



Trivium

Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

4 | 2009

Les « religions orientales » dans le monde grec et romain

Wurden die Eingeweihten der Mithras-Mysterien auf der Stirn gekennzeichnet? Für eine neue Lesart von Tertullians *De Praescr.* 40, 4

Luc Renaut

Traducteur : Nicola Denis



Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

Édition électronique

URL : <http://trivium.revues.org/3465>

ISSN : 1963-1820

Référence électronique

Luc Renaut, « Wurden die Eingeweihten der Mithras-Mysterien auf der Stirn gekennzeichnet? Für eine neue Lesart von Tertullians *De Praescr.* 40, 4 », *Trivium* [Online], 4 | 2009, online erschienen am 23 Oktober 2009, abgerufen am 01 Oktober 2016. URL : <http://trivium.revues.org/3465>

Ce document a été généré automatiquement le 1 octobre 2016.



Les contenus des la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Wurden die Eingeweihten der Mithras-Mysterien auf der Stirn gekennzeichnet? Für eine neue Lesart von Tertullians De Praescr. 40, 4

Luc Renaut

Traduction : Nicola Denis

NOTE DE L'ÉDITEUR

Wir danken Luc Renaut und dem Verlag Fabrizio Serra für die freundliche Genehmigung, diesen Artikel zu übersetzen. Bei den Abbildungen handelt es sich um Zeichnungen des Autors.

1. Einleitung

- 1 Von Celsus über Justin den Märtyrer, Tertullian und Renan bis zu Cumont sind die Mithras-Mysterien immer wieder mit dem Christentum in Zusammenhang gebracht worden. Insbesondere Tertullian wollte unbedingt in mehreren angeblich mithraischen Bestandteilen des Rituals diabolische Nachahmungen auf Kosten der christlichen Sakramente erkennen. Um das Jahr 200 hält er in *De praescr.* 40, 4, dem Teufel vor, »die Mithras-Soldaten auf der Stirn zu kennzeichnen« (*signare in frontibus milites suos* [i.e. *Mithrae*])¹, eine berühmte Formulierung, die zu zahlreichen Mutmaßungen Anlass gegeben hat: Handelt es sich um eine Neuauflage der soldatischen Kennzeichnung, wie man sie aus der Kaiserzeit kennt (Cumont)? Um einen Ritus analog zur christlichen *signatio* (Bekreuzigung) (Dölger, Perdrizet)? Um eine schmerzhaft Kauterisierung ihrer Glaubensbrüder, mit der die *leones* betraut waren (Turcan)?

- 2 Der *signatio Mithrae* könnte es mithin gelungen sein, über die verwirrende Nähe zum christlichen Sakrament der Firmung hinaus, der römischen Welt die absichtliche Brandmarkung der Haut gleichsam als Heil versprechendes Viatikum zu verordnen. Doch offen gestanden wird die vermeintliche rituelle Verwandtschaft selten ohne Hintergedanken betrachtet. Indirekt wird so nämlich der christlichen *signatio* ein Ehrentitel zugesprochen, der der mithraischen Kennzeichnung angeblich fehlte: Hat das Christentum nicht ein unsichtbares Zeichen der Zugehörigkeit, ein geistiges Siegel, erfunden, während sich die Mithras-Anhänger damit begnügten, das Fleisch zu schänden? Gewiss handle es sich um zwei allogene Riten, einmal jüdischen, einmal persischen Ursprungs, doch während dieser barbarisch geblieben sei, hätte sich jener zu zivilisieren verstanden.
- 3 Gesetzt den Fall, man ist bereit, zu den Quellen zurückzukehren, hat diese vereinfachende Vorstellung keine Existenzberechtigung mehr.

2. Tätowierung, Kauterisierung, Salbung?

- 4 Wir wissen wenig über die Stellung des *Miles* im Mithraismus. Im Mithräum des Felicissimus in Ostia (Mitte des 3. Jahrhunderts) verweisen die drei Attribute des *Miles* auf das Soldatentum: geknoteter Beutel, Helm und Lanze. Man stimmt gleichfalls darin überein, in der modellierten geharnischten Figur auf der Kultvase aus Mainz/Mogontiacum einen *Miles* zu erkennen.²
- 5 In seinem *De corona* (aus dem Jahr 211) widmet Tertullian der Initiation der Mithras-Soldaten einige Zeilen. Eines der Hauptanliegen dieses Textes besteht darin, die Nichtigkeit soldatischer Ehren und, damit verbunden, der soldatischen Laufbahn als solcher unter Beweis zu stellen. Schenkt man Tertullian Glauben, dann hat die Initiation der *milites Mithrae* ein Ritual umfasst, in dem sich eine Verachtung irdischen Ruhms aussprach, die der im Christentum gepredigten vergleichbar war:

*[Miles] cum initiatur in spelaeo, in castris vere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accommodatam, monetur obuia manu a capite pellere et in hume rum, si forte, transferre dicens Mithran esse coronam suam. Atque exin de numquam coronatur, idque in signum habet ad probationem sui, sicubi temptatus fuerit de sacramento, statimque credi tur Mithrae miles, si deiecerit coronam, si eam in deo suo esse dixerit. Agnoscamus ingenia diaboli, idcirco quaedam de diuinis affectantis ut nos de suorum fide confundat et iudicet.*³

»Wenn der Soldat in einer Grotte, einer wahren »Burg« der Finsternis, eingeweiht wird, wird ihm über ein dazwischen gehaltenes Schwert [oder: unter der Bedrohung mit einem Schwert]⁴ ein Kranz dargereicht – fast wie eine Nachäffung des Martyriums – und dieser ihm dann auf den Kopf gelegt; er wird aufgefordert, ihn mit der Hand wegzuschieben und mit den Worten, Mithras ist mein Kranz, etwa auf die Schulter fallen zu lassen. Von diesem Augenblick an bekränzt er sich nie mehr, und darin besteht das Zeichen, das er für seine Hingabe setzt, sollte man ihn je im Hinblick auf seinen Eid auf die Probe stellen: Er gilt als Mithras-Soldat, sobald er den Kranz zu Boden geworfen und gesagt hat, sein Gott nehme die Stelle des Kranzes ein. Lasst uns hier die Einfälle des Teufels erkennen: Er zieht absichtlich bestimmte Dinge der Religion in den Schmutz, um uns zu demütigen und uns an der Elle der seinen zu messen.«

- 6 Folgt man diesem Text, dann wird der *Miles*-Anwärter, zusammenfassend gesagt, mit einem Schwert und einem Kranz konfrontiert und stellt genau im Zurückweisen dieses Kranzes seine Bindung an Mithras unter Beweis. Dieser Abschnitt wurde gelegentlich mit

Predella-Darstellungen in Zusammenhang gebracht, in denen der Strahlenkranz der Sonne (Sol) auf dem Boden zwischen einer knienden Figur (Sol?) und einer anderen, aufrecht stehenden (Mithras?) liegt.⁵ Andere Darstellungen, insbesondere in Capua, zeigen von einem außenstehenden Dritten (Fackel- oder Schwertträger?) bedrohte Eingeweihte.

- 7 Die mit dem Rang des *Miles* verbundenen Symbole und Attribute verweisen auf das Militärische. Trifft das auch auf die in *De Praescr.* 40, 4, erwähnte *signatio* zu? Vielfach sah man in der Formel *signare in frontibus milites suos* einen Ritus, der sich an die körperliche Kennzeichnung der römischen Soldaten anlehnte. Der Text von Vegetius verweist darauf, dass man dabei Tätowierungen nutzte.⁶ Es gibt hingegen keinen Anhaltspunkt, um diese Praktik für die Epoche Tertullians nachweisen zu können. Häufig werden die *Acta Maximiliani*⁷ zitiert, in denen die Leiden eines jungen christlichen Rekruten aufgeführt werden, der während der Herrschaft Diokletians gelebt haben soll. Wie jedoch mehrere Kommentatoren bemerkt haben, wurden diese *Acta* möglicherweise erst Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts verfasst (beziehungsweise überarbeitet).⁸ Darüber hinaus ist dort nicht von Tätowierungen die Rede, sondern von einer am Hals der neuen Rekruten befestigten Erkennungsmarke (Tessera). Wenn ein solcher Gegenstand im römischen Heer benutzt worden wäre, hätte die Archäologie zweifelsohne wenigstens vereinzelte Exemplare zutage gefördert. Wie David Woods kürzlich gezeigt hat, ähnelt das *plumbum Maximilians* den Bleisiegeln, die die Omaisjaden am Hals der für die Steuer (*jizya*) aufkommenden Nicht-Muslime befestigten. Diese Praktik wird durch Quellentexte und archäologische Forschungen ausdrücklich bezeugt; zusammen mit den übrigen Sachverhalten veranlasst sie David Woods sogar dazu, das Entstehungsdatum der *Acta Maximiliani* beträchtlich vorzuverlegen. Ihm zufolge sind sie einem Christen aus Karthago im 8. Jahrhundert zuzuschreiben und haben als Aufruf zum Widerstand gegen die arabische Vorherrschaft zu gelten.⁹ Damit hätten wir uns entsprechend weit von den bei der Rekrutierung von Soldaten üblichen tetrarchischen Praktiken entfernt.
- 8 Das von Vegetius beschriebene Kennzeichnen der Soldaten wird wiederholt bei den Kirchenvätern¹⁰ erwähnt, doch von keinem vor 390. Cyrillus von Jerusalem könnte, um 350, eine Ausnahme darstellen: In seinen *Taufkatechesen* scheinen in der Tat mehrere Passagen auf die militärische Kennzeichnung anzuspielen.¹¹ Doch diese Frage kann hier nicht erörtert werden. Beschränken wir uns darauf, dass den Text Tertullians mindestens 150 Jahre von den ersten Erwähnungen der militärischen Praktik trennen. *De praescr.* kann also gar nicht darauf anspielen, im Gegensatz zu der von Franz Cumont vertretenen Ansicht:

»[D]as Zeichen oder Siegel, das man [bei den Mithras-Mysterien] ihm [dem Soldaten] gab, [scheint] nicht eine Salbung, wie in der christlichen Liturgie, sondern ein mit einem glühenden Eisen aufgebranntes Mal gewesen zu sein, ähnlich demjenigen, welches man in der Armee den Rekruten vor ihrer Zulassung zum Eide aufzudrücken pflegte.«¹²

Schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat sich die Hypothese einer Kauterisierung zahlreichen Gelehrten als plausibel aufgedrängt.¹³ Bereits 1911 jedoch meinte Franz Josef Dölger, da Tertullian die Mithras-Mysterien mit der christlichen Initiation vergleiche, könne *signare* analog zu der im Christentum praktizierten Ölung auch nur eine *Signierung* mit Öl bezeichnen.¹⁴ Dieser Meinung ist auch Paul Perdrizet: Tertullian spreche von einem »symbolischen, der christlichen Firmung vergleichbaren Ritus«.¹⁵ Diese Position sollte sich allerdings nicht durchsetzen. Die Schuld daran trägt aller Wahrscheinlichkeit nach Dölger, der schließlich 1929 die *signatio in frontibus* als Tätowierung auf der Stirn

auffasst.¹⁶ Cumont greift diese Vorstellung zu Anfang der 30er Jahre wieder auf, indem er die Lücken auf einem aus Oxyrhynchos stammenden Papyrus mit mysterienhaltigem Anstrich, das damals gerade in den *Papiri greci e latini* veröffentlicht worden war, fantasievoll füllt.¹⁷ In den Zeilen 15–17 veranlasst das Wort ὄξέσις Cumont zu dem Glauben, er habe es mit einer Art Nadeltätowierung zu tun:

κέντ]ροις ὄξέσις
 χαραχθήσονται ἐς χεῖρας δύο]σφραγεῖδες
 ὥστε εἰς αἰῶνα τὸν μύστην] σημειῶσαι
 »[Mit Hilfe von] gestählten [Nadeln]
 [Ritzt man in seine Hände zwei] Siegel,
 [Um den Mysten auf ewig zu] zeichnen.«

- 9 Diese gewagte Rekonstruktion sollte häufig unhinterfragt zitiert werden.¹⁸ Sie findet sich etwa in dem äußerst spekulativen Beitrag, den Wilhelm Vollgraff einer im Mithräum von S. Prisca in Rom aufgefundenen Terrakotta (um 200) widmet.¹⁹ Das unleserliche, auf den Gefäßrand gekritzelte Graffito zeige die Wörter *te cauterio* (»ich kauterisiere dich«): »Darin besteht ohne Frage die Einweihungsformel, die der Priester gebrauchte, um, wie Tertullian sagt, die Mithras-Soldaten »auf der Stirn zu kennzeichnen«.²⁰ Ebenso könnte, so mutmaßt Vollgraff, der nur undeutlich zu erkennende längliche Gegenstand, den der Mystagoge (ein Pater?) auf den (stark in Mitleidenschaft) gezogenen Fresken der Bänke des Mithräums in Capua in der Hand hält, »ein mit einem langen Griff versehenes heißes Eisen« sein. In seiner Studie zum Mithräum von S. Prisca übernimmt Maarten Vermaseren Vollgraffs Schlussfolgerungen und geht davon aus, Saal Z, ein Nebenraum des Hauptheiligtums, in dem die Terrakotta gefunden worden war, sei für die Prüfungen des »Scheintodes« und des *cauterium* vorgesehen gewesen.²¹
- 10 Ein weiterer denkwürdiger Versuch stammt von Helga von Heintze, die sich nicht scheute, aus dem über das Gemenge gebietenden General auf dem Ludovisi-Sarkophag (Abb. 1) einen Eingeweihten der Mithras-Mysterien zu machen.²² Weist er auf der Stirn nicht ein kreuzförmiges Zeichen auf? Andere PorträtDarstellungen zeigen allerdings ähnliche Zeichen (Abb. 2), über deren Bedeutung kein Zweifel besteht: Wie Dölger bereits vorgeschlagen hatte²³, zeigen sie höchstwahrscheinlich Narben, die von frontal zugefügten Verletzungen stammen und als Zeichen für Tapferkeit in der Schlacht galten.
²⁴ Diese Erklärung trifft meiner Ansicht nach gleichfalls auf die vollplastisch gearbeiteten »Kahlköpfe« aus dem 1. Jahrhundert vor Christi zu, die gelegentlich eine einfache oder kreuzförmige Narbe oberhalb der Stirn aufweisen.²⁵ Die Chirurgen der Antike rieten im Übrigen dazu, Schädelbrüche einzurichten, indem der Knochen durch einen kreuzförmigen Einschnitt bloßgelegt wurde.²⁶



Abb. 1 Ludovisi-Sarkophag (3. Jh.)

Abb. 2 El-Aouja (Tunesien): Kopfgefäß (3. Jh.)

- 11 Per Beskow hat der *signatio mithriaca* mehrere Seiten gewidmet.²⁷ In Bezug auf das Phänomen, das er unumwunden als »scholarly myth« bezeichnet, bleibt er skeptisch. Es gelingt ihm indes nicht, die Passage aus *De praescr.* zu entkräften, sodass er sich gezwungen sieht, die Existenz eines wirklichen Bekreuzigungs-Rituals anzuerkennen: »Tertullianus says that some kind of sign or mark was given on the forehead of the initiates of Mithras, more precisely at the *Miles* grade. The nature of this sign is unknown.« Meines Wissens nach hat Manfred Clauss zu dieser Frage nie Stellung bezogen.²⁸ Die Diskussion erfuhr in den 1990er Jahren einen neuen Anstoß durch Robert Turcan, der sich zu einem glühenden Verteidiger für die Existenz einer Kauterisierung in den Mithras-Mysterien aufschwang.²⁹
- 12 Die folgenden Ausführungen werden hoffentlich zeigen, wie brüchig der Boden ist, auf dem die Anhänger einer rituellen Kennzeichnung im Mithraismus ihre Argumente vortragen.

3. Die Feuerprüfung und die *leones* des Mithras

- 13 In seiner Polemik gegen Julian Apostata führt Gregor von Nazianz die diversen körperlichen Kasteiungen auf, die Mythologie und Götzenkulte ihren Helden oder Gläubigen abverlangen. Er erwähnt darunter auch »die wohlverdienten rituellen Prüfungen und Verbrennungen (καύσεις) des Mithraskultes«.³⁰ An anderer Stelle freut er sich über das Verschwinden der heidnischen Ungehörigkeiten: »Schluss mit den

wohlverdienten mithraischen Züchtigungen [die denen zugefügt werden], die es aushalten, in solche Mysterien eingeweiht zu werden.«³¹

- 14 Die byzantinischen Kommentatoren des *Contra Iulianum* sollten in dasselbe Horn stoßen. Im 6. Jahrhundert behauptet Nonnos Mythographus, Mithras habe seinen Anhängern nicht weniger als vierundzwanzig »Züchtigungen« (κολάσεις) auferlegt:

a) Λέγονται δὲ ὀγδοήκοντα εἶναι κολάσεις ἃς κατὰ βαθμὸν δεῖ τὸν τελεσθησόμενον παρελθεῖν, οἷον, πρῶτον διανήξασθαι ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας ὕδωρ πολὺ, εἶτα εἰς πῦρ ἐμβάλλαι ἑαυτόν, εἶτα ἐν ἐρήμῳ διαιτηθῆναι καὶ ἀσιτῆσαι, καὶ ἄλλα τιὰ ἄχρις οὗ, ὡς εἶπομεν, τὰς ὀγδοήκοντα κολάσεις παρέλθοι. [...] b) Αἱ δὲ κολάσεις εἰσὶ τὸ διὰ πυρὸς παρελθεῖν, τὸ διὰ κρύους, τὸ διὰ πείνης καὶ δίψης, τὸ διὰ ὀδοιπορίας πολλῆς, τὸ διὰ θαλασσοπορίας καὶ ἀπλῶς διὰ πασῶν τῶν τοιούτων.³²

a) »Die Züchtigungen sollen sich auf die Anzahl von achtzig belaufen; der Initiand muss sie der Reihe nach ablegen: also zuerst lange durch ein großes Gewässer schwimmen, sich in Feuer stürzen, in der Wüste leben und fasten, und all diese Dinge, bis er, wie gesagt, die achtzig Prüfungen abgelegt hat. [...] b) Zu den Züchtigungen zählen das Aushalten von Feuer, Kälte, Hunger und Durst, ein langer Gang, eine Fahrt auf dem Meer, kurzum, all diese Dinge.«

Die letzten von diesem Verfasser³³ zusammengestellten Prüfungen sehen wie folgt aus:

c) Πρῶτον ἐλίμωττον αὐτοὺς τοὺς τελουμένους ἐπὶ πεντήκοντα ἡμέρας εἰ τύχοι, εἶτα εἰ διήγαγον καρτερικῶς πάλιν ἐποίουν αὐτὸν ξυσθῆναι ἐπὶ δύο ἡμέρας, εἶτα πάλιν εἰς χιόνα ποιῆσαι εἴκοσι ἡμέρας.³⁴

c) »Man ließ die Eingeweihten zunächst fünfzig Tage lang fasten, wenn sie dazu in der Lage waren; wenn er sich dann als ausdauernd erwies, ließ man ihn zwei Tage lang mit einem Badeschaber abreiben, daraufhin hieß man ihn zwanzig Tage im Schnee verbringen.«

Woher stammt dieses unglaubliche Verzeichnis? Es handelt sich schlichtweg um nichts anderes als eine Karikatur der Aktivitäten der Palästra, der Bäder und der Ausbildung der Epheben. Nonnos Mythographus, der über den persischen Ursprung des Mithras im Bilde ist, hat sich möglicherweise an der äußerst umfassenden Ausbildung orientiert, der nach Strabos Ausführungen die jungen Perser unterzogen wurden:

Ἀσκοῦντες καὶ πρὸς καῦμα δὲ καὶ πρὸς ψῦχος καὶ ὄμβρους καὶ χειμάρρων διαβάσεις, ὡστ' ἄβροχα φυλάττειν καὶ ὄπλα καὶ ἐσθῆτα, καὶ ποιμαίνειν δὲ καὶ ἀγραυλεῖν καὶ καρποῖς ἀγρίοις χρῆσθαι, τερμίνθῳ, δρυοβαλάνοις, ἀχράδι.³⁵

»Sie setzen sich dem Brennen [der Sonne], der Kälte und dem Regen aus; sie üben sich darin, reißende Strömungen zu durchqueren, ohne ihre Waffen und ihr Gepäck zu benetzen; sie versuchen sich auch im Hirtenleben, schlafen auf dem Feld, ernähren sich von wild wachsenden Früchten: Pistazien, Eicheln oder Birnen.«

- 15 Man sieht, wie leicht es ist, die von Nonnos Mythographus zusammengestellten Ausmalungen zu entkräften. Sollte man darum aber den wenigen Worten des Gregor von Nazianz Glauben schenken, der sich mit dem Mithraismus sehr schlecht auskennt?³⁶ Robert Turcan zögert nicht, sein Zeugnis für bare Münze zu nehmen und es mit anderen, den Löwen des Mithras gewidmeten Aufzeichnungen in Verbindung zu bringen, so etwa mit diesem Auszug aus Tertullians *Contra Marcionem*:

*Sic et Osiris quod semper sepelitur et in vivo quaeritur et cum gaudio invenitur, reciprocarum frugum et vividorum elementorum et recidivi anni fidem argumentantur, sicut aridae et ardentis naturae sacramenta Leones Mithrae philosophantur.*³⁷

»Das ist auch bei Osiris der Fall: Weil er immer wieder begraben, in allem Lebenden gesucht und mit Freude gefunden wird, führt man [um diesen Mythos zu

rechtfertigen] den Glauben an die Wiederkehr der Ernten, an den lebendigen Elementen und an den Jahreszyklus als Argument an; in derselben Weise philosophiert man über die Löwen des Mithras als *sacramenta* einer trockenen und brennenden Natur.«

Gegen eine breite Mehrheit³⁸ möchte R. Turcan aus den *leones* das Subjekt des *philosophantur* machen: Die Löwen hätten demnach den Auftrag, die »aridae et ardentis naturae sacramenta« – in denen Turcan »sakramentelle Prüfungen« sieht und insbesondere das »Sakrament des Feuers«, bei dem die *milites* »das Zeichen mit dem roten Eisen« erhielten³⁹ – nicht nur zu erklären, sondern auch durchzuführen. *Sacramenta*, das vermutlich *μυστήρια* abbildet⁴⁰, mag sicherlich auf ein Ritual anspielen. Aber handelt es sich tatsächlich um das, was Turcan im Sinn hat? Etwas hellstichtiger erkennt René Braun in dem unpersönlichen Subjekt von *philosophantur* »die Träger eines Erklärungssystems, die auf philosophische Weise die Löwen des Mithras allegorisieren und in ihnen die Symbole des Feuers sehen«.⁴¹ Ein Textabschnitt bei Kaiser Julian vermag uns einen Einblick in derartige Spekulationen zu geben: Attis, der in die Höhle hinab geklettert war, hatte mit der Nymphe angebandelt, der Vertreterin des »feuchten Prinzips der Materie«.

⁴² Diese Verbindung, dieser Abstieg »bis in die Untiefen der Materie« (*ἄχρι τῶν ἐσχάτων τῆς ὕλης*), ermöglichte zwar die Genese sämtlicher Dinge, musste aber eines Tages enden, damit Attis sich nicht endgültig darin verlor. Um diesem Ungleichgewicht entgegenzuhalten, schickt Helios-Korymbos den Löwen als seinen Helfer; er gilt in der Tat als »entflammt«, »brennend« und als »Ursprung von Hitze und Verbrennung«.⁴³ Julian behauptet also, dass Attis

ἄρχει δὲ καὶ τῶν Λεόντων, οἱ τὴν ἐνθερμον οὐσίαν καὶ πυρώδη κατανευμάμενοι μετὰ τοῦ σφῶν ἐνάρχου Λέοντος, αἴτιοι τῷ πυρὶ μὲν πρῶτως, διὰ δὲ τῆς ἐνθένδε θερμότητος ἐνεργείας τε κινήτικῆς αἴτιοι καὶ τοῖς ἄλλοις εἰσι σωτηρίας.⁴⁴

»den Löwen befiehlt, die, da sie sich die wärmende und feurige Substanz in Absprache mit ihrem Anführer, dem Löwen, geteilt hatten, einerseits die Ursachen des Feuers sind und andererseits, dank der von ihm ausgestrahlten Wärme und der kinetischen Energie, ebenfalls die Ursachen für den Erhalt (oder das Heil: *σωτηρία*) der anderen [Körper].«

Dank seiner feurigen Eigenschaften wird der Löwe »die Nymphe bekämpfen« und Attis von dem feuchten Prinzip reinigen können.

- 16 Im Mithraismus stehen, wie wir noch sehen werden, Löwen in einem engen Zusammenhang mit der Reinigung durch Feuer. Die Rituale, auf die angespielt wurde, waren hingegen völlig harmlos, wie Porphyrios bezeugt:

Ὅταν μὲν οὖν τοῖς τὰ λεοντικὰ μουμένοις εἰς τὰς χεῖρας ἀνθ' ὕδατος μέλι νίψασθαι ἐγγέωσι, καθαρὰς ἔχειν τὰς χεῖρας παραγγέλλουσιν ἀπὸ παντὸς λυπηροῦ καὶ βλαπτικοῦ καὶ μυσσαροῦ, καὶ ὡς μύστη καθαριστικοῦ ὄντος τοῦ πυρὸς οἰκεῖα νίπτρα προσάγουσι, παραιτησάμενοι τὸ ὕδωρ ὡς πολεμοῦν τῷ πυρὶ.⁴⁵

»Und wenn man anstelle des Wassers Honig in die Hände der [in die Mysterien der] *leones* Eingeweihten gießt, damit sie diese waschen, schärft man ihnen ein, die Hände rein von sämtlichen störenden, schädlichen oder schrecklichen Dingen zu halten; und da das Feuer dazu angetan ist, den Eingeweihten zu reinigen, bringt man (dem Feuer) verwandte, reinigende Flüssigkeiten herbei, während das Wasser als Feind des Feuers verdrängt wird.«

Das als kathartisch angesehene Feuer wird bei dem Ritual nicht als solches benutzt. Seine Rolle übernimmt mit dem Honig eine verwandte Substanz. Häufig wird in Bezug auf diesen Text eine Inschrift in Novae (Steklen in Bulgarien) erwähnt, wo ein zur Weihestufe des Löwen aufgestiegener Myste als *melichrisus*, »mit Honig Gesalbter«⁴⁶, bezeichnet wird.

Die Reinigung durch Feuer ist natürlich nichts Neues: »In allen sakralen Riten«, schreibt Servius, »gibt es drei Arten von Reinigung: Entweder reinigt man mit Fackel und Schwefel, wäscht mit Wasser oder aber fächelt mit Luft.«⁴⁷ Im Mithräum von Dura-Europos verbindet ein fragmentarisches Graffito, unter der Ägide der Μάγοι, die Elemente »brennender Atem« (ΠΥΡΩΤὸν ἄσθμα) und »initiatorische Reinigungsflüssigkeit« (Υ[Ι]ΠΤΡΟΥ ὄσ<σ>ίωυ).⁴⁸ Dieses Graffito, dessen genauer Sinn nicht gesichert ist, bleibt gleichwohl dem Geist der Porphyrios-Beschreibung verhaftet.

- 17 Ein letztes, aus dem Mithräum von S. Prisca stammendes Zeugnis spielt seinerseits auf die privilegierten Verbindungen an, die die Löwen mit dem Prinzip des Feuers unterhalten. Die älteste Malereischicht (Ende des 2. Jahrhunderts?), die im Hauptsaal dieses Mithräums (Saal W) freigelegt wurde, hat eine Reihe von Inschriften mit liturgischem Charakter offen gelegt (Nordwand K. 2).⁴⁹ Die Zeilen 16–18 enthalten folgenden Text:

*Accipe thuricremos, Pater, accipe, sancte, Leones / per quos thura damus, per quos consumimur ipsi. / Nama Leonibus nouis et multis annis.*⁵⁰

»Nimm, Vater, die Weihrauchverbrenner an, nimm, o Heiliger, die Löwen an / durch die wir den Weihrauch darbringen, durch den wir selbst verzehrt werden. / Seid begrüßt, ihr Löwen, für neue und zahlreiche Jahre.«

Diese Verse stehen neben einem Fresko, das eine Prozession mit männlichen Gestalten darstellt, die durch namentliche Inschriften als Löwen ausgewiesen sind. Die sechs Löwen gehen mit ihren Opfern⁵¹ auf das kleine westlich gelegene Gebäude zu, wo sich eine liegende Statue des Caelus befindet. Zwei analoge Prozessionen, von denen die eine die Löwen umfasste, die andere die sechs ersten mithraischen Weihegrade, liefen an der gegenüberliegenden Wand (I. 2 im Süden) auf den *Pater* zu. Die in den Inschriften der Wand K. 2 angesprochenen Themen sind in den Wandmalereien streng genommen nicht wiederzufinden.⁵² Die Zeilen 16–17 scheinen jedoch die auf den *Pater* zulaufende Prozession zu meinen, die sich gewissermaßen mit der auf beiden Seiten des Hauptraumes dargestellten Personenreihe vergleichen lässt. Das eigentliche Wesen dieses Ritus entzieht sich uns. Vermaseren meint in den Sprechern der Zeilen 16–18 die Gläubigen zu erkennen; indem sie sich mit dem von den Löwen verbrannten Weihrauch identifizierten, würden sie auf die Reinigung durch das Feuer anspielen, die auf jeder Stufe der mithraischen Einweihung zum Einsatz komme. Vermaseren denkt hier im Besonderen an die »Feuerprüfung«, in deren Verlauf der zukünftige Miles »eine Kauterisierung auf der Stirn« empfing.⁵³ Carl-Martin Edsman, der in einer ersten Veröffentlichung⁵⁴ den Verfechtern eines »mit einem glühenden Eisen aufgebrannten Mals« (F. Cumont) Recht zu geben schien, sieht in der Inschrift von S. Prisca unterdessen nur eine »Weihe« durch eine »ganz und gar symbolische« Verbrennung.⁵⁵ Dies ist zweifellos die Interpretation, der es sich anzuschließen gilt.

- 18 Unbestritten unterhielten die Löwen des Mithras ein privilegiertes Verhältnis mit dem feurigen Element (s. auch die Attribute des Löwen in Ostia: Blitz, Feuerschaufel, Sistrum⁵⁶), und dieses Verhältnis drückte sich in verschiedenen Riten aus, wie etwa in der Ablution mit Honig oder in der Darbringung von Weihrauch. Auch wenn die liturgischen Anweisungen so weit gehen mochten, eine Verbrennung der Gläubigen zu erwähnen (S. Prisca: *consumimur ipsi*), war diese Formulierung natürlich nicht im wörtlichen Sinne zu verstehen. Die Aufzeichnungen von Tertullian oder Kaiser Julian lenken unsere Aufmerksamkeit zu stoisch geprägten Hypothesen über das zeugungsmächtige und nährnde Feuer, warmen Atem und feuriges Element, das mit Gott, der Seele, dem Äther oder sogar mit der Natur in Verbindung gebracht wurde.⁵⁷ Es ist aufschlussreich festzustellen, dass Zeno das nützliche und künstlerische Feuer (πῦρ τεχνικόν) dem

sterilen und gemeinen Feuer gegenüberstellt, diesem Feuer »ohne Kunst, das in sich selbst das verändert, von dem es sich ernährt«.⁵⁸ Warum sollte man sich also mit dem gemeinen Feuer kauterisieren lassen, wenn die Mysterien der Löwen ein intelligibles und höheres Feuer versprochen? Es reichte schon, die Symbole von Honig und Weihrauch zu manipulieren. Wenn man den Einfall gehabt hätte, die Mysten mit einem *cauterium* zu verstümmeln, hätte das Verfahren ohne Frage für einen Skandal gesorgt, und die Empörung wäre zunächst auf Seiten der Heiden, dann der Christen gewesen. Offenkundig haben manche Geister in aufrichtiger oder gespielter Unkenntnis der Tatsachen gerne Mysterienriten dramatisiert, die ursprünglich nichts mit einem körperlichen Einsatz gemein hatten. Diese rhetorische Tendenz, der Gregor von Nazianz gerne nachgibt, sollte von seinen Kommentatoren bis zur Karikatur getrieben werden, und die so entstandenen Beschreibungen trüben sogar noch das Urteil der modernen Historiker. Erinnern wir uns, dass die Eucharistie und Anthropophagie verquickende Verleumdung, die von den Apologeten⁵⁹ angeprangert wurde, auf einen vergleichbaren Mechanismus zurückging.

4. Zu den »Quellen« des Mithras

- 19 Rekapitulieren wir. Das Feuer ist durchaus imstande, den Mysten zu reinigen (Porphyrios: *μύστη καθαρκικοῦ ὄντος τοῦ πυρός*), so dass die Gläubigen verkünden können: *consumimur ipsi* (S. Prisca). Die Löwen als »*sacramenta* einer trockenen und brennenden Natur« (Tertullian) verkörpern dieses für die allgemeine Erzeugung wesentliche feurige Prinzip (Julian, die Stoiker). Die Riten, die jene Thematik inszenieren sollen, bleiben symbolisch und vollkommen harmlos; konkret gab es weder Verbrennungen (Gregor von Nazianz) noch eine Feuerprüfung (Nonnos Mythographus), noch eine Brandmarkung mit dem glühenden Eisen (moderne Geschichtsschreibung).
- 20 Es bleibt jedoch die rätselhafte Formel aus dem *De praescr.* 40, 4: *signat in frontibus milites suos*. Mithilfe einiger handfester Argumente lässt sich zunächst einmal die Hypothese von einem unauslöschlichen Kennmal ausschalten. Zum einen habe ich bereits erwähnt, dass die *signatio* der Mithras-Miles sich nicht auf die soldatische Tätowierung beziehen kann, die erst ab Mitte des 4. Jahrhunderts bezeugt ist. Die soldatische Kennzeichnung wurde im Übrigen nicht auf die Stirn geprägt, sondern auf die Hand oder das Handgelenk. Zum anderen wäre es ungeschickt – ein Euphemismus – gewesen, die Mithras-Anhänger der *inscriptio frontis*, einem Zeichen äußerster Schande⁶⁰, zu unterziehen. Hätten die Mithras-Anhänger schließlich ein derart auffälliges Kennzeichen getragen, wäre Tertullian nur einer von vielen Autoren, die davon berichten, und wir wären mit Sicherheit über dessen genaues Wesen im Bilde.
- 21 Es bliebe schlussendlich nur eine einzige Lösung übrig, diejenige, die Paul Perdrizet und Franz Joseph Dölger 1911 im Blick hatten: Tertullian hätte von einer punktuellen Kennzeichnung gesprochen, die der christlichen *signatio* vergleichbar war und möglicherweise in Form einer Salbung mit Chrisam erteilt wurde. Selbst wenn die unwahrscheinliche Hypothese eines »Plagiats« im Sinne von Tertullian ausgeschlossen wäre, bliebe die rituelle Konvergenz darum jedoch nicht weniger verstörend. Nicht, dass es verwunderlich wäre, außerhalb des Christentums auf ein punktuelltes Bekreuzigungsritual zu stoßen. Vielmehr ist es das Schweigen der anderen antiken Autoren, das hätte überraschen müssen: Sowohl der Mithraismus als auch das Christentum praktizieren eine Bekreuzigung auf der Stirn – ein Sachverhalt, der die Verteidiger wie die Gegner des Christentums gleichermaßen hätte interessieren dürfen.

Auch ich hätte mir diese ernüchternde Feststellung zu eigen gemacht, wäre mir nicht eine letzte Lösung plausibel erschienen, um auf zufriedenstellende Weise die meisten der bisher angetroffenen Schwierigkeiten doch noch aus den Weg zu räumen.

4.1. Für eine Rückverwandlung von *frontibus* in *fontibus* (*De praescr.* 40, § 4)

- 22 Ich schlage ganz einfach vor, *fontibus* an Stelle von *frontibus* zu setzen (§ 4, Z. 6). Hier der Text, gefolgt von meiner Übersetzung:

§ 2 (*Diaboli*) sunt partes interuer interuertendi ueritatem qui ipsas quoque res sacramentorum diuinorum idolorum mysteriis aemulatur. § 3 Tingit et ipse quosdam utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lauacro repromittit, § 4 et, si adhuc memini Mithrae, signat illic in f[r]ontibus milites suos, celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam.⁶¹

§ 2 »Die Rolle des Teufels besteht in der Verdrehung der Wahrheit. In den Götzenmysterien rivalisiert er sogar mit dem, was die göttlichen *sacramenta* recht eigentlich ausmacht. § 3 Er selbst tauft diejenigen, die an ihn glauben, seine Gläubigen; er verheißt die Befreiung der Sünden durch das Bad § 4, und wenn ich mich noch weiter an Mithras entsinne, firmt (der Teufel) bei ihm seine Soldaten in Quellen, feiert er die Darbringung des Brotes, führt er ein Bild der Auferstehung vor und bekränzt er unter dem Schwert.«⁶²

Das erste Argument für meine Rückverwandlung beruht auf der Bedeutung von *signare*, abgeleitet von $\sigma\phi\rho\alpha\gamma\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\upsilon$ (besiegeln), das Tertullian häufig benutzt, um die Vorstellungen von *Bekräftigung/Firmung*, *Vervollkommnung* und *Vollendung* auszudrücken, ohne sich auf eine konkrete Kennzeichnung zu beziehen.⁶³ Genau mit dieser abstrakten Bedeutung wurden die Wörter $\sigma\phi\rho\alpha\gamma\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\upsilon$ / *signare* und $\sigma\phi\rho\alpha\gamma\acute{\iota}\varsigma$ / *signaculum* in den Paulusbriefen und im Johannes-Evangelium gebraucht.⁶⁴ Im 2. Jahrhundert verweist diese Terminologie, die künftig auf die Taufhandlung im Allgemeinen angewendet wird, jedoch auf keinen speziellen Signationsritus. Man musste bis zum 3. Jahrhundert warten, bis $\sigma\phi\rho\alpha\gamma\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\upsilon$ ausdrücklich das auf die Stirn des frisch Getauften gezeichnete Kreuz meint.⁶⁵ Tertullian erwähnt als erster eine tägliche kreuzförmige *signatio* als bereits fest verankerte Tradition, für die er den Terminus *signaculum* verwendet.⁶⁶ In einem auf die Jahre 208–212 zurückreichenden Text spielt der karthagische Gelehrte sogar auf eine *signatio* an, die nach dem Bad und der Salbung sowie vor dem Auflegen der Hände vollzogen wurde.⁶⁷ Diese *signatio* nach der Taufe, die durchaus neu zu sein scheint⁶⁸, verdrängt jedoch nicht die traditionelle Bedeutung von *signare* als Entsprechung zu $\sigma\phi\rho\alpha\gamma\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\upsilon$, die bei Tertullian am häufigsten auftritt: Nach Art der Griechisch sprechenden Christen überträgt Tertullian die Terminologie des Siegels auf das Taufwasser; da das Bad »Besiegelung des Glaubens« (*obsignatio fidei*) ist⁶⁹, kann Tertullian vom »Siegel des Bads« (*signaculum lauacri*) sprechen.⁷⁰ Wie ich versuchen werde zu zeigen, denkt Tertullian an eben jene »Besiegelung« durch die Taufe, wenn er den Teufel des *signare in fontibus* beschuldigt.

- 23 In *De praescr.* (Kap. 36, § 5), einige Seiten vor der für uns relevanten Passage, verwendet Tertullian erneut *signare* bezüglich der christlichen Initiation in einer für uns äußerst wichtigen Textstelle, in der die Verdienste der Kirche aufgezählt werden:

[*Ecclesia*] unum Deum Dominum nouit, creatorem uniuersitatis, et Christum Iesum ex uirgine Marie filium Dei creatoris, et carnis resurrectionem, legem et prophetas cum euangelicis et apostolicis litteris miscet, inde potat fidem; eam aqua signat, sancto spiritu uestit, eucharistia pascit, martyrium exhortatur.⁷¹

»[Die Kirche] erkennt einen einzigen Gott und Herrn, Schöpfer des Universums, an, Jesus Christus, geboren von der Jungfrau Maria, Sohn des Schöpfergottes; sie erkennt auch die Auferstehung des Fleisches an; sie vermischt das Gesetz und die Propheten mit den Schriften des Evangeliums und der Apostel: Damit stillt sie ihren Glauben; diesen Glauben besiegelt sie mit Wasser (*eam aqua signat*), bekleidet ihn mit dem Heiligen Geist, nährt ihn mit der Eucharistie, mahnt ihn zum Martyrium«.

- 24 Eine kleine Synopse zeigt, wie Kap. 40, § 4, nach meiner Rekonstruktion die genaue Parallele zu Kapitel 36, § 5, darstellt:

	Christliche Initiation (36, § 5)		Mithraische Initiation (40, § 4)
	Subjekt: <i>Ecclesia</i>		Subjekt: <i>Diabolus</i>
a)	<i>inde potat fidem; eam aqua signat, sancto spiritu uestit,</i>	a)	<i>signat illic in fontibus milites suos,</i>
b)	<i>eucharistia pascit,</i>	b)	<i>celebrat et panis oblationem</i>
c)	<i>nouit ... carnis resurrectionem</i>	c)	<i>et imaginem resurrectionis inducit</i>
d)	<i>martyrium exhortatur</i>	d)	<i>et sub gladio redimit coronam</i>

Diese beiden Passagen stellen eine Parallele her zwischen den christlichen und den mithraischen *sacramenta*, die Tertullian zufolge vier Gemeinsamkeiten aufweisen: a) die Vervollkommnung oder Besiegelung (*signare*) durch das Wasser, b) die Darbietung des Brotes, c) eine Auferstehungslehre, d) die Aufforderung zum Kampf. Bezüglich des letzten Punktes d), der in Kap. 40, § 4, in der schwierigen Formel *sub gladio redimit coronam* angesprochen wird, kann man sich auf die Detailangaben berufen, die Tertullian ein paar Jahre später am Ende von *De corona* geben sollte.⁷² Unter Punkt c) ist von einem »Bild der Auferstehung« die Rede. Nach Per Beskow soll Tertullian die Ikonographie des aus einem Felsgestein geborenen Mithras im Sinn gehabt haben, die den Gott meistens mit den Zügen eines Erwachsenen zeigt und insofern zu der Verwechslung zwischen Geburt und Auferstehung Anlass gebe.⁷³ Die Haltung des Mithras mit erhobenen Armen (die Schwert, Fackel oder Weltkugel schwenken) mochte an die Haltung der »Drei Jünglinge im Feuerofen« (Daniel) erinnern, die seit Tertullians Epoche ein Sinnbild für die Auferstehung darstellen.⁷⁴ Man kann gleichfalls an die Himmelfahrt des Mithras in der Quadriga des *Sol* denken, eine Darstellungsform der Apotheose, die auf christlichen Sarkophagen verwendet wurde, um die Entrückung des Propheten Elia, eine andere Präfiguration der Auferstehung, wiederzugeben (2. Kön 2, 11).⁷⁵

- 25 Die *oblatio panis* unter Punkt b) findet ihrerseits analoge Elemente in der Ikonographie der von *Sol* und Mithras gemeinsam eingenommenen Mahlzeit.⁷⁶ Bereits ab der Mitte des 2. Jahrhunderts beschuldigt auch Justinus die »bösen Dämonen«, die Eucharistie nachzuahmen, denn in den Mithras-Mysterien »reicht man Brot und eine Wasserschale (*ποτήριον ὕδατος*), während bestimmte Formeln gesprochen werden«.⁷⁷ Entspricht also die *signatio aqua / in fontibus*, die Tertullian erwähnt, der bei Justinus vorkommenden »Wasserschale«? An anderer Stelle scheut sich der karthagische Gelehrte nicht, *signare* in Bezug auf ein Initiationsgetränk zu verwenden: »Heutigentags besiegelt (*signat*) das einem offenen Oberschenkel entnommene Blut, das in der Hand gesammelt und zum Trunk dargeboten wird, die Bellonapriester.«⁷⁸ In *De baptismo* scheint Tertullian den

Mithras-Anhängern jedoch ein wirkliches *lauacrum* zuzuschreiben: »[Die Heiden] werden durch ein Bad in bestimmte Mysterien, wie die von Isis oder Mithras, eingeweiht«⁷⁹, ein Bad, das Tertullian zufolge problemlos in Quellen vor sich gehen könne: »Es besteht nicht der geringste Unterschied, ob jemand im Meer oder in einem Teich gewaschen wird, in einem Fluss oder in einer Quelle (*fonte*), in einer Zisterne oder einem Becken.«⁸⁰ Im Übrigen liegt hier der Sinn, den die Folge der §§ 3 und 4 nahelegt: »er verheißt die Befreiung von den Sünden durch das Bad (*de lauacro*) [...] er firmt seine Soldaten in Quellen (*in fontibus*)«. Vielleicht aber ist in Tertullians Vorstellung auch die Einnahme von Wasser nicht auszuschließen. Sie lässt sich aus dem Verb *potare* ableiten, das die Parallele a) zwischen *De praescr.* 36, § 5, und 40, § 4 bestimmt: *inde potat fidem; eam aquam signat = signat illic in fontibus milites suos*. Das Bad und die Einnahme von Wasser schließen sich nicht zwingend aus; es scheint sogar, nach zwei durch Pseudo-Hippolytus überkommenen Aufzeichnungen, als hätten manche Gnostiker die beiden Riten nacheinander praktiziert.

81

4.2. Das »Wasserwunder«

- ²⁶ Auch die Ikonographie bietet mögliche Parallelen zu der Formel *signat in fontibus milites suos*. Eine der auf Mithras-Reliefs häufigsten Szenen zeigt Mithras, wie er mit Pfeil und Bogen auf einen Felsen zielt, um eine Quelle sprudeln zu lassen.⁸² In seinem Korpus verzeichnet Vermaseren mehr als fünfzig Fassungen dieses »Wasser-« oder »Quellwunders«.⁸³ Mithras wird dabei von ein oder zwei zumeist kniend dargestellten Figuren begleitet, die sich entweder vor der Quelle zum Trinken oder aber vor dem Gott niedergekniet haben, um seinen Beistand zu erbitten (Abb. 3–6). Der von Mithras ausgesuchte Felsen scheint bisweilen einer luftigen Wolkenformation zu gleichen. In anderen Beispielen der Mithras-Ikonographie wird das Himmelszelt oft durch Felsen dargestellt. Eubulus führt seinerseits an, dass die *speleae* ein verkleinertes Bild des von Mithras geformten Universums darstellen sollten (ὄν ὁ Μίθραξ ἐδημιούργησε).⁸⁴

Wie Vermaseren nahelegt, ließ Mithras dem Mythos zufolge aller Wahrscheinlichkeit nach Wasser aus dem Himmelszelt entspringen.⁸⁵

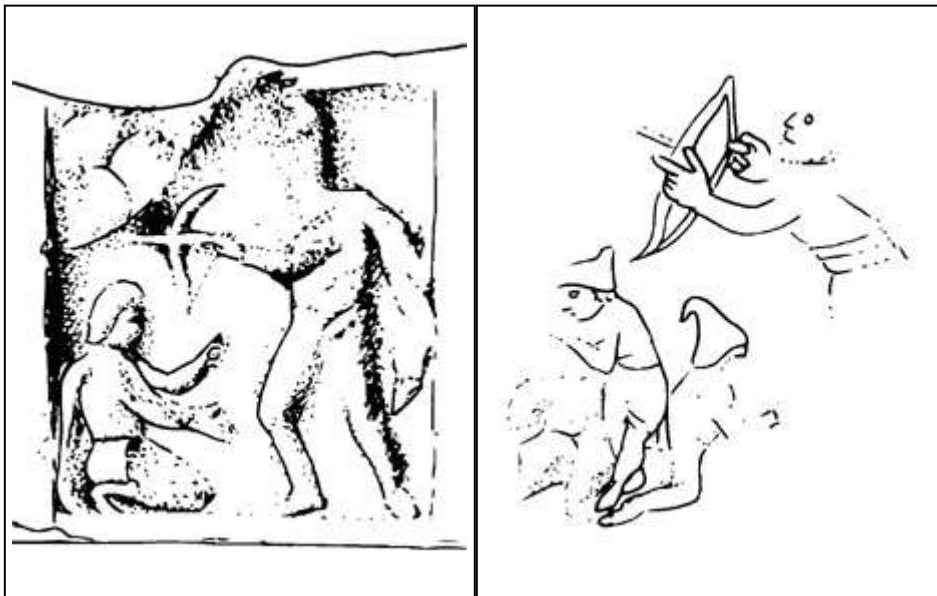


Abb. 3 Mainz, *CIMRM* 2, Nr. 1225

Abb. 4 Poetovio, *CIMRM* 2, Nr. 1584

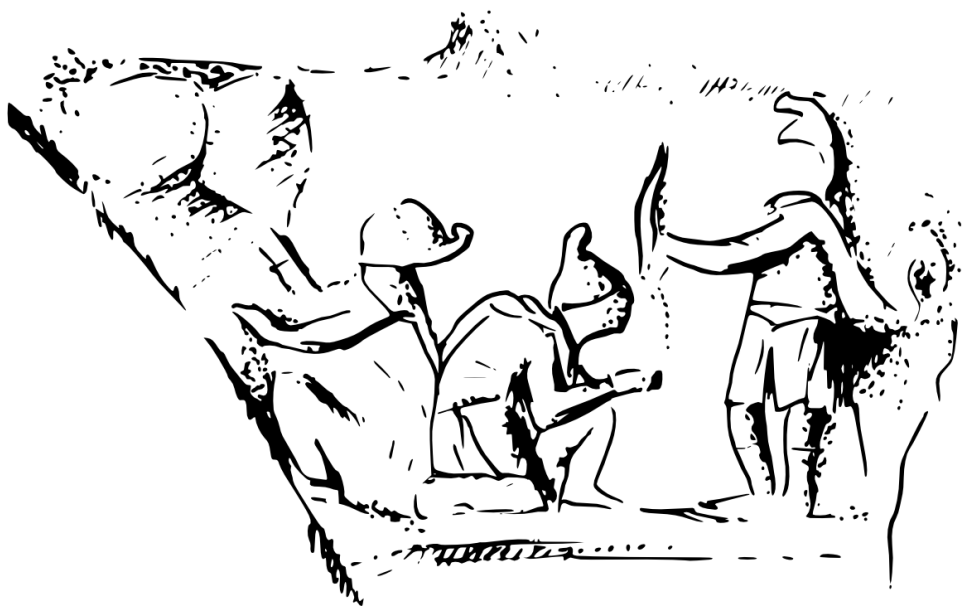


Abb. 5 Osterburken, *CIMRM* 2, Nr. 1292



Abb. 6 Besigheim, *CIMRM* 2, Nr. 1301

- 27 In S. Prisca spielt eine Inschriftzeile im Zusammenhang der allgemeinen Fruchtbarkeit der Lebewesen auf das »Wasserwunder« an: »Im Felsen verschlossene Quelle, die du mit deinem Nektar die Zwillingbrüder gespeist hast« (*Fons concluse petris qui geminos aluisti nectare fratres*).⁸⁶ Das Sprudeln des Wassers im σπήλαιον / κόσμος bedeutete mit Sicherheit eine grundlegende Etappe in der durch Mithras vorgenommenen Ordnung und Belebung der Welt. Vermaseren schlägt vor, jene durstige »Zwillingsbrüder« als Cautes und Cautopates zu identifizieren.⁸⁷ Allerdings hätte in diesem Fall die Mithras-Ikonographie, die sie fast immer mithilfe eines Attributs unterscheidet (erhobene Fackel für den einen, gesenkte Fackel für den anderen), dasselbe Verfahren zumindest auf eine der zahlreichen erhaltenen »Wunder«-Szenen anwenden müssen. Das persische Gewand der Figuren (phrygische Mütze, kurze, in der Taille geschnürte Tunika, Hose, kurzer Umhang) weist sie lediglich als Landsleute des Mithras aus.
- 28 Gab es ein Wasserritual, das dieser Darstellung des »Quellwunders« entsprach? Porphyrios legt dar, dass »man bei Mithras die Quelle durch einen Krater ersetzt«⁸⁸, und eine Statuette aus Dieburg (Abb. 7) scheint ihm recht zu geben: Sie zeigt Mithras, der seinen Bogen auf einen Altar stützt und in der Rechten einen Pfeil hält; zu seinen Füßen ein Gefäß mit Henkeln, das sich als Sinnbild oder Behältnis für das Wunder wirkende Wasser deuten lässt.



Abb. 7 Dieburg, *CIMRM* 2, Nr. 1249

Kann man noch weiter gehen? Wie wir gesehen haben, behauptet Tertullian, sowohl im Isis-, als auch im Mithraskult fände die Initiation *per lauacrum* statt.⁸⁹ Muss man, wie Vermaseren⁹⁰, daraus ableiten, dass die Mithras-Anhänger durch Besprengung getauft wurden? Das hieße, den Apologeten in die Falle zu gehen, die nur allzu schnell bereit sind, den Vergleich (oder aber die Abgrenzung) zwischen Christentum und Heidentum überzustrapazieren. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist das *lauacrum*, das Tertullian in *De baptismo* den Mithras-Mysterien zuschreibt, seiner Ansicht nach nichts weiter als die *signatio in fontibus* des *De praescr.* Der von Tertullian verwendete Plural drückt entweder einen allgemeinen Tatbestand aus (ebenso viele »Quellen« wie *speleae*) oder einen spezifischen Sachverhalt (mehrere »Quellen« pro *spaeleum*, wie ein Auszug von Eubulos nahelegt).⁹¹

- 29 Man kann sich die Frage stellen, ob Tertullian diesen Wasserritus nicht aus bildlichen Darstellungen des »Quellwunders« ableitet. Diese Hypothese setzt voraus, dass solche Darstellungen einem Gelehrten aus Karthago schon seit dem späten 2. Jahrhundert zugänglich waren. In Nordafrika finden sich keinerlei Überreste dieser Art, man weiß aber durch Altarwidmungen eines aus Poetovio in Pannonien stammenden Legaten der *Legio III Augusta*, Marcus Valerius Maximianus, dass der Mithraskult dort seit Anfang der 180er Jahre beheimatet war. Die Ikonographie des »Quellwunders«, in Poetovio Mitte des 2. Jahrhunderts (s. Abb. 4) und darüber hinaus an den Rhein- und Donaugrenzen im 2. und 3. Jahrhundert bezeugt, gehörte sehr wahrscheinlich zum Gepäck, das die dem Mithraismus nahe stehenden Offiziere mit nach Afrika nahmen.
- 30 Wenn meine Hypothese Anklang findet, dann bezeichnen folglich die *militēs* aus *De praescr.* die Figuren, die auf der Inschrift in S. Prisca wiederum *gemini fratres* genannt werden. Tertullian kannte den Weihegrad eines *Mithrae miles* (*De corona*, 15, siehe *supra*), doch nichts lässt die Behauptung zu, dass dieser Grad in einem besonderen

Zusammenhang mit dem »Wasserwunder« gestanden hätte. Ihrer ikonographischen Darstellung nach konnten die beiden Perser leicht als Soldaten durchgehen. Mit Ausnahme der phrygischen Mütze erinnert ihr Gewand tatsächlich an das der römischen Soldaten im Feldzug (Hose, kurze Tunika mit Ärmeln, Lederriemen, über die Schulter geworfene Chlamys).

5. Schluss

- 31 Wie mir hoffentlich zu zeigen gelungen ist, kann sich die Korrektur von *frontibus* zu *fontibus* in *De praescr.*, Kap. 40, § 4, auf ein ganzes Bündel übereinstimmender Indizien berufen. Das Wichtigste von allen besteht in der Parallele von vier Termini der Kap. 36, § 5, und 40, § 4, (Vervollkommnung durch das Wasser, Darbringung von Brot, Auferstehungslehre, Aufforderung zum Kampf oder zum Martyrium), mit deren Hilfe sich eine Entsprechung zwischen der Vervollkommnung des Glaubens im Taufwasser (*eam [fidem] aqua signat*) und der Vervollkommnung der an der Quelle Mithras gelabten »Soldaten« herstellen lässt (*signat illic in fontibus milites suos*). Diese Parallele fügt sich der allgemeinen Absicht Tertullians, die diabolische Nachahmung der christlichen Riten durch die Heiden anzuprangern. Wie zu sehen war, stellt die Ikonographie für Tertullian möglicherweise eine der Informationsquellen dar. Insbesondere die Darstellungen des »Wasserwunders« könnten ihn veranlasst haben, die Begleiter des Mithras als *milites* zu deuten.
- 32 Tertullian hat sich gewiss nicht zufällig für die »Quellen« des Mithras interessiert. Ein ähnliches, Moses zugeschriebenes Wunder (2. Mose 17, 1–7, und 4. Mose 20, 11–12) wurde von den Christen als Präfiguration der Taufe interpretiert. Im Übrigen zeigen ab dem 4. Jahrhundert die bildlichen Darstellungen des Moses-Wunders verwirrende Analogien mit der Ikonographie des Mithras als Wasserspender. Handelt es sich um einen simplen Zufall? Diese Frage, die es sich zu stellen lohnt⁹², steht zu Tertullians Zeiten noch nicht auf der Tagesordnung. Auf Seiten der Texte findet man ab der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts eine Auslegung, die Tertullian sich hätte zu eigen machen können und die der von ihm vorgenommenen Parallele zwischen der christlichen Taufe und der *signatio in fontibus* der Mithras-Soldaten Auftrieb gegeben hätte: Bei Origines weisen die das Land verlassenden Juden, denen Moses (= Petrus) aus dem Felsen (= Christus) zu trinken gibt, auf die *milites Christi* voraus, bereit, gegen Amalek (= *diabolus*) zu kämpfen, nachdem sie sich an der christlichen Lehre gelabt haben (das heißt, nachdem sie getauft wurden).⁹³
- 33 Das spätere Schicksal von Tertullians Text lässt sich leicht ausmalen. Die in der Formel *signat illic in fontibus milites suos* enthaltene Anspielung richtete sich an zumindest minimal mit der mithraischen Vorstellungswelt und dem entsprechenden Kult vertraute Leser. Da die *signatio frontium* schon zu Tertullians Zeiten ein eigenständiger christlicher Ritus war, hielt es der erstbeste von den mithraischen Bräuchen wenig unterrichtete Kopist fatalerweise für angebracht, *fontibus* als einen Fehler seines Vorgängers für *frontibus* zu lesen. Dieser Irrtum hat sich vermutlich sehr früh in die handschriftliche Tradition eingeschlichen. Das Aufkommen der soldatischen Kennzeichnung gegen Mitte (oder Ende) des 4. Jahrhunderts konnte in diesem Zusammenhang nur bestärkend wirken. Hatten nicht sogar die neuzeitlichen Historiker geglaubt, bei Tertullian eine Anspielung auf die Tätowierung der Soldaten herauslesen zu können?

BIBLIOGRAPHIE

Abkürzungen

CMG : Corpus medicorum Graecorum, Berlin, 1907 ff.

CSEL : Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien, 1866 ff.

CCSG : Corpus Christianorum, Series Graeca, Turnhout, Brepols.

CCSL : Corpus Christianorum, Series Latinae, Turnhout, Brepols.

CUF : Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, Les Belles Lettres, Paris.

PG : Patrologiae cursus completus, Series graeca, hg. v. Jacques-Paul Migne, 166 Bde., Paris, 1857–1866.

PL : Patrologiae cursus completus, Series latina, hg. v. Jacques-Paul Migne, 218 Bde., Paris, 1844–1855.

SC : collection Sources Chrétiennes, Paris, 1943 ff.

Quellen

Ambrosius: *De obitu Valentiniani consolatio*, hg. v. O. Faller, CSEL, 73/7, 1955, Sp. 23–184.

Atti e passioni dei martiri, hg. v. A. A. R. Bastiaensen, Mailand, Mondadori, 1987, S. 233–245.

Augustinus: *Sermo* 317, § 5, PL 38, 1437.

Augustinus: *Sermones admixtis quibusdam dubiis*, *Sermo* 8, § 2, PL 46, 839.

Cassius Felix: *De la médecine (De medicina)*, hg. v. Anne Fraisse, CUF, 2002.

Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae [CIMRM] 1, Nr. 390.

Cosmas Hierosolymitanus: *Ad carmina S. Gregorii* (über das Gedicht 63 von Gregorios, *Carmen VII ad Nemesium*, V. 265–266, PG 37, 1573), PG 38, Sp. 506

Gregor von Nazianz: *Discours 4–5 (Contre Julien)*, hg. v. Jean Bernardi, SC 309, 1983.

Gregor von Nazianz: *Oratio 39 in Sancta Lumina*, in: Gregor von Nazianz: *Discours 38–41*, hg. v. Claudio Moreschini, SC 358, 1990.

Hieronymus: *In Isaiam (Is 44)*, PL 24, 435D.

Johannes Chrysostomos: *In epist. II ad Cor. homil. III*, § 7, PG 61, 418A.

Julianus Imperator: *Oratio VIII (An die Göttermutter)*, in: Julien, *Œuvres complètes*, II, 1, hg. v. Gabriel Rochefort, CUF, 1963.

Justinus: *Apologia I*, hg. von André Wartelle, Paris, Études augustiniennes, 1987.

Justinus: *Dialogus cum Tryphone*, hg. v. Philippe Bobichon (Paradosis. Études de littérature et de théologie anciennes, 47/1), Fribourg, Academic Press Fribourg, 2003.

- Kyrrill von Jerusalem, *Katechesen*, PG 33.
- Minucius Felix: *Octavius*, hg. v. Jean Beaujeu, CUF, 1964.
- Nonnos Mythographus: *In orationem IV Gregorii Nazianzeni commentarius*, hg. v. Jennifer Nimmo Smith, CCSG, 27, 1992.
- Nonnos Mythographus: *In S. Gregorii Orationem in sancta lumina*, PG 36, 1072A.
- Origenes: *In Exodum, Homilia*, hg. v. Marcel Borret, SC 321, S. 330–333.
- Papiri greci e latini*, Florence, 1932, n°1162, S. 102 ff. (Pubblicazioni della società italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto, X).
- Paulus aus Aigina, *Epitomae medicae*, hg. v. J. L. Heiberg, CMG, IX 1 und 2, 1921 und 1924.
- Plutarch: *Isis et Osiris*, in: *Œuvres morales*, Bd. 5, 2. Teil, hg. v. Christian Froidefond, CUF, 1988.
- Porphyrios: *De antro Nympharum*, in: ders.: *The Cave of the Nymphs in the Odyssey. A Revised Text with Translation by Seminar Classics 609*, State University of New York at Buffalo, 1969.
- Pseudo-Hippolytus: *Refutatio omnium haeresium*, hg. v. Miroslav Marcovich, Berlin, 1986 (Patristische Texte und Studien, 25).
- Roman Military Records on Papyrus*, éd. par R. O. Fink, Cleveland/Ohio, Case Western Reserve University Press, n° 83, 1971 (Philological Monographs of the American Philological Association, 36).
- Strabo: *Geographica*, in der Übersetzung und mit Anm. v. A. Forbiger, 2. korr. Aufl., Wiesbaden, Matrixverlag, 2007.
- Tertullianus: *Adversus Marcionem*, III, hg. v. René Braun, SC 399, 1994.
- Tertullianus: *Apologeticum*, hg. v. Jean-Pierre Waltzing, CUF, 1929.
- Tertullianus: *De anima*, hg. v. J. H. Waszink, CCSL 2, 1954.
- Tertullianus: *De baptismo*, hg. von Raymond-François Refoulé, SC 35, 1952.
- Tertullianus: *De corona*, hg. v. Jacques Fontaine, Paris, 1966.
- Tertullianus: *De paenitentia*, hg. v. Charles Munier, SC 316, 1984.
- Tertullianus: *De praescriptione haereticorum*, hg. v. Raymond-François Refoulé, SC 46, 1957.
- Tertullianus: *De pudicitia*, hg. v. Charles Munier, SC 316, 1984.
- Tertullianus: *De resurrectione mortuorum*, hg. v. J. G. Ph. Borleffs, CCSL 2, 1954.
- Tertullianus: *De spectaculis*, hg. v. Marie Turcan, SC 332, 1986.
- Tertullianus: *Ad uxorem*, hg. v. Charles Munier, SC 273, 1980.
- Theodor von Mopsuestia, *Homilie 2 über die Taufe* (Vers 392, auf syrisch erhalten), § 17, aus dem Syrischen übers. von G. Couturier in: *L'Initiation chrétienne*, gesammelt und herausgegeben von A. Hamman, Paris, 1980, S. 116–117.
- Vegetius Renatus, F.: *Abriß des Militärwesens: lateinisch und deutsch*, mit Einl., Erl. und Indices von Friedhelm L. Müller, Stuttgart, Steiner, 1997.
- Vegetius Renatus, F.: *Epitoma rei militaris/Das gesamte Kriegswesen*, von Fritz Wille neu übersetzt und kommentiert, Aarau / Frankfurt a.M. / Salzburg, Sauerländer, 1986.

Sekundärliteratur

- Baroin, C. (2002): »Les cicatrices ou la mémoire du corps«, in: *Corps romains. Textes réunis par Philippe Moreau*, Grenoble, J. Millon, S. 27–46.
- Beck, R. (1984): »Mithraism since Franz Cumont«, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.17.4., S. 2002–2115.
- Beck, R. (2000): »Ritual, myth, doctrine, and initiation in the mysteries of Mithras: New evidence from a cult vessel«, *The Journal of Roman Studies*, 110, S. 145–180.
- Benôit, A. / Munier, C. (1994): *Le Baptême dans l'Église ancienne (I^{er}–III^e siècles)*, Bern, P. Lang (Traditio christiana, 9).
- Beskow, P. (1979): »Branding in the mysteries of Mithras?«, in: *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale su »La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia«, Roma e Ostia, 28–31 Marzo 1978*, hg. v. Ugo Bianchi, Leiden, Brill, S. 487–501 (EPRO, 80).
- Beskow, P. (1994): »Tertullian on Mithras«, in: *Studies in Mithraism. Papers associated with the Mithraic Panel organized on the occasion of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 1990*, Rom, L'Erma di Bretschneider, S. 51–60.
- Bidez, J. / Cumont, F. (1938): *Les mages hellénisés*, Bd. 2, Paris, Belles Lettres.
- Bousset, W. (1907): *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 10).
- Braun, R. (1977): *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, Études augustiniennes, 2. Aufl.
- Braun, R. (1995): Rezension von Robert Turcan, »La ›Physica Ratio‹ des ›Lions‹ mithriaques«, *Revue des Études Augustiniennes*, 41, S. 343 (*Chronica Tertulliana et Cypriana 1975–1994. Bibliographie critique de la première littérature latine chrétienne*, Paris, Études augustiniennes, 1999, S. 461).
- Clauss, M. (1986): »Mithras und Christus«, *Historische Zeitschrift*, 243, 265–286.
- Clauss, M. (1990): *Mythras: Kult und Mysterien*, München, Beck.
- Clauss, M. (1992): »Miles Mithrae«, *Klio*, 74, S. 269–274.
- Clauss, M. (2000): *The Roman Cult of Mithras: The God and his Mysteries*, Edinburgh, Edinburgh Univ. Press.
- Cumont, F. (1896): *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bd. 2, Brüssel.
- Cumont, F. (1933): »Un fragment de rituel d'initiation aux mystères«, *Harvard Theological Review*, 26, S. 151–160.
- Cumont, F. (1981 [1899]): *Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit*, 5. unveränderte Auflage, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Nachdruck der v. Kurt Latte besorgten 3. Auflage von 1923).
- Demougeot, É. (1961): »Paganus«, Mithra et Tertullien«, *Studia Patristica*, 3, S. 354–365.
- Dennison, W. (1905): »A new head of the so-called scipio type: an attempt at its identification«, *American Journal of Archaeology*, 9, S. 11–43.
- Dölger, F. J. (1911): *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn, F. Schönigh.

- Dölger, F. J. (1974 [1929]): »Die Sphragis der Mithrasmysterien«, *Antike und Christentum*, Bd. I, 2. Aufl., Münster, Aschendorff, S. 88–91.
- Dölger, F. J. (1974 [1930]): »Die antiken Köpfe mit dem stehenden und liegenden Kreuz«, *Antike und Christentum*, Bd. 2, 2. Aufl., Münster, Aschendorff, S. 281–296.
- Edsman, C.-M. (1940): *Le baptême de feu*, Leipzig / Uppsala, Lorentz / Lundequist (Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis, 9).
- Edsman, C.-M. (1949): *Ignis divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité: contes, légendes, mythes et rites*, Lund, Gleerup (Publications of the New Society of Letters at Lund, 34).
- Gustafson, W. M. (1997): »Inscripta in fronte: Penal tattooing in Late Antiquity«, *Classical Antiquity*, XVI, S. 79–105.
- Heintze, H. von (1957): »Der Feldherr des großen ludovisischen Schlachtsarkophages«, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Rom*, 64, S. 69–91.
- Jones, C. P. (1987): »Stigma: tattooing and branding in Graeco-Roman Antiquity«, *Journal of Roman Studies*, 78, S. 139–155.
- Kane, J. P. (1975): »The Mithraic cult meal in its Greek and Roman environment«, in : *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies, Manchester University, 1971*, hg. v. J. R. Hinnell, Bd. 2, Manchester, Manchester University Press, S. 313–351.
- Lilliebjörn, H. (1933): *Über religiöse Signierung in der Antike mit besonderer Berücksichtigung der Kreuzsignierung*, Doktorarbeit, Uppsala.
- Mohrmann, C. (1954): »Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens«, *Harvard Theological Review*, 47, S. 141–152.
- Nock, A. D. (1927): »Pagan baptisms in Tertullian«, *Journal of Theological Studies*, 38, S. 289–290.
- Perdrizet, P. (1911): »La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité«, *Archiv für Religionswissenschaft*, 14, S. 54–129.
- Renaut, L. (2004): *Marquage corporel et signation religieuse dans l'Antiquité* [mémoire de doctorat], Paris, École Pratique des Hautes Études.
- Renaut, L. (2009): »Moïse, Pierre et Mithra, dispensateurs d'eau: figures et contre-figures du baptême dans l'art et la littérature des quatre premiers siècles«, im Internet erhältlich unter: <http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00275249/en/>.
- Rivière, Y. (2004): *Le cachot et les fers. Détention et coercition à Rome*, Paris, Belin.
- Saladino, V. (2004): »[Purificazione] Mondo romano«, *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, 2, S. 63–87.
- Saxer, V. (1988): *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle*, Spolète, Tibergraph, S. 188–189 (Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, VII).
- Trimaille, M. (1996): »Sceau dans le Nouveau Testament«, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 12, Paris, Sp. 212–228.
- Turcan, R. (1993): »La ›Physica Ratio‹ des ›Lions‹ mithriaques (Tert. Marc. 1, 13, 5)«, in: »Foi - Raison - Verbe«. *Mélanges in honorem Julien Ries*, Luxemburg, S. 239–250.
- Turcan, R. (2000 [1981]): *Mithra et le mithriacisme*, Paris, Les Belles Lettres.
- Vermaseren, M. J. (1960): *Mithra, ce dieu mystérieux*, Paris / Brüssel, Sequoia.

Vermaseren, M. J. / van Essen, C. C. (1965): *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden, Brill.

Vollgraff, W. (1955): »Une inscription gravée sur un vase cultuel mithriaque«, *Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afdeling Letterkunde*, Nieuwe Reeks, Deel 18, Nr. °1–16, S. 205–218.

Vollgraff, W. (1960): »Le rôle des Lions dans la communauté mithriaque«, in: *Hommages à Léon Herrmann*, Brüssel (Latomus, 45), S. 777–785.

Vollkommer, R. (1992): »Mithras«, *Lexikon Iconographicum Mythologiae Classicae [LIMC]*, VI, 1, Zürich / München, S. 610–611 (Wasserwunder, Nr. °333–361).

Woods, D. (1999): »The origin of the cult of St. Theagenes of Parium«, *Greek Orthodox Theological Review*, 44, S. 382–384.

Woods, D. (2003): »St. Maximilian of Tebessa and the *Jizya*«, in: *Hommages à Carl Deroux*, hg. v. P. Defosse, Bd. 5: *Christianisme et Moyen Âge, Néo-latin et survivance de la latinité*, Brüssel (Latomus, 279), S. 266–276.

Zuckerman, C. (1998): »Two reforms of the 370s: Recruiting soldiers and senators in the Divided Empire«, *Revue des Études Byzantines*, 56, S. 136–139.

NOTES

1. Die lateinischen und griechischen Zitate wurden nach den eigenen französischen Übersetzungen des Autors ins Deutsche übersetzt. Bei Bedarf wurde auf Tertullians *Sämtliche Schriften* (Köln 1882) sowie auf Tertullian, *Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker* (Turnhout 2002) und Tertullian, *Von der Taufe / Vom Gebet* (Turnhout 2006) zurückgegriffen. [A.d.Ü.]

2. Vgl. Beck (2000), S. 145–180.

3. Tertullian, *De corona*, Kap. 15, §§ 3–4, hg. v. Fontaine (1966), S. 180–182. Die Logik der Aussage erzwingt nicht unbedingt die Umstellung der Wörter *statimque ... dixerit* vor *atque*, wie sie Emil Kroymann in seiner Ausgabe umsetzt (CCSL 2 [1954], S. 1065). In ihren Zusammenhang zurückversetzt, impliziert diese Passage keineswegs, dass die Mithras-Gläubigen eine besondere Stellung in der Armee innehatten (wie es noch von Demougeot [1961], S. 358–359, behauptet wird). Vgl. zu diesem Thema auch Clauss (1992), S. 269–274.

4. Für Jacques Fontaine steht »die Gruppe *interposito gladio* im absoluten und nicht im instrumentalen Ablativ, wie Franz Cumont meinte«. J. Fontaine, der nicht selbst übersetzt, begnügt sich damit, den symbolischen Wert des Schwerts hervorzuheben, das nach Ansicht von Tertullian auf das Leiden (oder auf den Kampf) »als einer unvermeidlichen Vorbedingung der Verherrlichung« verweise (daher der Hinweis *quasi minimum martyrii*). Beskow (1994), S. 57, zeigt sich seinerseits in Bezug auf die Formel vorsichtig: »[It] does not necessarily imply that the crown was given at the point of a sword; this ablative absolute may also imply that the sword was held between (the initiate and the crown?) [...]«.«

5. So zum Beispiel auf dem Mithras-Relief in Osterburken (vgl. dazu Clauss [2000], S. 151).

6. Vegetius, *Epitoma rei militaris* (Anfang 5. Jahrhundert), I, Kap. 8: Man zeichnet die neuen Rekruten »mit zeichenartigen Punktierungen« aus (*punctis signorum*) und »mit in die Haut punktierten Pigmenten« (*picturis in cute punctis*). Vgl. auch Cassius Felix, *De medicina* (Mitte 5. Jahrhundert), Kap. 13, § I: Die Soldaten tragen Tätowierungen (*stigmata*) auf der Hand.

7. *Atti e passioni dei martiri*, hg. v. Bastiaensen (1987), S. 233–245.

8. Vgl. Zuckerman (1998), S. 136–139; Woods (1999), S. 382–384.

9. Woods (2003), S. 266–276.

10. Ambrosius, *De obitu Valentiniani consolatio* (im Jahr 392), §§ 58–59, Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* (um 392, auf Aramäisch erhalten), § 17; Johannes Chrysostomos, *In epist. II ad Cor. homil. III*, § 7, PG 61, 418A; Hieronymus, *In Isaiam* (Is 44), PL 24, 435D; Augustinus, *Sermo* 317, § 5, PL 38, 1437; ders., *Sermones admixtis quibusdam dubiis*, *Sermo* 8, § 2, PL 46, 839.
11. Cat. bapt., I, § 3, PG 33, 372C-373A; Cat. bapt., III, § 3, PG 33, 428B; Cat. bapt., XII, § 8, PG 33, 736A; Cat. bapt., XVII, §§ 35–36, PG 33, 1009B-1012A.
12. Cumont (1981 [1899]), S. 144.
13. Vgl. zum Beispiel Bousset (1907), S. 287, Anm. 1.
14. Dölger (1911), S. 43–44. An späterer Stelle (S. 181, Anm. 1) schneidet F. J. Dölger gleichwohl die Tätowierung als mögliche Technik an und spricht von einem »mit der kalten Nadel und mit Farbe punktierten Zeichen«.
15. Perdrizet (1911), S. 117, Anm. 6.
16. Dölger (1974 [1929]), S. 88–91.
17. PSI X 1162 = *Papiri greci e latini* (»Pubblicazioni della società italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto«, X), Florenz, 1932, Nr. 1162, S. 102 ff.; Cumont (1933), S. 151–160.
18. Zum Beispiel Vermaseren (1960), S. 109.
19. Vollgraff (1955), S. 205–218.
20. Die vollständige Formel wurde von Vollgraff rekonstruiert als: »*Te cauterio. I, Saturne, i, Ataf[r, i] Opi*«. Die in dem Beitrag abgedruckte Kopie und die Fotografie lassen eine solche Transkription allerdings alles andere als naheliegend erscheinen. Starke Bedenken u.a. bei Beck (1984), S. 2029.
21. Vermaseren / van Essen (1965), S. 141 f. Die Prüfung des Scheintodes soll in einer ausgehobenen Mulde in Saal Z stattgefunden haben. Die Terrakotta weist keinerlei Verbrennungsspuren auf: Mithin war sie also nicht für die Aufbewahrung von Glut gedacht, wie Vollgraff meinte. Vor diesem Hintergrund geht Vermaseren davon aus, dass sie für das Ritual der Brandmarkung dennoch eine Rolle gespielt habe.
22. Von Heintze (1957), S. 69–91. H. von Heintze identifiziert diesen General als Hostilian († 251), den jüngsten Sohn von Kaiser Decius. Diese Hypothesen wurden, zusammen mit denen von Cumont und Vollgraff, von Demougeot (1961), S. 360–364, aufgegriffen.
23. Dölger (1974 [1930]), S. 295 f.
24. Baroin (2002), S. 27–46, insbes. S. 35–42.
25. Ich halte entsprechend nichts von den seinerzeit durch Dennison und Lilliebjörn vorgebrachten Interpretationen, s. Dennison (1905), S. 11–43, und Lilliebjörn (1933), S. 63–66.
26. Paulus Aegineta, *Epitome medicae*, VI, Kap. 90, § 4: »Nachdem der Kopf an der verletzten Stelle rasiert wurde, nehmen wir zwei Einkerbungen vor, die sich, dem Buchstaben X vergleichbar, im rechten Winkel durchschneiden. Eine dieser Einkerbungen muss mit der bereits vorher bestehenden übereinstimmen. Anschließend zieht man die Haut nach oben, indem die vier Enden an ihren Spitzen ergriffen werden, um den ganzen zu trepanierenden Knochen freizulegen.« (Προξυρήσαντες τὴν κεφαλὴν κατὰ τοῦ τραύματος δύο τομὰς ἐμβαλοῦμεν κατ' ὀρθὰς γωνίας τεμνούσας ἀλλήλας παραπλησίως τῷ χι̅ στοιχείῳ · τούτων δὲ τὴν ἑτέραν εἶναι δεῖ τὴν ἤδη προυπάρχουσαν. Εἶτα τὰς κατὰ κορυφὴν τέσσαρας γωνίας ὑποδείραντες, ὥστε τὸ ἀνατρηθησόμενον ὀστοῦν ὄλον γυμνωθῆναι.).
27. Beskow (1979), S. 487–501.
28. In zwei Artikeln wird jedoch der Text Tertullians zitiert. Im ersten übersetzt Manfred Clauss *signat illic in frontibus milites suos* mit »so bezeichnet er (der Teufel) dort seine Kämpfer auf der Stirne« (Clauss [1986], S. 266). Im zweiten Beispiel ist der Text von *De praescr.* nicht übersetzt, und unsere Passage bleibt ohne Kommentar (Clauss [1992], S. 270).
29. Turcan (1993), S. 239–250; Turcan (2000), S. 135–138.

30. Gregor von Nazianz, *Contra Iulianum*, I, § 70: τὰς ἐν Μίθρου βασάνους καὶ καύσεις ἐνδίκους τὰς μυστικάς. Eine andere Manuskript-Familie ergibt: τὰς ἐνδίκους ἢ καὶ μυστικάς.
31. Gregor von Nazianz, *Oratio 39 in Sancta Lumina*, § 5: οὐδὲ Μίθρου κόλασις ἐνδικος κατὰ τῶν μυεῖσθαι τὰ τοιαῦτα ἀνεχομένων.
32. Nonnos Mythographus, *In orationem IV Gregorii Nazianzeni commentarius*, § 47 (a) und § 6 (b), hg. v. Nimmo (1992), S. 115, Z. 5–9, und S. 75, Z. 9–11.
33. Der Kommentar des Nonnos Mythographus wurde von mehreren späteren Autoren aufgegriffen, unter denen Cosmas Hierosolymitanus (8. Jahrhundert) als erster fungiert, *Ad carmina S. Gregorii* (über das Gedicht 63 von Gregor, *Carmen VII ad Nemesium*, V. 256–266, PG 37, 1573), PG 38, Sp. 506 = Cumont (1896), S. 28. Seine aus wörtlichen Zitaten von Nonnos konstruierte Ausführung zu den »Züchtigungen« Mithras gibt uns, übrigens ebenso wenig wie die späteren Exegeten Gregors, keinen Aufschluss (Cumont [1896], S. 29 ff.)
34. Nonnos Mythographus, *In S. Gregorii Orationem in sancta lumina*, § 9, PG 36, 1072A.
35. Strabo, *Geographia*, XV, Kap. 3, § 18.
36. Vgl. die überaus seltenen Bezugnahmen des Autors auf den Mithraskult, gesammelt bei Cumont (1896), S. 15.
37. Tertullian, *Contra Marcionem*, I, Kap. 13, § 5.
38. Vgl. Braun (1995).
39. Turcan (1993), S. 250, und Turcan (2000), S. 137.
40. In den lateinischen Bibelübersetzungen, die von Tertullian und anderen in (Nord-)Afrika wirkenden Autoren benützt wurden, wird μυστήριον fast immer durch *sacramentum* wiedergegeben (vgl. Braun [1977], S. 436 ff.). Bei Tertullian beschränkt sich *sacramentum* nicht auf den soldatischen Eid; als Entsprechung zu μυστήριον verbindet es gewissermaßen die Bedeutungen von *sacrum* und *arcanum* (vgl. Mohrmann [1954], S. 141–152).
41. Braun (1995).
42. Julianus Imperator, *Oratio*, VIII, § 5: τὸ δίυγρον ... τῆς ὕλης.
43. Ebd., § 7: αἰτία ... τὴν προεστῶσαν τοῦ θερμοῦ καὶ πυρώδους.
44. Ebd., § 8.
45. Porphyrios, *De antro Nympharum*, § 15.
46. Turcan (2000), S. 88. In diesem Fall müsste man *melichris[t]us* lesen.
47. Servius, *In Vergilii Aeneidos commentarium*, VI, V. 740–742: *in sacris omnibus tres sunt istae purgationes: nam aut taeda purgant et sulphure, aut aqua abluunt, aut aëre uentilant*. Vgl. Saladino (2004), S. 76.
48. Vermaseren / van Essen (1965), S. 229–230: πυρωτὸν ἄσθμα τὸ καὶ Μάγοισι ἢ ν [ί]πτρον ὅσ<σ>ίωv. Vgl. Bidez / Cumont (1938), S. 155.
49. Vermaseren / van Essen (1965), S. 187 ff.
50. Originaltext der ersten beiden Verse: *accipe thuricremos pater accipe sancte leones / pir quos taura damus, pir quos consumimur ipsi*. Vollgraff (1960), S. 777–785, geht von einer semantischen Entsprechung zwischen *consumimur* (*consumere*: verbrauchen, verbrennen) und *consumamur* (*consummare*: vollenden, vervollständigen) aus. Diese Lesart vermochte zwar nicht zu überzeugen (vgl. Beck [1984], S. 2029), wurde aber dennoch von Turcan ([1993], S. 249, und [2000], S. 138) wieder aufgegriffen.
51. Diese sind schwer zu bestimmen: Wildschwein, kleiner gelber und unbestimmt pyramidenförmiger Gegenstand (Kuchen oder Brot?), Gefäße u.a.
52. Zitieren wir einige erhaltene Wörter, zum Beispiel Z. 1: »Fruchtbare Erde du, aus der Pales alles schafft« (*Fecunda tellus cuncta qua generat Pales*); Z. 4: »Im Felsen verborgene Quelle du, die die Zwillingbrüder gespeist hat« (*Fons concludit petris qui geminos aluisti nectare fratres*); Z. 14: »Und du hast uns gerettet durch die Hingabe eines ewigen Blutes« (*Et nos servasti eternali sanguine fuso*).
53. Vermaseren / van Essen (1965), S. 228–229.

54. Edsman (1940), S. 138, Ende von Anm. 1.
55. Edsman (1949). Der Autor widmet den Mithras-Mysterien einige Seiten (S. 219–224). Manche wichtige Quellen werden zitiert (Nonnos Mythographus, Porphyrios). In seiner Lesart der Inschrift von S. Prisca wird der Autor durch die früheren Auslegungen irregeführt (*hujus ramos* statt *thuricremos*). In seiner Darlegung äußert sich C.-M. Edsman kein einziges Mal deutlich zum Vorkommen beziehungsweise Fehlen einer Kauterisierung im Mithraismus.
56. Das Sistrum ist das Attribut der mit Σῶθις gleichgesetzten Isis. Plutarch erklärt in *Isis und Osiris*, § 21, dass »Isis' Seele von den Griechen Hund und von den Ägyptern Sôthis genannt wird«. Sôthis ist ein ägyptisches Wort, es bezeichnet die »Hitze«, auf Griechisch Σείριος (Σείριος ἄσστηρ, der Stern Sirius, die Personifikation der Hitze). Das Attribut des Sistrum würde gut zu den »sacramenta einer trockenen und brennenden Natur« passen, von denen Tertullian spricht.
57. Zum Beispiel Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, VII, § 137 (ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ, ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι), § 156 (τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές) und § 157 (πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχὴν); Zeno nach Cicero, *De nat. deo.*, II, Kap. 22 (*natura = ignis artificiosus*); Zeno nach Cicero, *Tusculanes*, I, Kap. 9 (*animus = ignis*; Strobæus, *Anth.* I, Kap. 49, § 1b (ἡ ψυχὴ = πνεῦμα νοερόν, θερμόν); Pseudo-Plutarchus, *Plac. philos.* I, Kap. 6 (879c τὴν τοῦ θεοῦ οὐσίαν = πνεῦμα νοερόν καὶ πυρῶδες) und 7 (881f νοερόν θεόν = πῦρ τεχνικόν ὁδῶ βαδίζον ἐπὶ γένεσιν κόσμου).
58. Zeno nach Stobæus, *Anth.*, I, Kap. 25, § 3: τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν.
59. Tertullian, *Apologeticum*, Kap. 7, § I; Minucius Felix, *Octavius*, Kap. 9, § 5, Kap. 30, § I.
60. Vgl. Jones (1987), S. 139–155, und, für die römische Epoche, Rivière (2004), S. 279–292, besser als die Arbeit von Gustafson (1997), S. 79–105.
61. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, Kap. 40, §§ 1–4, hg. v. Refoulé (1957), S. 144–145. Die sechs Manuskripte, die *De praescr.* überliefern, weichen nicht nennenswert voneinander ab.
62. Die Wendung *redimit coronam* ist problematisch. Man kann *redimit* von *redimere* (zurückkaufen) ableiten oder aber von *redimire* (begränzen). Das erste Verb ist auf den Sinn bezogen unbefriedigend, während das zweite eher nach einem Objekt im Ablativ verlangen würde. Auch die Bedeutung von *sub gladio* ist in Anbetracht der Parallelstelle in *De corona* ungeklärt (vgl. weiter oben, Anm. 3).
63. Vgl. ebenfalls *Roman Military Records on Papyrus*, N. 83 = P. Doura 97. Auf diesem militärischen Papyrus aus Dura Europos (251 nach Chr.) sind die Ankäufe von Pferden verzeichnet, die im Laufe der sechs vergangenen Jahre für die *Cohors XX Palmyrenorum* getätigt wurden. Ein mit einer Zuchtmarke ausgestattetes Pferd kann als *notatus* bezeichnet werden. Hingegen bedeutet *signatus ab NN* entsprechend zu den Wendungen *probatas ab* und *aestimatus ab*, dass das Pferd von einem beliebigen Beamten für den Gebrauch durch einen beliebigen Reiter beglaubigt wurde. Diese Beglaubigung, die auf dem Papier stattfindet, beinhaltet keine Kennzeichnung des Tieres.
64. Trimaille (1996), Sp. 212–228.
65. Renault (2004), S. 772–779.
66. *De corona*, Kap. 3, § 4: »Gleich welcher Beschäftigung wir nachgehen, wir reiben (*terimus*) unsere Stirn mit dem *signaculum*«; *Adv. Marc.*, III, Kap. 22, §§ 6–7: »*signaculum frontium*«; *Ad uxor.*, II, Kap. 5, § 3: »wenn du dein Bett und deinen Körper bezeichnest (*signas*)«.
67. *De resur.* (Phase unter montanistischem Einfluss), Kap. 8, § 3: »Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro unguitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut anima muniatur; caro manus inpositione adumbratur, ut anima spiritu inluminetur«. Dabei handelt es sich um die einzige ausdrückliche Erwähnung einer nach der Taufe vorgenommenen *signatio* bei Tertullian.
68. Origines, der seinerseits ebenfalls mit der täglichen kreuzförmigen *signatio* auf der Stirn vertraut ist, bezeugt die Existenz einer vom Bad getrennten Salbung im Orient ab dem ersten Drittel des 3. Jahrhunderts. Allerdings weist nichts darauf hin, dass diese postbaptismale Salbung

– durch $\chi\rho\acute{\iota}\epsilon\upsilon\upsilon$ und seine Ableitungen bezeichnet, und nicht durch $\sigma\phi\rho\rho\alpha\gamma\acute{\iota}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ / $\sigma\phi\rho\rho\alpha\gamma\acute{\iota}\varsigma$ – auf der Stirn und in Kreuzform erteilt wurde. Siehe Saxer (1988), S. 188–189. Zu den postbaptismalen Riten, siehe Benoît / Munier (1994), S. XXXIV–XXXV.

69. Tertullian, *De paenitentia*, Kap. 6, § 14.

70. Tertullian, *De pudicitia*, Kap. 9, § II. Der Ursprung dieser Bedeutung bleibt unklar. In meiner Dissertation (Renaut [2004], S. 726–762) habe ich vorgeschlagen, sie auf Seiten des heterodoxen jüdischen Baptismus des 1. und 2. Jahrhunderts zu suchen, deren Terminologie u.a. in manchen Texten von Nag Hammadi überlebt haben könnte.

71. Tertullian, *De praescriptione haereticorum*, Kap. 36, § 5.

72. Vg. ebd.

73. Beskow (1994), S. 59.

74. S. zum Beispiel Tertullian, *De resur.*, Kap. 58, §§ 6–10. Justinus, *Dialogus cum Tryphone*, Kap. 70, der den »aus einem Stein geborenen« ($\acute{\epsilon}\kappa$ πέτρας γεγενῆσθαι) Gott erwähnt, sieht darin lediglich eine Nachahmung der Präfigurationen Christi als Petrus/Stein (Dn 2, 34, Is 33, 13–19). Firmicus Maternus polemisiert zu demselben Thema, ohne die Auferstehung anzusprechen (*De errore profanarum religionum*, Kap. 20, §§ 1–6).

75. Es ist interessant, dass Tertullian in *De spectaculis*, Kap. 23, § 2, im Lenker des Zirkuswagens eine diabolische Nachahmung der Himmelfahrt des Propheten Elia sieht; er geht allerdings davon aus, dass letzterer, der von der Erde entrückt wurde, ohne zu sterben, nicht im eigentlichen Sinne auferstanden ist (*De anima*, Kap. 35, § 6).

76. Vgl. z.B. das Fresko in S. Prisca (Vermaseren / van Essen (1965), S. 152–153, und Abb. LVII–LVIII). Das Bankett von Sol und Mithras ist häufig als Nebenszene auf Mithras-Reliefs dargestellt.

77. Justinus, *Apologia I*, Kap. 66, § 4. Das Mithras-Mahl umfasste selbstverständlich weitere Nahrungsmittel (Fleisch der geopfert Tiere, Wein etc.). Siehe Kane (1975).

78. Tertullian, *Apologeticum*, Kap. 9, § 10.

79. Tertullian, *De baptismo*, Kap. 5, § I: Nam et sacris quibusdam par lauacrum initiantur [nationes], Isidis alicuius aut Mithrae. Siehe Nock (1927), S. 289–290.

80. Ebd., Kap. 4, § 3; S. 70. Diese Bemerkung trifft auf die unterschiedlichen Formen der christlichen Taufe zu, auf die von Johannes im Jordan (Matth 3, 6), von Petrus im Tiber und von Philippus mit einem zufällig am Wege gefundenen Wasser vollzogene Taufe (Apostel 8, 36).

81. Pseudo-Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, V, Kap. 19, § 21 (eine den Sethianern zugeschriebene Rede): Das Wort hat sich, »nachdem es in die schamvollen Geheimnisse ($\mu\sigma\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$) des Leibes [einer Jungfrau] eingedrungen ist, gereinigt und den Kelch mit frisch entsprungenem Wasser getrunken ($\acute{\alpha}\pi\epsilon\lambda\omicron\upsilon\sigma\alpha\tau\omicron$ καὶ ἔπιε τὸ ποτήριον ζῶντος ὕδατος ἀλλομένου), den jeder, der sich der unterwürfigen Form entledigen und mit einem himmlischen Gewand kleiden möchte, unbedingt trinken ($\pi\epsilon\acute{\iota}\nu$) muss«; V, Kap. 27, § 2 (die Geheimnisse des Gnostikers Justinus): »Wenn er diesen Eid abgelegt hat, wird der Eingeweihte in Gegenwart des Guten eingeführt [...], sodann trinkt er frisches Wasser ($\kappa\alpha\acute{\iota}$ πίνει ἀπὸ τοῦ ζῶντος ὕδατος), von diesem Wasser, in dem sie ihrer Meinung nach als einzige das Privileg zu baden genießen ($\acute{\omicron}\pi\epsilon\rho$ ἐστὶ λουτρὸν αὐτοῖς, ὡς νομίζουσι), und das eine Quelle frisch entsprungenen Wassers ist.«

82. Siehe Vermaseren (1960), S. 71–74.

83. In Rom kennt man nur eine solche Szene (Fresko des Mithräum im Palazzo Barberini, *CIMRM* 1, Nr. 390). Die meisten Beispiele stammen aus der Rheingegend (*CIMRM* 2, 1960, *index*, S. 411, s. v. *watermiracle*). S. die jüngste Bestandsaufnahme von Rainer Vollkommer (1992), S. 610–611 (*Wasserwunder*, Nr. 333–361). Im Mithräum von Dura-Europos (3. Jahrhundert nach Chr.) sieht man in einer der Szenen der Kultnische Mithras allein, stehend, mit gespanntem Bogen, allerdings ohne Wiedergabe des Felsens (Vollkommer [1992], S. 356, Nr. 300). Die beiden Darstellungen in Rom und Dura sind die einzigen Spuren einer Ikonographie des »Wasserwunders« außerhalb der Rhein- und Donaugebiete.

84. Eubulos (spätes 1. Jahrhundert n. Chr.) nach Porphyrios, *De antros Nympharum*, § 6.
85. Vermaseren (1960), S. 73.
86. S. Prisca, Wand K. 2, untere Schicht (um 195), Z. 4, Vermaseren / van Essen (1965), S. 187, und Kommentar, S. 193–200. Die erste Zeile ergibt: »Fruchtbare Erde, aus der Pales alles erschafft« (*Fecunda tellus cuncta qua generat Pales*), und die dritte »Unde omn...laetas... a (?) ... amant sua«.
87. Vermaseren / van Essen (1965), S. 193–194 (die gegenüber den beiden Dioskuren Castor und Pollux bevorzugte Hypothese).
88. Porphyrios, *De antro Nympharum*, § 17: In der Grotte der Nymphen (*Odyssee*, XIII, 105) »sind Krater die Symbole der Quellen, so wie bei Mithras die Quelle durch einen Krater ersetzt wird« (τῶν μὲν κρατήρων σύμβολον τῶν πηγῶν φερόντων, καθὼς παρὰ τῷ Μίθρα ὁ κρατὴρ ἀντὶ τῆς πηγῆς τέτακται).
89. *De bapt.*, Kap. 5, § 1, (vgl. weiter oben, Anm. 78).
90. Vermaseren / van Essen (1965), S. 141. Der Saal Y des Mithräums von S. Prisca, wichtigster Anbau/Nebenraum des *spelaeum* (Saal W), weist an seiner Nordwand eine Arkadenöffnung auf, vor der sich ein rechteckiges Podest erhebt. Dort eingelassen fand man ein Becken aus grobem Ton mit einem Durchmesser von 71 cm, was den Anlass zu Vermaserens Vermutung gab: Der am Podest angelangte Myste habe sich niedergekniet und seinen Kopf über das mit Wasser gefüllte Becken gehalten, während die Hände auf den Seiten abgestützt worden seien. Ein (*Pater* oder *Heliodromus*) habe ihm mit einer *patera* Wasser über den Kopf gegossen. Als archäologische Parallelen erwähnt Vermaseren weitere, auf den seitlichen Bänken in den Mithräen von Carnuntum, Heddernheim und Königshofen gefundene Becken. Diese Gefäße könnten gleichwohl zu ganz anderen Zwecken genutzt worden sein.
91. Eubulos nach Porphyrios, *De antro Nympharum*, § 6: »Zoroaster hatte Mithras, Schöpfer und Vater aller Dinge, eine natürliche, begrünte und mit Quellen ausgestattete Grotte (πηγάς ἔχου) geweiht.«
92. Ich habe im Rahmen des von Ivan Foletti und Serena Romano an der Universität von Lausanne organisierten Studientages *Baptême et baptistères* eine Antwort zu geben versucht. Die Kolloquiumsakten erscheinen voraussichtlich 2009 im Verlag Viella (Rom). S. auch den Online-Vorabdruck meines Beitrages »Moïse, Pierre et Mithra, dispensateurs d'eau: figures et contre-figures du baptême dans l'art et la littérature des quatre premiers siècles«.
93. Origenes, *In Exodum*, § 3, SC 321, S. 330–333.

INDEX

Schlüsselwörter : Mithraskult, Mithraismus, Kauterisierung, signatio

Mots-clés : culte de Mithra, mithriacisme, cautérisation

AUTEURS

LUC RENAUT

Luc Renaut promovierte an der École pratique des hautes études (Paris) und ist assoziiertes Mitglied des Laboratoire HeRMA (Poitiers). Nähere Informationen finden Sie hier.