie sind keine Straßenkarte durch die Fixsterne.

Mit dem Blick auf die Quellenlage für den Mithras-Kult hat A. D. Nock in unübertroffener Weise mit folgendem Vergleich unsere Problematik plausibel gemacht:<sup>20</sup> Versetzen wir uns in die Lage eines Forschers, der das zeitgenössische Christentum im Europa des 20. Jahrhunderts in einer fernen Zukunft beschreiben soll. Dafür kann er auf folgende Funde zurückgreifen:

- wenige zufällig überlieferte Texte aus der jüdischen religiösen Literatur,
- Grundriss und Aufbau einiger Kirchen, die allerdings meist nur die kahlen Wände bieten,
- einige wenige Altäre und Gemälde, ferner Splitter von Glasfenstern,
- einige Listen aus Taufregistern.

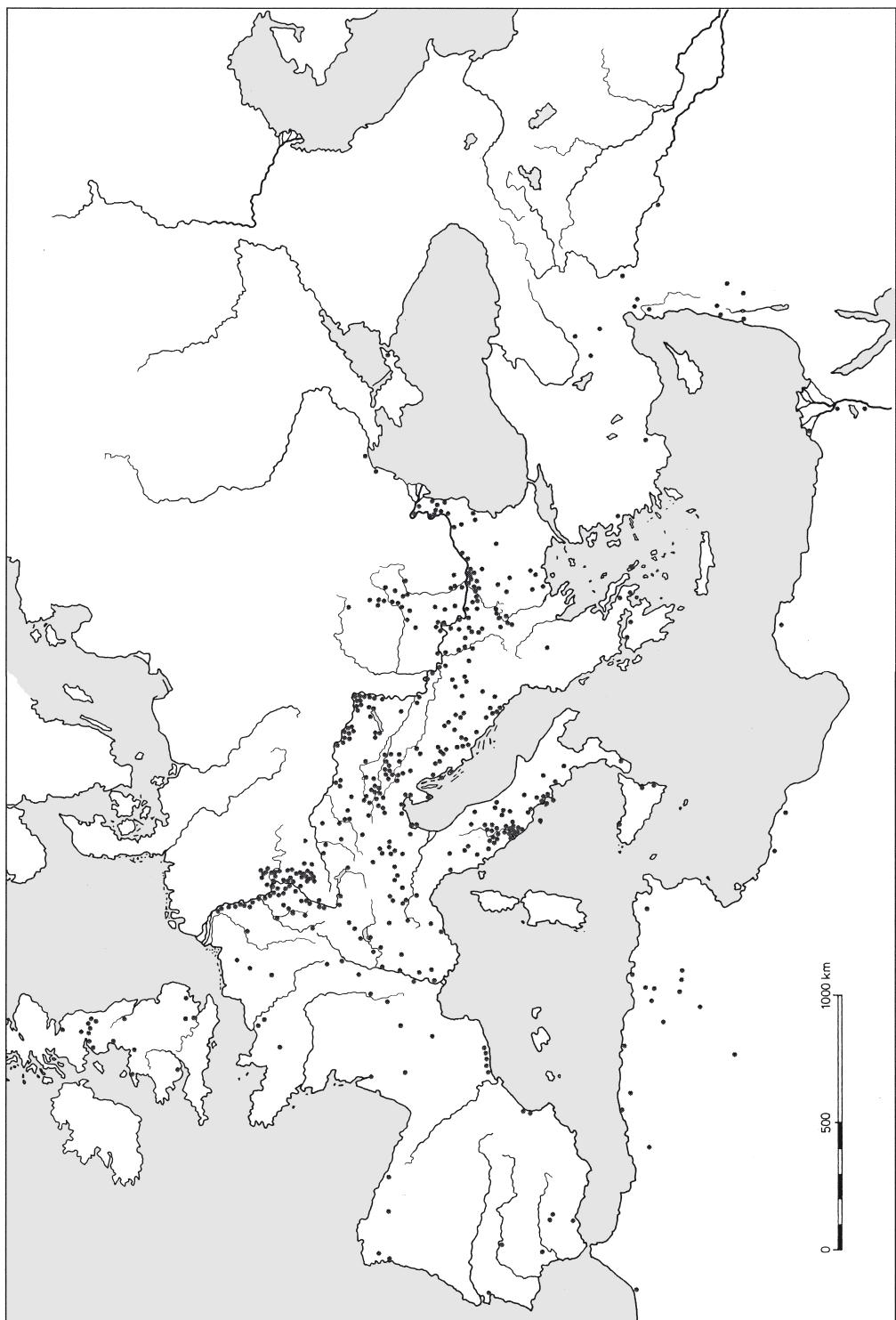
Aber darüber hinaus, so ist hier hinzuzufügen, stehen diesem imaginären For-scher noch mehr fast 700 Darstellungen der Kreuzigung verschiedenster Art und Herkunft zur Verfügung, teilweise mit anderen Szenen des Leidensweges. Die Schwierigkeiten, daraus das Christentum zu beschreiben, wären groß, und unsere Schwierigkeiten, den Mithras-Kult aufgrund einer im Wortsinn trümmerhaften Überlieferung darzustellen, sind es in der Tat. Umso lohnender ist gleichwohl der Versuch, die Mithras-Mysterien in den Zusammenhang römi-scher Kulterfahrungen einzurordnen.

Ich möchte an dieser Stelle den von Nock gewählten Vergleich noch etwas weitertreiben. Die in der Spätantike allenthalben zu beobachtende Vorliebe für Kompendien und Listen teilte der Bischof Epiphanius von Salamis. Um 370 verfaßte er eine Enzyklopädie der aus seiner Sicht christlichen Häresien; insgesamt 60 stellte er dar. Der Kirchenvater Augustinus steigerte ein halbes Jahr-hundert später die Zahl auf 88. Nun taugt selbstverständlich der Begriff Hä-resie nicht für den Mithras-Kult, aber in einer Hinsicht kann das christliche Beispiel weiterhelfen: Ebenso wenig wie es *das* Christentum gab, gab es *den* Mithras-Kult.

Die Basis der vorliegenden Untersuchung bilden im Wesentlichen die ar-chäologischen Überreste der Heiligtümer und ihres Inventars, die inschrif-tlichen Zeugnisse sowie die Reliefs, deren Bilder sich in einem ikonographi-schen Rahmen hellenistisch-römischer Vorbilder bewegen. Der Kult ist an fast 500 Orten nachgewiesen. Die Überblickskarte (S. 13) soll einen ersten Eindruck des Verbreitungsgebietes vermitteln; Detailkarten einzelner Gebie-te finden sich auf den Seiten 185 bis 189. Wir besitzen über 1000 Inschriften, 700 Stiertötungsreliefs, von denen allerdings nur etwa ein Drittel vollständig erhalten ist, und mehr als 500 weitere Reliefs. Diese Quellenlage erfordert es nachgerade, dass der kultische Bereich weitaus mehr Gewicht erhält als denk-bare theologische Aussagen, für die entsprechende Zeugnisse von Mithras-Anhängern selbst, aber auch von anderen Autoren weitgehend fehlen. Gewiss werden wir uns nach der Beschäftigung mit diesem Mysterienkult eingestel-len müssen, dass wir mehr Fragen als Antworten formulieren können. Indes, Verworrenheit darf zurückbleiben, vielleicht auch Nachdenklichkeit über das, was Menschsein einmal war.

Meine Beschäftigung mit Mithras als dem Gott eines römischen Mysteri-enkultes währt inzwischen – mit Unterbrechungen – mehrere Jahrzehnte. Ne-ben der Analyse der sozialen Zusammensetzung von beinahe 550 kleiner und kleinster Kultgemeinschaften auf dem Gebiet des Imperium Romanum,<sup>21</sup> ha-

be ich vor nunmehr zwanzig Jahren eine Gesamtdarstellung des Mysterienkultes, seiner literarischen, epigraphischen und archäologischen Zeugnisse vorgelegt.<sup>22</sup> Sie bildet auch die Grundlage dieses Buches, die allerdings um wichtige Neufunde und Forschungsergebnisse erheblich erweitert worden ist. Anmerkungen bieten vor allem Belege für das im Text Angegebene; sie sollen es dem interessierten Leser aber auch ermöglichen, manchen Fragen, die im Rahmen dieses Buches nicht ausführlich erörtert werden können, anhand der Hinweise auf weiterführende Literatur nachzugehen. Wenn trotz intensiver Studien manches unerklärt bleiben muss, dann ist dies gerade bei der Beschäftigung mit einem Mysterienkult beinahe selbstverständlich.





# Zur Einführung

## Mitra und Mithras

Mitra, so nenne ich den persisch-hellenistischen Gott zur Unterscheidung vom Gott des römischen Mysterienkultes, ist eine alte Figur des indo-europäischen Götterpantheons, das man in Nordindien und im iranischen Bereich antrifft. Die frühesten Zeugnisse gehen ins 2. vorchristliche Jahrtausend zurück; die bislang älteste Erwähnung stammt von einer Tontafel aus dem 14. vorchristlichen Jahrhundert aus Boghaz-Köy in der heutigen Türkei, der einstigen Hauptstadt des Hethiterreiches: Hier wird in einem Vertrag Mitra als Garant einer Vereinbarung zwischen den Hethitern und einem Nachbarvolk angerufen. Aber Mitra ist nicht nur der Gott des Vertrages, der Gott eines Bundes, er ist die Personifikation des Vertrages; im Persischen bedeutet Mitra = „Vertrag“.<sup>23</sup>

Besser informiert sind wir über den persischen Mitra. Für uns fassbare Anfänge einer Gleichsetzung dieses Gottes mit der Sonne liegen im 5. oder 4. vorchristlichen Jahrhundert.<sup>24</sup> Damals muss der große Mitra-Hymnus gedichtet worden sein, der in der Sammlung des Yasht steht. Der Hymnus röhmt in schwungvollen Versen Mitra, „den Held mit zehntausend Speeren (= Augen), den Untrüglichen, der alles weiß“ (10, 27). Weiße Rosse ziehen seinen Wagen mit einem goldenen Rad (10, 136) – ein klares Bild des Sonnenwagens. Mitra war demnach der Sonnengott, der alles sieht. Und es heißt weiter, dass der Gott morgens die vielen Erscheinungen hervorbringt, sobald er seinen Leib leuchten lässt (10, 142). Im Videvdat (19, 28–29), geschrieben von einem medischen Magier im Zeitalter des Hellenismus, heißt es: „Dann sprach Ahura Mazda: ,Nachdem ein Mensch gestorben ist, nachdem ein Mensch zu einem Ende gekommen ist, nachdem die Dämonen, die Anhänger der Lüge, die Bösartigen, ihn vollständig aufgeteilt haben, dann erscheint am dritten Tag nach dem Tod mit der Morgenröte die strahlende Göttin und leuchtet, und Mitra erhebt sich, dessen Waffen gut sind, leuchtend wie die Sonne, und ersteigt die

Berge.“ Im dualistischen System Zoroasters ist Mitra das heilkraftige Licht, das stets im Kampf mit der Finsternis liegt, ist es Mitra, der die bösen Geister bekämpft und in die Flucht schlägt; hier erinnert manches an den Beinamen des späteren römischen Mithras: Invictus, „der Unbesiegte“. In diesen Texten lernen wir Mitra kennen, der mit der Sonne identifiziert wird. Dabei werden wir an das Zeugnis Strabos erinnert (15, 3, 13), dass die Perser die Sonne, im Griechischen „Ηλίος, Mitra nennen.

Mitra war der Gott des Eides, er schützte den Eid. Er war ein Gott der Treue, der Verträge, der Loyalität. Plutarch berichtet in einer Anekdote, wie der Perserkönig einen seiner Diener daran erinnerte, dass dieser sich durch Handschlag und Eid bei Mitra zur Treue verpflichtet habe: „Sage mir (die Wahrheit)! In Ehrfurcht vor dem großen Licht des Mitra und der königlichen Rechten“ (Alexander 30, 8). Noch am Ende des 4. nachchristlichen Jahrhunderts wurde Mitra, der Sonnengott, bei den Persern als Schwurzeuge angerufen. Der römische Kaiser Theodosius schickte 383 den damals noch jungen Stilicho an den Hof des Perserkönigs, um dort einen Vertrag abzuschließen. Die Zeremonie beschreibt der Dichter Claudian (*de consulatu Stilichonis* 1, 58 – 63): Man brachte zunächst auf den Altären ein Weihrauchopfer dar, holte aus dem Innern des Tempels das heilige Feuer, und dann opferten die Magier junge Stiere. Der Perserkönig selbst spendete mit der Rechten aus schimmernder Schale und rief als Eideszeugen Baal mit seinen Geheimnissen an und Mitra, der als Sonne die Planetenbahnen bestimmt.

Nach der Zerstörung des persischen Achaimenidenreiches durch Alexander und die Diadochen behielt der Mitra-Kult in einigen hellenistischen Nachfolgestaaten, die sich auf dem Boden der heutigen Türkei befinden, seine Bedeutung.<sup>25</sup> In dem an der Nordküste Kleinasiens gelegenen Königreich Pontos haben sechs Könige mit dem Namen Mithradates regiert, Herrscher also, die sich als ‚Gabe des Mitra‘ bezeichneten. Ihr letzter war zugleich der berühmteste: Mithridates Eupator (120 – 63 v. Chr.), der bedeutende Gegenspieler der Römer.

Während der Kaiserzeit hat die Stadt Trapezunt Münzen mit Darstellungen des römischen Mithras herausgegeben, der als der traditionelle Gott der Stadt galt.<sup>26</sup>

Auch in Kilikien prägte die Metropolis Tarsos in der Mitte des 3. Jahrhunderts der Kaiserzeit Münzen mit dem kanonischen Motiv der Tötung des Stieres durch Mithras (CIMRM 27; Abb. 1). Diese Darstellung des Gottes weicht von derjenigen in den Mithräen ab; der Gott trägt hier eine Strahlenkrone und ist bis auf einen Schurz nackt. Plutarch berichtet über diese Region, dass die aus der Gegend stammenden berühmten kilikischen Seeräuber als erste geheime Mitra-Zeremonien eingeführt hätten (Pompeius 24, 5); dies mag sein, doch beweist es für die Entstehung des römischen Mysterien-Kultes nichts.

▼ Abb. 1:  
Münze des Kaisers Gordian III.  
(238 – 244).  
Mithras als  
Stiertöter



Aus Kappadokien sind bislang lediglich zwei Inschriften bekannt geworden, die den Gott Mitra preisen; in diesem Zusammenhang ist auch von persischen Magiern die Rede (CIMRM 19). Die wichtige Stellung des Mitra in Armenien wird allein daran sichtbar, dass der armenische Begriff für Tempel wörtlich übertragen ‚Mitratempel‘ bedeutet. Noch im 4. nachchristlichen Jahrhundert gab es hier Heiligtümer für diesen Gott. Seine Bedeutung verrät auch jene Szene, die der Historiker Cassius Dio überliefert hat.<sup>27</sup> Er schildert die Belehnung des Tiridates mit dem Königreich Armenien durch den römischen Kaiser Nero (54 – 68). Während dieser Zeremonie spricht Tiridates vor Nero kniend: „Mein Herr! Ich ... bin dein Knecht; ich kam zu dir als meinem Gott, um dich ebenso anzubeten wie den Mitra.“

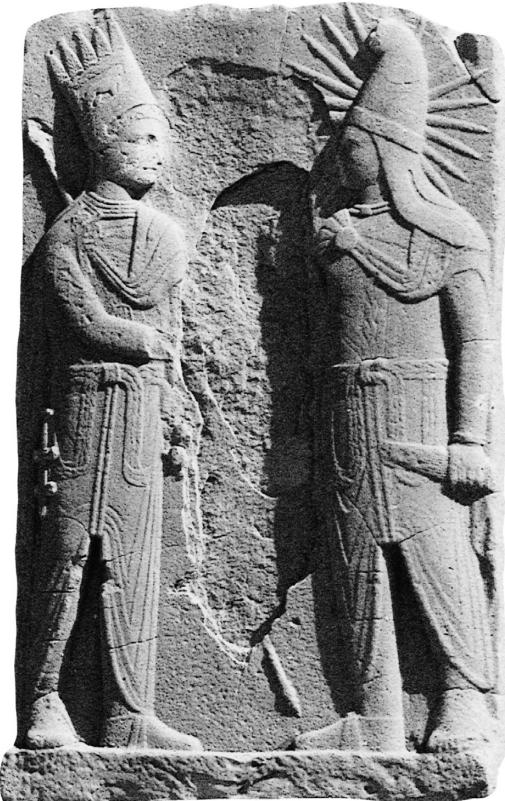
Wie in dem Königreich Pontos gab es auch in Kommagene Regenten mit dem Namen Mithradates. Hier sei ferner an die Identifikation des Mitra mit dem griechischen Sonnengott erinnert, für welche die Zeugnisse des Antiochos I. von Kommagene auf dem höchsten Berg des Landes, dem 2000 m hohen Nemrud Dagh, den *locus classicus* darstellen. Es handelt sich um jene Grab- und Kultanlage, die der christliche Theologe und Dichter Gregor von Nazianz gegen Ende des 4. nachchristlichen Jahrhunderts mit lokalpatriotischem Stolz als das achte Weltwunder bezeichnete (*Anthologia Palatina* 8, 177). Antiochos regierte von 70 bis 35 v. Chr., sein Vater und später auch sein Sohn führten den Namen Mithradates.

Antiochos I. hat innerhalb des kommagenischen Götterpantheons, das die Inschriften aufführt und die Plastiken und Reliefs zeigt, der Figur des Mitra besondere Verehrung eingeräumt. Mitra ist der einzige dieser Götter, der einen eigenen Priester erhält.<sup>28</sup> Der König führt den Titel ‚gerechter Gott‘, der Bei-name ist auch für Mitra bezeugt. Antiochos I. feierte seinen Geburtstag als regelmäßigen Festtag am 16. jedes Monats, an jenem Tag der Monatsmitte, der Mitra gewidmet war. Wenn feststünde, dass Antiochos tatsächlich an einem 16. geboren wurde, wäre dies ein zufälliges Zusammentreffen. Aber es dürfte wahrscheinlicher sein, dass das Datum für die Feier des Königsgeburtstages mit Blick auf Mitra festgelegt wurde. Unter den sogenannten Dexiosis-Szenen, Reliefs, die den Herrscher im Handschlag mit jeweils einem Gott zeigen, ist auch eine mit Mitra erhalten (Abb. 2). Dabei trägt Mitra, rechts mit dem Strahlenkranz, die Kleidung, wie sie sonst nur Mitgliedern des Herrscherhauses in Kommagene zukommt, was bei keinem der anderen Götter zu beobachten ist. Die sich dahinter verborgende Vorstellung war in persischer Zeit längst vorbereitet gewesen. Mitra war der Gott der iranischen Könige, ein Gott der Herrscher sowie der ihnen ergebenen Gefolgsleute.<sup>29</sup> Aber in allen Darstellungen in Kommagene ist es nicht Mitra allein, der dort gezeigt wird, sondern eine synkretistische Vereinigung von mehreren Gottheiten, deren Namen in wechselnder Reihenfolge in den Inschriften genannt werden, von denen diejenige in Nemrud Dagh lautet: Apollo – Mitra – Helios.<sup>30</sup> Die Verbindung von Mitra mit Apollo und Helios ist evident: Alle sind sie solare Gottheiten.

Es geht bei dieser knappen Darlegung nicht, dies sei ausdrücklich betont, um den Nachweis direkter Übernahme solcher Vorstellungen in den römischen Mysterienkult. Vielmehr ist eine direkte Kontinuität von persisch-hellenistischem Mitra-Kult zu den römischen Mithras-Mysterien sowohl generell wie in einzelnen Details nicht zu beweisen. Die häufig durchgeführten Untersuchungen, die den Mithras-Kult vom 2. Jahrtausend v. Chr. bis ins 4. nachchristliche Jahrhundert verfolgen, taugen lediglich dazu, uns über die relative Stabilität beziehungsweise Flexibilität religiöser Vorstellungen im Allgemeinen zu informieren, und sind ungeeignet, Erscheinungsformen des römischen Mithras aus denjenigen des persischen Mitra zu erklären.<sup>31</sup>

Weil solche Kontinuitätslinien nicht zu beweisen sind, hat es auch keinen Sinn, die geringe Verbreitung der Mithras-Mysterien im griechischen Raum, sowohl im Mutterland wie in Kleinasien, mit anti-persischen Ressentiments zu erklären, die sich gegen einen angeblich ‚persischen‘ Kult wandten.<sup>32</sup> Es gab solche Vorurteile nicht, wie uns zwei Beispiele lehren können. In Dura-Europos (Syrien) sicherten Truppen das Römische Reich gegen die Bedrohung durch die Neuperser, die Sasaniden. Die Soldaten sahen keinerlei Probleme, sich in den Mithras-Kult einweihen zu lassen. Zweifellos gab es anti-persische Ressentiments, wie sie etwa in der Gesetzgebung Diokletians gegen die Manichäer deutlich wurden. Nachdem der Kaiser im Jahre 297 persönlich eine Revolte in Ägypten niedergeschlagen hatte, publizierte er dort ein Edikt gegen den Manichäismus, die er als Sekte ausgehend von „den uns feindlichen Persern“ brandmarkte (*Codex Gregorianus* 14, 4, 4–7). Es war aber eben jener Diokletian, der wenig später dem Mithras einen Altar weihe und ihn als „Schutzbott des Reiches“ bezeichnen sollte (S. 32). Er opferte einem römischen Gott.

Es macht auch aus einem anderen Grund wenig Sinn, die Mithras-Mysterien als eine Etappe auf dem Weg von einem Irgendwoher zu einem Irgendwohin zu sehen. Weder ihre Herleitung aus persischen Kultvorstellungen,<sup>33</sup> noch ihre Interpretation als Vorstufe des Christentums<sup>34</sup> sind folgerichtig. Beides verkennt das Schöpferische der einmaligen Leistung und den Eigenwert dieses Mysterienkultes auf dem Hintergrund einer bestimmten historischen, spezifisch römischen Situation.



▲ Abb. 2:  
Mithras (rechts)  
und Antiochus I.  
von Kommagene  
(70–35 v. Chr.) im  
Handschlag

Der Mithras-Kult ist in Rom oder Ostia entstanden. Es mag dahingestellt bleiben, ob wir dabei von einem Erfinder ausgehen können, dem „unbekannten religiösen Genie“, wie ihn der Religionswissenschaftler Martin P. Nilsson<sup>35</sup> bezeichnet hat; manches spricht allerdings für die Richtigkeit dieser Annahme. Alexander von Abonuteichos in Paphlagonia bewies im 2. Jahrhundert, wie leicht es war, mit einem neuen Orakel und einem völlig neuen Gott, wenn auch in Anlehnung an einen bereits bestehenden Kult, ganz von vorn zu beginnen. Selbstverständlich verbindet der Mithras-Kult Neues mit Altem; er ist mit hellenistisch-orientalischen Mysterienelementen angereichert worden, in ihn flossen astrologische Erkenntnisse ein sowie schließlich einige persische Namen und technische Begriffe, wie *nama* = „Heil! Zum Heil des...“. Als persisch-iranische Worte haben sie keine Bedeutung außerhalb des Kultes, was nicht besagt, dass die Mysterien-Angehörigen ihren ursprünglichen Sinn verstanden. Für die Gemeinschaft besaßen solche Formulierungen ihren Stellenwert innerhalb der Welt ihrer Mysterien, wobei sie gleichzeitig eine willkommene sprachliche Distanz zur äußeren Welt schufen. Es ist aber zuzugestehen, dass trotz zahlreicher Kongresse und Tagungen und einer fast unübersehbaren Flut von Aufsätzen die zentrale Frage der Entstehung des Mithras-Kultes umstritten bleibt.

## Religion und Weltbild der Kaiserzeit

Zum besseren Verständnis des Mithras-Kultes in seiner Zeit seien einige Vorbemerkungen vorausgeschickt, die das Umfeld beschreiben.

Eine erste betrifft die Denkgewohnheiten der Menschen, die Mithras verehrten. Es mag trivial klingen, aber als Menschen des 21. Jahrhunderts müssen wir heutzutage in vielen Dingen umdenken, wenn wir uns die Bedingungen der Antike vergegenwärtigen wollen. Sehen wir uns die Sätze des Philosophen Plotin an, der im 3. nachchristlichen Jahrhundert folgende Selbsterfahrung beschrieben hat (4, 8, 1, 1):

„Immer wieder, wenn ich aus meinem Leib aufwache in mich selbst, lasse ich das andere hinter mir und trete in mein Selbst; ich sehe eine wunderbare, gewaltige Schönheit und vertraue in einem solchen Augenblick darauf, ganz eigentlich zum höheren Bereich zu gehören. Ich verwirkliche höchstes Leben, ich bin in eins mit dem Göttlichen und auf seinem Fundament gegründet.“

Dies sind die Denkweise und die Sprache eines Philosophen, aber wir dürfen sicher sein, dass der nicht philosophisch Vorgebildete, der durchschnittliche Kultanhänger, eine solche Vereinigung mit der Gottheit umso einfacher nachvollziehen konnte. In einer polytheistischen Gesellschaft hatte das Wort ‚Gott‘

nämlich nicht die niederwerfenden Obertöne von Ehrfurcht und Distanz wie etwa im Christentum. Alle vorchristliche Religiosität wird im Gegenteil durch das charakterisiert, was ich den allumfassenden Zugang zu sämtlichen Gottheiten nennen möchte. Denn das öffentliche und private Leben bis in die Kleinigkeiten des Alltags war von unzähligen Kulthandlungen und religiösen Zeremonien durchdrungen, und dies wirkte auf den antiken Menschen ebenso ein wie die Kultsymbole verschiedenster Provenienz in den Häusern, den Straßen und Plätzen und auf den Feldern.

In der volkstümlichen griechischen Tradition unterschied sich ein Gott von einem Menschen vor allem darin, dass er unsterblich war und mit übernatürlichen Kräften begabt, welche ihm eben Unsterblichkeit verliehen. Der Mensch war mithin ein sterblicher Gott und Gott ein unsterblicher Mensch. Die Distanz zu Gott blieb nicht unüberbrückbar, und sie konnte von jedem einzelnen überwunden werden. Jeder Mensch konnte durch Meditation zu einer mystischen Vereinigung mit Gott gelangen. Wir Heutigen vermögen zwar immer noch mit Gott zu sprechen, aber wir können nicht länger Gott werden.

Zu der Vorstellung vom Göttlichen gehört untrennbar die Kenntnis des Weltbildes, welches die Folie für diese Religiosität abgab.<sup>36</sup> Das Weltbild, wie es in den intellektuellen, aber auch in anderen Schichten verbreitet war, ist von Aristoteles und den hellenistischen Astronomen übernommen. Den gesamten gewaltigen Bau des Kosmos betrachtete man als Ausdruck einer göttlichen Ordnung. Die Erde ist in diesen Kosmos eingeordnet, durch den Aristoteles gleichsam eine Linie gezogen hatte: Oberhalb dieser Linie, jenseits des Mondes, lagen die unveränderlichen Himmel, in denen sich die Sterne bewegten, Reihe um Reihe, das Heer eines unwandelbaren Gesetzes. Unterhalb, diesseits des Mondes, lag die irdische Welt des Zufalls, der Veränderlichkeit, des Todes. Innerhalb dieses riesigen Gebäudes mit vielen Wohnungen erschien die Erde winzig im Vergleich zur Unermesslichkeit des Universums, als dessen armeligste Bleibe, denn sie bestand aus nichts anderem als seinem Abfall und seinen Ablagerungen. Die Welt gewinnt dadurch ein feindliches Gesicht, sie wird zur Fremde.

Diesem Weltbild korrespondierte das Menschenbild, ihm entsprachen die Erfahrungen des Menschen im Großen und im Kleinen. Die folgenden Sätze des christlichen Denkers Cyprian aus dem 3. Jahrhundert, mit ihrer Mischung aus Topos und Pathos, sind oft und oft zitiert worden („An Demetrius“ 3):

„Die heutige Welt spricht für sich selbst: Ihr offenkundiger Verfall kündigt ihre Auflösung an. Die Bauern verlassen das Land, die Händler die See und die Soldaten das Lager. Alle Ehrlichkeit im Gewerbe, alle Gerechtigkeit im Gericht, alle Solidarität in der Freundschaft, alle Geschicklichkeit in den Künsten, alle Normen der Moral – alles ist im Verschwinden begriffen.“

Zweifellos spricht hier der christliche Kirchenvater in einer Begrifflichkeit, die an die Apokalypse erinnern und gemahnen soll. Eine solche Weltsicht haben sicherlich viele geteilt, unabhängig davon, wie schlecht die allgemeine Lage im 3. nachchristlichen Jahrhundert wirklich war. Auf jeden Fall spiegelt auch das wachsende Bedürfnis nach Orakeln das von Cyprian ausgesprochene Gefühl der Unsicherheit wider.

Dem eben geschilderten Weltbild entsprachen ferner die Erfahrungen des Menschen im Kleinen, etwa im häuslichen Bereich der Familie und der Begegnung mit dem Tod. Wir wachsen heute in immer kleineren Familien auf, viele wissen schon gar nicht mehr, was es heißt, einen Bruder, eine Schwester zu haben – und: sie zu verlieren. Dies war in der Antike gewiss anders. Damals ging das, was wir heute Sozialisation nennen, im Rahmen größerer Geschwister- und Kinderscharen vor sich. Aber auch der Tod war in allen Altersgruppen und in jeder sozialen Schicht eine alltägliche Erscheinung. Dies machte sicherlich nicht gleichgültig gegenüber dem Tod, doch die Menschen waren mit ihm vertraut, und sie hatten deshalb wohl auch ein anderes Verhältnis zum Leben und zur Religion.<sup>37</sup> Das vorherrschende Sterblichkeitsmuster bedeutete eine breite Streuung der individuellen Sterbealter und eine sehr unsichere, wenig voraussehbare Lebensdauer für den Einzelnen. Leben bestand mithin aus einem mehr oder weniger langen und mehr oder weniger wichtigen irdischen Teil, sowie einem entscheidenderen jenseitigen Teil nach dem Tod. Sterben war nur ein Übergang; es ist verständlich, dass eine solche Einstellung die Religiosität des Menschen prägte, der in einem viel intensiveren Maße Halt und insbesondere Heil nicht nur in einer, sondern in zahlreichen Kultgemeinschaften suchte.

In diesem Weltbild gab es einen Ansatzpunkt der Hoffnung für jeden Menschen, für jeden gab es eine Verbindung zu jener besseren Welt der Gestirne: die Seele. In ihr west ein Teil des unveränderlichen Seins, jenes sich immer selbst Gleichen. Sie ist ein Stück Licht vom Licht, in den Fixsternsphären beheimatet, bevor sie sich in unseren Körper senkt. Den Weg der Seele durch die Planetensphären hat der Platoniker Macrobius an der Wende zum fünften nachchristlichen Jahrhundert in seinem Kommentar zu Ciceros ‚Traum des Scipio‘ (1,12, 13 – 14) beschrieben:

„Die Seele gleitet von der Fixsternsphäre aus zu immer tieferen Sphären hinab, und während sie durch diese gleitet, wird sie nicht nur umkleidet von einem Leib aus Lichtstoff, sondern erwirbt auch all jene Eigenschaften, von welchen sie auf der Erde Gebrauch machen wird: In der Sphäre des Saturn logisches Denken und Verstand, in der des Jupiter Tatkraft, in der des Mars feurigen Mut, in der des Sonnengottes die Fähigkeit wahrzunehmen und sich Vorstellungen zu bilden, die Begierde in der Sphäre der Venus, die Fähigkeit zu sprechen und sich verständlich zu machen im Kreis des Merkur; die Fähigkeit zu pflanzen und die Körper wachsen zu lassen gewinnt sie beim Betreten des Kreises der Luna.“