

Beten in Mainz

Religion als Herausforderung in der Geschichte der Stadt

herausgegeben von Nina Gallion und Johannes Lipps

Religionen in der Stadt

Eine Einführung

Jörg Rüpke

Einführung

Städte, und zumal Großstädte der Gegenwart verändern Religion weitreichend und in ganz unterschiedlicher Weise: Orte traditioneller religiöser Praktiken werden zu *kulturellem Erbe*; religiöse Praktiken siedeln sich in Fußgängerzonen und Hinterhöfen an; religiöse Organisationen stellen städtische Dienstleistungen und Infrastrukturen von Kindergärten zu Pflegeheimen bereit; Kinos werden zu religiösen Erlebnisräumen. Religiöse Gruppen gehen Allianzen ein; religiöse Identitäten ermöglichen Distanzierungen von der Mehrheit, die in der Lebenswelt sonst kaum mehr möglich sind. Solche Veränderungen sind nicht neu, sondern ein Grundzug städtischer Religion. Und damit bin ich beim Thema.

Religion ist nicht einfach in Städten präsent, sondern war immer Motor und Opfer zugleich, Gestalter und Überwinder von Stadt. Was heute Religion auszumachen scheint – in ihrer unterschiedlichen medialen und organisatorischen Gestalt, ihrer Diversität, individuellen Spiritualität, aber auch staatlichen Indienstnahme –, ist zu einem wesentlichen Teil Ergebnis eines dynamischen Prozesses. Umgekehrt haben diese neuen religiösen Praktiken und Vorstellungen städtischen Raum, städtisches Zusammenleben und Vorstellungen von Urbanität innerhalb und außerhalb von Städten seit jeher geprägt.¹

Im Folgenden möchte ich versuchen, diesen Prozess über den westasiatisch-europäischen Raum hinaus und in großer zeitlicher Tiefe in den Blick zu nehmen. Erst ein solcher Blick zurück eröffnet Akteurinnen und Akteuren aus Stadt und Religion neue Szenarien für die Zukunft, für das Aushandeln des Zusammenlebens, Stadtplanung und religiöses Handeln, in Mainz und andernorts. Auch wenn dies nur eine erste Skizze sein kann, so macht sie doch deutlich, dass *urban religion*,² wie sie in der jüngsten Literatur diskutiert wird, weder ein vormodernes *survival* noch ein zeitgenössischer Betriebsunfall ist. Das hat, wie am Ende kurz angesprochen werden soll, auch normative Implikationen. Religiöse Pluralität, und gerade auch das Vorhandensein von religiösen Gruppen, die als Minderheiten gesehen werden oder sich so betrachten, ist historisch oft Teil der Praxis und Idee davon, was und wie Stadt ist und sein soll. Religion und Religiosität sind Teil von *Urbanität*, den Vorstellungen und Modalitäten von Zusammenleben in der Stadt und in der je eigenen Stadt.

Religion

Schauen wir uns zunächst beide Seiten näher an. Religion, das Leben mit fernen unsichtbaren Mächten, und Urbanität, das Leben mit erdrückend nahen Menschen, sind zwei der erfolgreichsten Strategien der menschlichen Spezies. Unter *religiösen Praktiken* verstehe ich dabei die Kommunikation mit nicht unbezweifelbar plausiblen Adressatinnen und Adressaten, mit Akteurinnen und Akteuren jenseits der unmittelbaren Situation, mit Verstorbenen oder Gottheiten. Über die archaischen Hochkulturen bis in gegenwärtige komplexe und weniger komplexe Gesellschaften hinein sind solche Praktiken sowie Vorstellungen, die sich in ihnen manifestieren oder gar explizit werden, nicht nur nachweisbar. Vielmehr scheinen sie in einer Vielzahl von Gesellschaften eine sichtbare, ja wichtige oder gar überragende Rolle gespielt zu haben und zu spielen, ob in der Legitimation von Herrschern, der Eröffnung öffentlicher Räume und öffentlicher Kommunikation oder, um auf diese Weise Unzufriedenheit und Dissens mit der herrschenden Administration zu äußern.³

Stadt

Das Phänomen der Urbanisierung ist deutlich jünger als religiöse Praktiken. Zwar sind einzelne monumentalisierte Zentren für die Zusammenkünfte einer größeren Anzahl von Menschen in Kleinasien schon im 9. Jahrhundert v. Chr. nachweisbar, zum Beispiel Göbekli Tepe.⁴ Auch treten gewaltige Kreisanlagen in der nord- und mitteleuropäischen Bronzezeit vergleichsweise früh auf.⁵ Dennoch, dauerte es weitere Jahrtausende bis zur Entwicklung jener Siedlungen, die aufgrund ihrer Größe und Funktion sowie des mit ihnen verbundenen Lebensgefühls, ihrer Urbanität, von ihren Bewohnerinnen und Bewohnern als *Städte* von anderen Siedlungsformen unterschieden wurden. Netzwerke solcher Großsiedlungen wurden unabhängig voneinander in den großen Stromtälern Mesopotamiens und Ägyptens und deutlich später an oder im Hinterland der Küsten des östlichen Mittelmeers, im fruchtbaren Halbmond und auf Kreta gegründet; schon früher im Indus und den chinesischen Schwemmebenen; erst später in Mittelamerika, der Westküste Südamerikas und im subsaharischen Afrika. Aber noch im ersten Jahrtausend n. Chr. waren in den Urbanisierungsregionen des Mittelmeerraums eher fünf denn zehn Prozent der Bevölkerung in solchen Siedlungen ansässig. Auch im deutschen Hochmittelalter dürfte der Prozentsatz kaum über zehn hinausgegangen sein. Stadtleben war in allen Gesellschaften vor dem 19. Jahrhundert etwas Besonderes, und eine Vielzahl von Texten zeigt uns, dass die Städterinnen und Städter das so – und mit Stolz – wahrnahmen. Wohl erst um 1500 überschritt mit Köln erstmals eine deutsche Stadt die Schwelle von 40.000 Einwohnern. Erst in den allerletzten Jahren sind im globalen Maßstab mehr als die Hälfte der Menschheit *Städterinnen und Städter* und wir bewegen uns nach UN-Schätzungen zügig auf die 60-Prozent-Marke zu.

Beten für den Höchsten

Iuppiter, Nero und zwei Bewohner des römischen Mainz

Patrick Schollmeyer

Einleitung – Beten als archäologisches Problem

Beten als besondere Handlungsform religiöser Kommunikation mit den antiken Gottheiten zu fassen und in Einzelfällen näher im Detail zu beschreiben, ist sowohl in kollektiver als insbesondere in individueller Hinsicht eine recht anspruchsvolle Aufgabe für Archäologinnen und Archäologen.¹ Die Klassische Archäologie, deren Kernziele das forschende Sammeln, Bewahren und Deuten des materiellen Erbes aus der griechisch-römischen Antike sind, kann sich hierbei auf eine Vielzahl unterschiedlicher dinglicher Objekte stützen, die jedes für sich als ein wichtiger Wissensspeicher vergangener Lebens- und Vorstellungswelten fungieren. Zusammengenommen ergeben sie gemeinsam mit Schriftquellen im weitesten Sinn – literarische Texte, Graffiti und Inschriften – durchaus ein vielgestaltiges Bild antiker Religion oder besser gesagt Religionen. Das Spektrum reicht hier von baulichen Resten der einstigen Heiligtümer und ihrer Ausstattung inklusive Kultbildern und weiteren Visualisierungsformen der Gottheiten bis hin zu direkten Zeugnissen des Kultbetriebs in Form von Gerätschaften, Überbleibseln von Opferungen sowie zahlreichen Weihgeschenken in höchst unterschiedlichen Ausprägungen. Hinzu kommen Darstellungen, die mehr oder minder direkt kultische Handlungen zeigen. Prominent vertreten sind darunter vor allem Opferszenen. Es gibt aber auch signifikante Schilderungen anderer Zeremonien wie beispielsweise Heilige Tänze.² Der direkteste Akt der Kommunikation mit den Gottheiten, das, was wir als Beten bezeichnen, lässt sich hingegen nur schwer auf einer materiellen als auch immateriellen Quellenebene fassen.

Kulttopographie des römischen Mainz

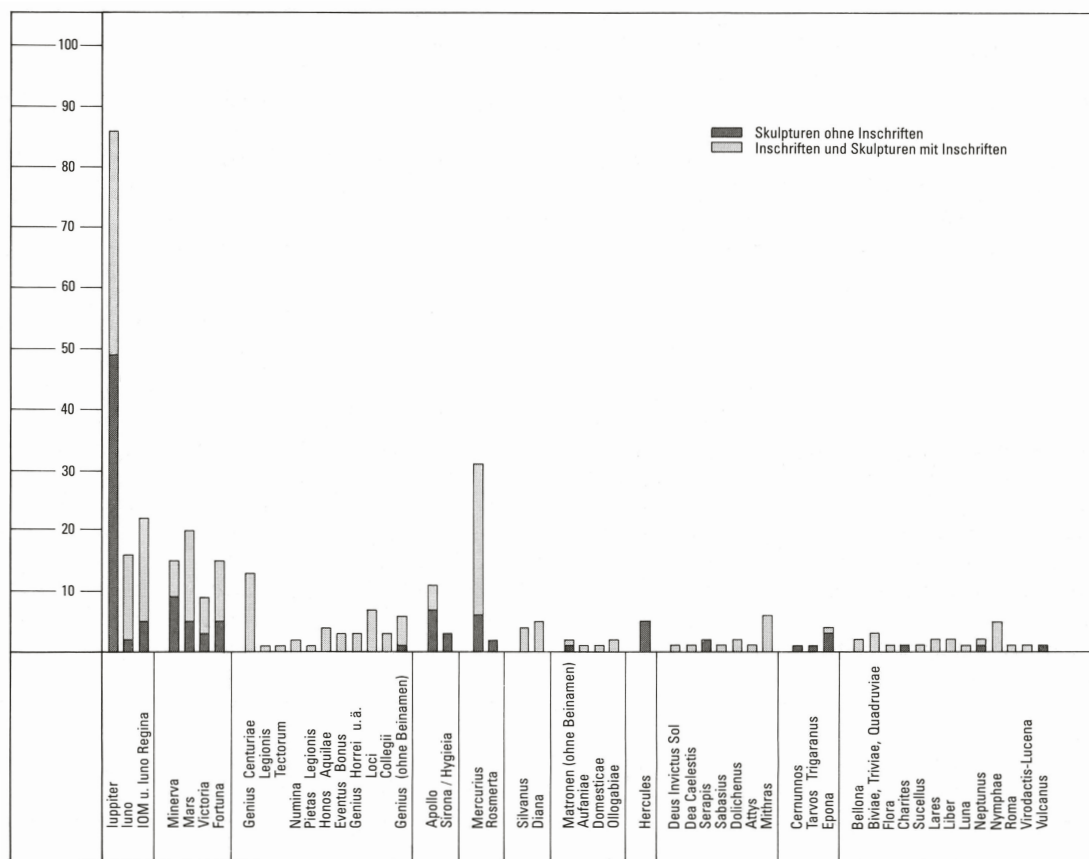
In diesem Sinn sind die folgenden Ausführungen über das *Beten für den Höchsten* nicht als Versuch zu verstehen, die Handlung an sich zu beschreiben. Vielmehr wird es darum gehen, Orte und Medien des Umgangs mit den Gottheiten im römischen Mainz aufzuzeigen und mittels dieser konkreten Relikte darüber nachzudenken, wer im antiken *Mogontiacum* zu den göttlichen Mächten gebetet hat, welche Anlässe und Formen es hierfür gab und was das in seiner Gesamtheit über die Kulttopographie der Stadt sowie die religiösen Bindungen und Traditionen ihrer Bewohnerinnen und Bewohner in der Zeit der römischen Herrschaft aussagt. Während andere Städte und Regionen des Imperium Romanum für

solche Fragen ein reichhaltiges Quellspektrum zur Verfügung stellen³, ist dies in Mainz nur bedingt der Fall. Schon der kurfürstlich-mainzische Antiquarius und *Hofarchäologe* Pater Joseph Fuchs (1732–1782) hatte in seinem 1771 erstmals publizierte Werk *Alte Geschichte von Mainz* geklagt, dass viele Denkmäler infolge von Kriegsereignissen, aber auch des zeitgenössischen Antikenhandels verloren gegangen seien.⁴ Bis heute ist der Denkmälerbestand zwar angewachsen, doch klafft in der Überlieferung zum römischen Mainz noch manch große Lücke.

Dass es größere Sakralbauten gegeben hat, steht allerdings außer Zweifel. Schon Hans G. Frenz hat auf entsprechende Reste von zugehörigen Baugliedern verwiesen. Es handelt sich dabei um Fragmente von Reliefgiebeln der Fahnenheiligtümer, Gesimsteile mit vegetabler Dekoration eines frühkaiserzeitlichen Kultgebäudes und Reste sowohl eines Pfeilers als auch Säulenkapitells von einem Tempel, der wahrscheinlich in der Regierungszeit Kaiser Neros errichtet worden ist.⁵

In die offenkundigen Überlieferungslücken können zudem andere Denkmälergruppen treten, mittels derer sich ein vielfältiges und lebendiges Bild vom *Beten* oder genauer gesagt *Anbeten* in Mainz zur Zeit der römischen Herrschaft zeichnen lässt. Zunächst muss in diesem Zusammen-

Abb. 1:
Übersichtstabelle zu den in Mainz und Umgebung verehrten Gottheiten.



hang der Blick auf die vielen Fragmente von Altären und Weihsteinen gelenkt werden, die im Stadtgebiet gefunden worden sind. Auf der Basis der Forschungen von Gerhard Bauchhenß⁶ und Hans G. Frenz⁷ lassen sich für den gesamten Mainzer Raum – Stadtgebiet und Umland – mehrere Hundert steinerne Götterdenkmäler und fast ebenso viele inschriftliche Erwähnungen von Gottheiten nachweisen (Abb. 1). An der Spitze der *Verehrung* stehen Iuppiter und Iuno Regina.⁸ Verehrt wurden darüber hinaus zahlreiche andere griechisch-römische, aber auch einheimische und orientalische Gottheiten wie Apollo, Bellona, Chariten, Dea Caelestis, Diana, Flora, Fortuna, Hercules, Isis, Laren, Liber, Luna, Mater Magna, Mars, Mercurius, Minerva, Mithras, Neptunus, Nymphen, Roma, Rosmerta, Serapis, Silvanus, Sirona, Sol, Victoria, Vulcanus und andere mehr. Hinzu kamen militärische sowie zivile Genien und andere Personifikationen.⁹

Chronologisch gesehen, scheint die Verbreitung von Weihedenkmälern für Gottheiten im Lauf des 1. Jahrhunderts n. Chr. nur sehr langsam einzusetzen, so dass das Gros der Monumente, sofern wir diese überhaupt sicher datieren können, tatsächlich erst ins 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. gehört, wobei der Höhepunkt der Produktion in severischer Zeit, also im ersten Drittel des 3. Jahrhunderts n. Chr. anzusetzen ist.¹⁰

Es wäre jetzt natürlich zu schön, wenn man auf Basis der einzelnen Fundorte eine gesicherte Sakraltopographie des römischen Mainz erstellen könnte.¹¹ Nun ist es aber so, dass die überwiegende Mehrzahl der einschlägigen Denkmäler aus der spätantiken Stadtmauer des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr. stammt, wo die Steine als Spolien verbaut ihre sekundäre Verwendung fanden. Zwar kann man mit einiger Plausibilität annehmen, dass die Transportwege wahrscheinlich kurz waren, das heißt die Monumente ursprünglich in näherer oder nächster Umgebung des jeweiligen Mauerabschnitts aufgestellt gewesen sind, in der sie gefunden wurden; dennoch muss vieles wie die Annahme eines Iuppiterheiligtums in unmittelbarer Nähe des Legionslagers aufgrund der bereits zwischen 1898 und 1911 im Mauerabschnitt zwischen Martinsstraße und ehemaligem Gautor entdeckten Bauteile des um 250/260 n. Chr. entstandenen Bogens des Dativius Victor hypothetisch bleiben.¹² Durch seine Weihinschrift erfahren wir immerhin, dass zu Ehren des göttlichen Hauses (*in honorem domus divinae*) – gemeint ist das Kaiserhaus – dem *Iuppiter Optimus Maximus* mit dem Beinamen *Conservator* ein Bogen (*arcum*) und eine Säulenhalle (*porticus*) versprochen worden ist, mithin ein wohl damals in *Mogontiacum* bereits vorhandenes Heiligtum dieses Gottes eine bauliche Erweiterung erfahren sollte.

Der bereits von Karl Schumacher¹³ auf der Basis der Fundsituationen dieser und anderer Votivdenkmäler vorgenommene Versuch einer Lokalisierung weiterer Kultbezirke im römischen Mainz konnte letztlich von Hans G. Frenz bestätigt werden. Demnach hat es offenbar in der Umgebung des späteren Domes ein Heiligtum gegeben. Ein weiteres dürfte in der Nähe der Brücke gelegen haben. Für ein Areal auf der Hochfläche außerhalb des Lagers nimmt Frenz ferner eine Kultstätte für das severische

Kaiserhaus an.¹⁴ Hinzu kommen das Mithräum am Ballplatz und das Doppelheiligtum für Isis und Mater Magna unter der heutigen Römerpassage.¹⁵

Grundsätzlich kann folglich kein Zweifel daran bestehen, dass die römische Bevölkerung von *Mogontiacum* in der Kaiserzeit im Stadtgebiet einen vielgestaltigen Götterpantheon anbetete. Nicht immer werden die hiervon kündenden Votivdenkmäler und Altäre ausschließlich in offiziellen Heiligtümern gestanden haben. Vielmehr gab es zusätzlich Weihungen auf eigenem Grund, das heißt auf privatem Gelände.¹⁶

Fallbeispiel: Die sogenannte Große Mainzer Iuppitersäule

Die skizzenhafte Beschreibung der für die Kaiserzeit im Mainzer Raum vorliegenden Denkmäler römischen Götterkultes dient als notwendige Folie, um die Einzigartigkeit des im Folgenden im Fokus der Betrachtung stehenden Monumentes besser einordnen zu können. Die Rede ist von der sogenannten Großen Mainzer Iuppitersäule, die nach ihrer jüngst erfolgten Restaurierung wieder größere Aufmerksamkeit seitens der archäologischen Fachwelt erfahren hat.¹⁷ Ihr umfangreicher Reliefschmuck setzt gewissermaßen einen Paukenschlag in der Frühen Kaiserzeit, einer Epoche, in der für Mainz sonst nur sehr wenige weitere Zeugnisse vorliegen (Abb. 2).

Die Große Mainzer Iuppitersäule wurde in über 2.000 Fragmente zerschlagen aufgefunden (vgl. Gallion/Lipps Abb. 4). Zusammen mit der allein bereits 2,20 m messenden, bronzenen Iuppiterstatue (Abb. 3) – Fragmente einer Adlerkrallen und eines Blitzbündels legen diese Deutung nahe,¹⁸ die die Säule einst bekrönte, und dem Haupt- sowie Zwischensockel dürfte das gesamte Monument eine Höhe von etwa 12 m erreicht haben.¹⁹ Es bestand aus einem vierseitigen, rundum mit figürlichen Reliefs geschmückten Sockel, dessen Gesimsplatte die Signatur der Künstler trug. Hieran schloss ein ebenfalls vierseitiger reliefierter Zwischensockel an. Auf seiner Vorderseite prangte eine zehnzeilige Weihinschrift. Dieser Zwischensockel diente als Auflager für eine attische Säulenbasis, auf der sich die eigentliche, aus fünf Säulentrommeln zusammengesetzte Säule erhob. Die erste Säulentrommel und die Basis sind fest miteinander verbunden. Auch diese Trommeln waren allseitig mit figürlichen Reliefs geschmückt. Das Kapitell der Säule gehört der korinthischen Ordnung an. Es bildete die Auflagefläche für eine rechteckige, mit Ornamenten allseitig verzierte Basis, auf der einst die bronzene Götterfigur stand. Diese war, den wenigen erhaltenen Resten nach zu urteilen, vergoldet. Zum Denkmal gehörte ferner ein Altar, der jedoch bedingt durch die Bombardements des Zweiten Weltkrieges nur noch in sehr fragmentiertem Zustand erhalten geblieben ist. Auch dieser Altar trug einst eine Weihinschrift.

Bereits die Fundgeschichte der Großen Mainzer Iuppitersäule, die Ende des Jahres 1904 mit einem Besuch bei einem Altwarenhändler begann

Mithras

Der Kult des Unbesiegten und sein Tempel in Mainz

Andreas Hensen

Die Verehrung des Mithras in *Mogontiacum*

Der nördliche Bereich der römischen Provinz Germania Superior, insbesondere die Gegend an Oberrhein, Neckar und Main gehört zu den Regionen des Imperium Romanum, in denen die Kultstätten der Mithrasverehrung besonders häufig nachweisbar sind. Verschiedene Kartierungen der vergangenen Jahre machen sichtbar, dass die Konzentration von Nachweisen mithräischer Tempel beziehungsweise von einschlägigen Weihungen oder Ritualgegenständen des Kultes im Zuge jüngerer Forschungen sogar zunimmt.¹ So überrascht es auch nicht, dass seit dem 19. Jahrhundert einschlägige Funde an verschiedenen Stellen in der Umgebung des Legionsstandortes am Rhein beziehungsweise im Gebiet der Provinzhauptstadt bekannt geworden sind. Es handelt sich dabei zweifellos um charakteristische Elemente der Ausstattung von Tempeln des Mithras: Das Bruchstück eines großen Kultreliefs sowie Weihealtäre mit Inschrift, ein kleinformatiges marmornes Relief der Stiertötungsszene, ein bronzenes Votivtäfelchen und Fragmente eines plastisch dekorierten und bemalten Kultgefäßes aus Keramik. Diese kultischen Gegenstände sind sichere Hinweise auf die Existenz von mindestens einer Mithrasgemeinschaft in Mainz während des 2. und 3. Jahrhundert n. Chr.; die verstreuten Funde boten aber per se keine Anhaltspunkte für die Lokalisierung von einem oder mehreren Tempeln.² Der Nachweis eines Mithrastempels wurde deshalb in der Forschung lange erwartet, und dieser Wunsch erfüllte sich schließlich im Jahre 1976.

Die Rettung eines verlorenen geglaubten Befundes

Zwischen dem Mainzer Ballplatz und der Präsenzgasse, im Bereich der heutigen Weißliliegasse, wurden Reste eines steingemauerten Gebäudes von langrechteckigem Grundriss in der Baugrube für das neue Bürohaus einer Versicherung im Sommer 1976 sichtbar. Mauerzüge aus vermörteltem Bruchsteinmauerwerk waren noch bis zu 92 cm hoch erhalten, einigen Mauerzügen haftete noch farbiger Wandputz an.³ Die Freilegung des Areals wurde von äußerst problematischen Umständen begleitet: Die Denkmalpflege besaß keine wirksame Handhabe, da das Denkmalschutzgesetz des Landes Rheinland-Pfalz erst 1978 in Kraft trat. Zudem verfügte das zuständige Staatliche Amt für Vor- und Frühgeschichte aufgrund

personeller Unterbesetzung nicht über die Möglichkeit, einen Baustopp zu veranlassen und die Befunde im Rahmen einer Flächengrabung angemessen zu dokumentieren und zu bergen – kurzum: man war mit der Bewältigung der Aufgabe zu diesem Zeitpunkt überfordert. Eine durchaus typische Situation, in der sich die archäologische Denkmalpflege der Nachkriegszeit bis zum Erlass der Denkmalschutzgesetze in den jeweiligen Bundesländern befunden hatte. Zweifelsfrei wurden in wenigen Tagen Teile des Gebäudes abgebaggert und somit der Befund beschädigt. Erschwerend kam hinzu, dass sich damals „Freunde der Geschichte“ aufgefordert fühlten, die denkmalpflegerische Lücke zu füllen. Das Spektrum derjenigen Leute, die in Mainz auf eigene Faust Befunde zerstörten, reicht von „Liebhaberarchäologen“ auf der einen Seite, bis zu kriminellen „Raubgräbern“ andererseits.⁴ Aus der Sicht der Wissenschaft sowie der Denkmalpflege werden die Umstände, unter denen das Heiligtum freigelegt wurde, in der Rückschau als „archäologische Panne“ und „herber Verlust“ bewertet.⁵ Wir wüssten heute fast nichts über diesen im Nachhinein als so bedeutsam einzustufenden Fund, wenn nicht eine Reihe glücklicher Fügungen das Heiligtum vor dem Vergessen bewahrt hätte:

Am 4. August 1976 wurde aus der Baugrube ein vollständiger Marmoraltar geborgen, aus dessen Inschrift eine Weihung an Mithras und Mars hervorgeht (Abb. 1). Nun gab es keinen Zweifel mehr an der Ansprache der aufgedeckten Fundamentreste als Tempel des Mithras. In der Folge konnte die Denkmalpflege aktiv werden und weitere Untersuchungen veranlassen: In diesem Zuge wurden die gemauerten Strukturen des Grundrisses sowie wenige Profilzeichnungen angefertigt.⁶

Außerdem gelangte ein bedeutendes Fundstück aus privater Hand in die Denkmalpflege in Mainz und wurde 1980/1981 in den Werkstätten des Römisch-Germanischen Zentralmuseums restauriert: Bei dem zweihenkligen Gefäß handelt es sich um eine Sonderanfertigung aus engobierter Feinkeramik mit plastischen figürlichen Dekorationen und einer aufgepinselten Stifterinschrift (Abb. 2). Der Krater wurde als ein Produkt aus den Töpfereien der sogenannten *Wetterauer Ware* identifiziert und von Heinz Günter Horn erstmals veröffentlicht.⁷ Wenig später befasste sich Ingeborg Huld-Zetsche erneut mit dem Kultgefäß, nachdem ein weiteres figürliches Element, eine kleine Rabenfigur, dem Krater zugewiesen werden konnte. Die große Resonanz, die ihre Nachforschungen auf einer Tagung zum Kult des Mithras in Tienen (Belgien) im November 2001 erfuhren,⁸ bewog die Archäologin dazu, 25 Jahre nach der zerstörerischen Freilegung des Areals eine Gesamtbearbeitung des Tempels in Angriff zu nehmen. Die langjährige Kustodin der römischen Abteilung des Archäologischen Museums in Frankfurt am Main war in mehrfacher Hinsicht für diese selbstgestellte Aufgabe prädestiniert: Einen Teil ihres Forscherinnenlebens hatte sie dem Kult des Mithras gewidmet. Den Ausgangspunkt für ihre umfangreichen Studien bildete die Auseinandersetzung mit den Funden aus den vier Mithräen im römischen *civitas*-Hauptort *Nida*, der im heutigen Frankfurter Stadtteil Hedderheim liegt.⁹ Außerdem verfügte Huld-Zetsche über eine besondere Expertise im Bereich römischer Ge-



Abb. 1: Weihealtar aus Marmor für Mithras und Mars aus dem Mithräum am Ballplatz.



Abb. 2: Krater der Wetterauer Ware aus dem Mithräum am Ballplatz. Aktueller Zustand des Kelchgefäßes nach der restauratorischen Ergänzung.

fäßkeramik.¹⁰ Mit Unterstützung der Mainzer Archäologin und Leiterin der Außenstelle der Direktion Landesarchäologie (GDKE Rheinland-Pfalz) Marion Witteyer widmete sich Huld-Zetsche nach ihrer Pensionierung der nicht ganz einfach zu bewerkstelligen Aufarbeitung des Fundmaterials und sichtete in diesem Kontext die Funde von insgesamt 13 privaten Sammelnden.¹¹

Das Gebäude am Ballplatz

Ingeborg Huld-Zetsche rekonstruiert einen steingemauerten, rechteckigen Gebäudegrundriss, der sich einerseits auf die Einmessungen durch die Denkmalpflege, andererseits auf die Angaben und Korrekturen der befragten „Finder“ stützt – die allerdings erst mit großem zeitlichen Abstand nach der ungeordneten Freilegung zu Protokoll gegeben wurden (Abb. 3)! In Anbetracht der (beschriebenen) Unsicherheiten

des Befundes gilt es, in der Auseinandersetzung grundsätzlich zu hinterfragen, ob die Zuweisung als Tempel des Mithraskultes aufrecht zu erhalten ist. Die in Inschriften als *templum* beziehungsweise *spelaeum/speleum*, *spelunca* oder *antrum* angesprochenen Kultgebäude des Mithras lassen sich anhand ihrer architektonischen Merkmale in zwei Typen unterscheiden:¹² Der seltener nachweisbare Typ des „Felsentempels“ ist von der Idee der mythischen Höhle inspiriert, in der Mithras nach Auskunft literarischer Quellen sowie vieler bildlicher Darstellungen einen Stier opferte. Dabei gibt es wiederum zwei Varianten: einerseits konnte der Tempel in eine architektonisch erweiterte natürliche Höhle eingebaut worden sein; andererseits wurde das freistehende Tempelgebäude gelegentlich an eine vertikal abfallende Felswand angesetzt. Der Fels bildete dann die Rückwand des Kultraumes, aus der die obligatorische Stiertötungsszene als Relief herausgearbeitet wurde.

Die meisten der bislang bekannt gewordenen Tempel gehören hingegen dem Typ des Kunstbaus mit kellerähnlichem Kult- und Versammlungsraum an, wobei zwei topographische Ausformungen zu unterscheiden sind: So konnten die Gebäude in das Untergeschoss eines Wohn- oder Zweckbaus (etwa einer Thermenanlage) integriert werden. Häufiger wurden die Mithräen jedoch als freistehende Gebäude innerhalb oder am Rande von Siedlungen errichtet. Die Kultgebäude unterscheiden sich in ihrem äußeren Erscheinungsbild grundlegend von den üblichen kaiserzeitlichen Architekturen für Tempel, Kapellen und alle regionalen Mischformen, wie etwa der sogenannte gallorömische Umgangstempel, dessen Vorkommen sich auf die ehemals keltisch besiedelten Gebiete des Reiches beschränkt. Der Tempel einer mithräischen Gemeinschaft war