Zsolt Mráv

DER BESUCH CARACALLAS UND DER *DEUS INVICTUS SERAPIS*-KULT IN PANNONIEN[1]

1. Ein monumentaler Apisstierkopf im Esztergomer Balassa-Bálint Museum

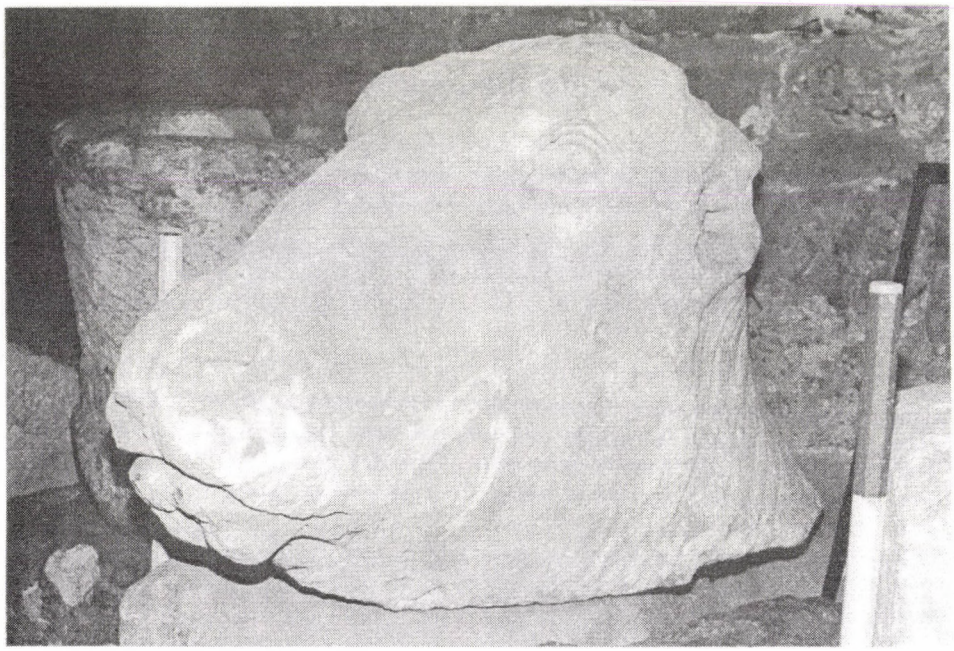
In der Sammlung des Balassa-Bálint-Museums in Esztergom (Kom. Komárom-Esztergom) wird ein mächtiger, aus Kalkstein skulptierter Stierkopf (ohne Inv.Nr.) aufbewahrt, der wegen seiner Monumentalität, Lebensechtheit und hervorragenden künstlerischen Ausarbeitung besondere Aufmerksamkeit verdient (Abb. 1. 1–2; Abb. 2. 1–2). Sein Fundort ist unbekannt. Nur soviel weiß man, daß er Ende der 1940er Jahre noch am Fuße der Steinpfeiler der zum Esztergomer Burgtor führenden Brücke im Burggraben lag[2].

Das Skulpturfragment aus Kalkstein stellt einen unnatürlich hoch erhobenen, auf einem starr gehaltenen Hals sitzenden Stierkopf dar, dessen weit über Lebensgröße liegende, kolossale Abmessung verblüfft. Die Gesamtlänge des Kopfes beträgt 114 cm, seine Höhe 75,5 cm und seine im Nacken gemessene größte Breite 50 cm. Das wichtigste Merkmal der Skulptur ist außer ihrer hohen, stolzen Kopfhaltung die stark betonte, außerordentlich dicht gekräuselte Wamme, die, beim Halsansatz beginnend, bis unter das Kinn und Maul sowie an die Seite des Halses reicht und von dort in groben, parallelen Falten herabfällt. Die dichte Stirnbehaarung hebt sich nicht plastisch hervor, sondern wird nur durch feine, in die Stirnfläche geritzte angedeutet. (An der rechten Seite des Kopfes kräuseln sich die Locken der Stirnbehaarung vom Nasenrücken bis unter die Augen.) Seine extra angefertigten – jedoch verloren gegangenen – Ohren hatte man ursprünglich durch Verklammerung am Kopf befestigt; die viereckige Lagerschale und das ebenfalls viereckige, tiefe Dübelloch blieben auf beiden Seiten des Kopfes erhalten. Auch die ursprünglich gleichfalls separaten Hörner fehlen. Wie die unmittelbar über dem linken Ohr erkennbare Auflagefläche eines der Hörner bezeugt, waren diese nicht gesondert verklammert, sondern zusammen mit irgendetwas oder irgendeinem Körperteil (vielleicht den Ohren) ausgearbeitet und am Kopf befestigt worden. Die von vorn betracht asymmetrisch angeordneten großen, ausdrucksvollen, runden Augen (hauptsächlich die Lider) heben tiefe, scharfe Linien hervor. Im Augapfel hat man die Pupille vertieft und den darin aufblitzenden, bohnenförmigen Lichtreflex erhaben angedeutet. Der flachgekrümmte, schmale Nasenrücken endet in breiten Nasenflügeln. Die Lippen sind leicht geöffnet, die Kinnspitze ist gespalten. Das feine Schattenspiel der Gesichtsmuskulatur lobt die anatomischen Kenntnisse und das handwerkliche Können des Künstlers. Die Drehung des Halsansatzes, die gewölbte Neigung der ganzen rechten Kopfseite bzw. die verkürzte linke Seite sowie der asymmetrische Eindruck, den die Skulptur von vorn betrachtet erweckt, deuten darauf hin, daß sich der Kopf ursprünglich von der Körperachse nach links wandte (Abb. 3).

Zur Interpretierung des Kopfes ist zunächst zu entscheiden, dem Kunststil bzw. der Darstellungsweise welchen Zeitalters die charakteristischen Merkmale angehören, die er trägt. Die realistisch Darstellung bzw. technische Ausführung der Kalksteinskulptur schließen eine Datierung in die Urzeit aus. Mangels Parallelen ist auch ihre mittelalterliche Provenienz zu verwerfen. (Der Stier ist das Symbol des Märtyrertodes und des Evangelisten Lukas: BADSTÜMNER–NEUMANN–SACHS 1980, 321–322. Lebensgroße oder überlebensgroße plastische Darstellungen von ihm sind in der mittelalterlichen Kunst nicht bekannt. Die 16 im Turm der Kathedrale von Laon plazierten Stierskulpturen sollen an das wundersame Geschehen erinnern, das sich im Zusammenhang mit den beim Bau der Kathedrale beschäftigten Ochsen zutrug, s. GÉRARD–MÉRAS 1962, 58–59.)

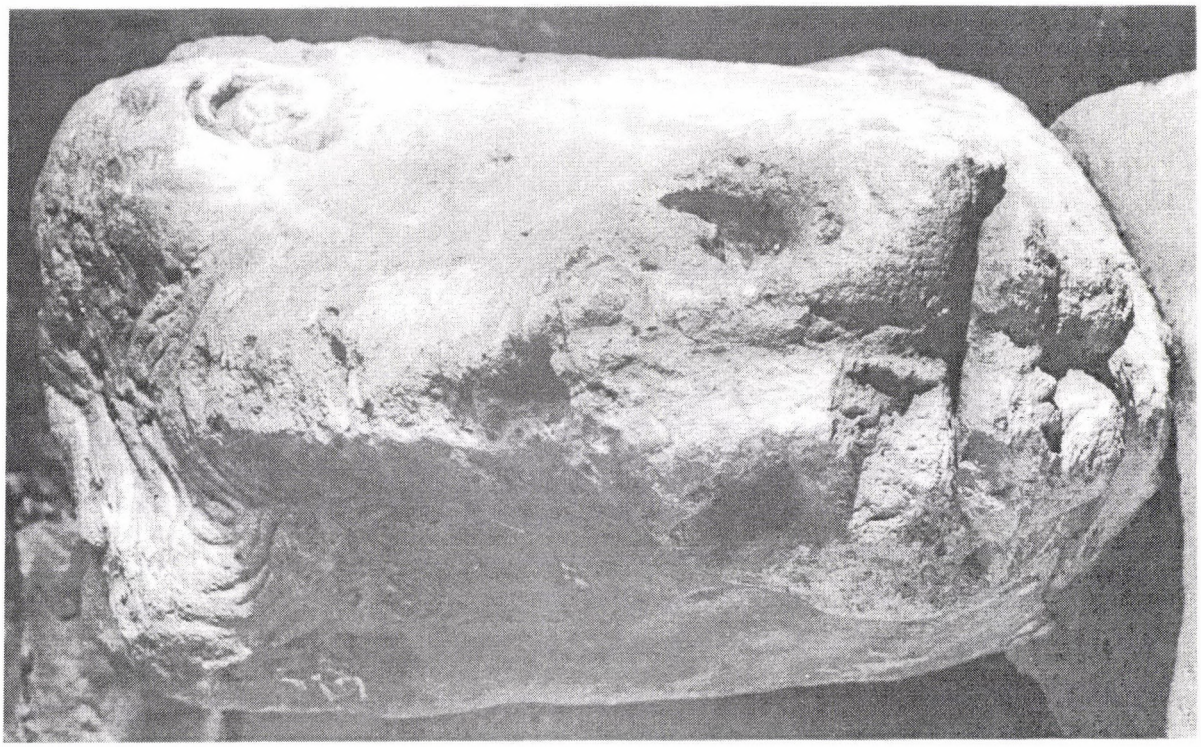
Im Kreis der Stierdarstellungen der römischen Kunst dagegen kann man die Charakteristika des Esztergomer Stierkopfes finden. Das erste römische Beispiel dieser eigenwilligen Darstellungsweise ist aus der Zeit der späten Republik bekannt. Der in der *lustrum*-Szene des im Louvre aufbewahrten sog. „*Domitius Ahenobarbus*"- bzw. „*Census*"-Reliefs vorkommende Stier (Abb. 4. 1) (SCOTT RYBERG 1955, 28–34) trägt – ungeachtet seines robusten, starren und in den Proportionen noch nicht ganz perfekten

1



2

Abb. 1 1–2: Der in Esztergom aufbewahrte Stierkopf
(Foto: Orsolya Horváth)



1

2

Abb. 2 Kopf der Esztergomer Skulptur, 1: von vorn, 2: von der Seite fotografiert
(Foto: Bence Képessy)

Abb. 3 Die leicht nach links gewandte Kopfhaltung des Stierkopfes
(Foto: Bence Képessy)

Aufbaus – im Grunde bereits die erwähnten Merkmale des Esztergomer Stierkopfes. Vorbild der Stierdarstellung des Reliefs dürfte vermutlich eine mediterrane, in Italien mit Sicherheit gezüchtete Rinderrasse gewesen sein, deren ideale Züge Varro in seinem Fachbuch über Landwirtschaft geschildert hat (Varro, rust. 2, 5, 7–8). Diese sind: *latibus frontibus, oculis magnis et nigris, pilosis auribus, compressis malis subsimae, apertis naribus, a collo palea demissa.* Vergils Lehrgedicht Georgica hebt dieselben Eigenschaften hervor (Verg. Georg. III, 51–59): *optuma torvae; cui turpe caput; cui plurima cervix, et crurum tenus a mento palearia pendent; tum longo nullus lateri modus; omnia magna pes etiam; camuris hirtae sub cornibus aures; gradiens ima verrit vestigia cauda.* Ähnlichen begegnet man auch bei Columella (Colum. 6, 1, 3): *parandi sunt boves ... palearibus amplis et paene ad genua promissis.* Varro sowie in Anlehnung an diesen Vergil und Columell heben unter den charakteristischsten Eigenschaften den ernsten Blick, die großen Augen, die dicht behaarte, breite Stirn, die Ohren und die vom Kinn bis zum Knie herabhängende Wamme (*palear*) hervor. Isidorus von Sevilla hat diese Wamme in seiner nach antiken Quellen zusammengestellten

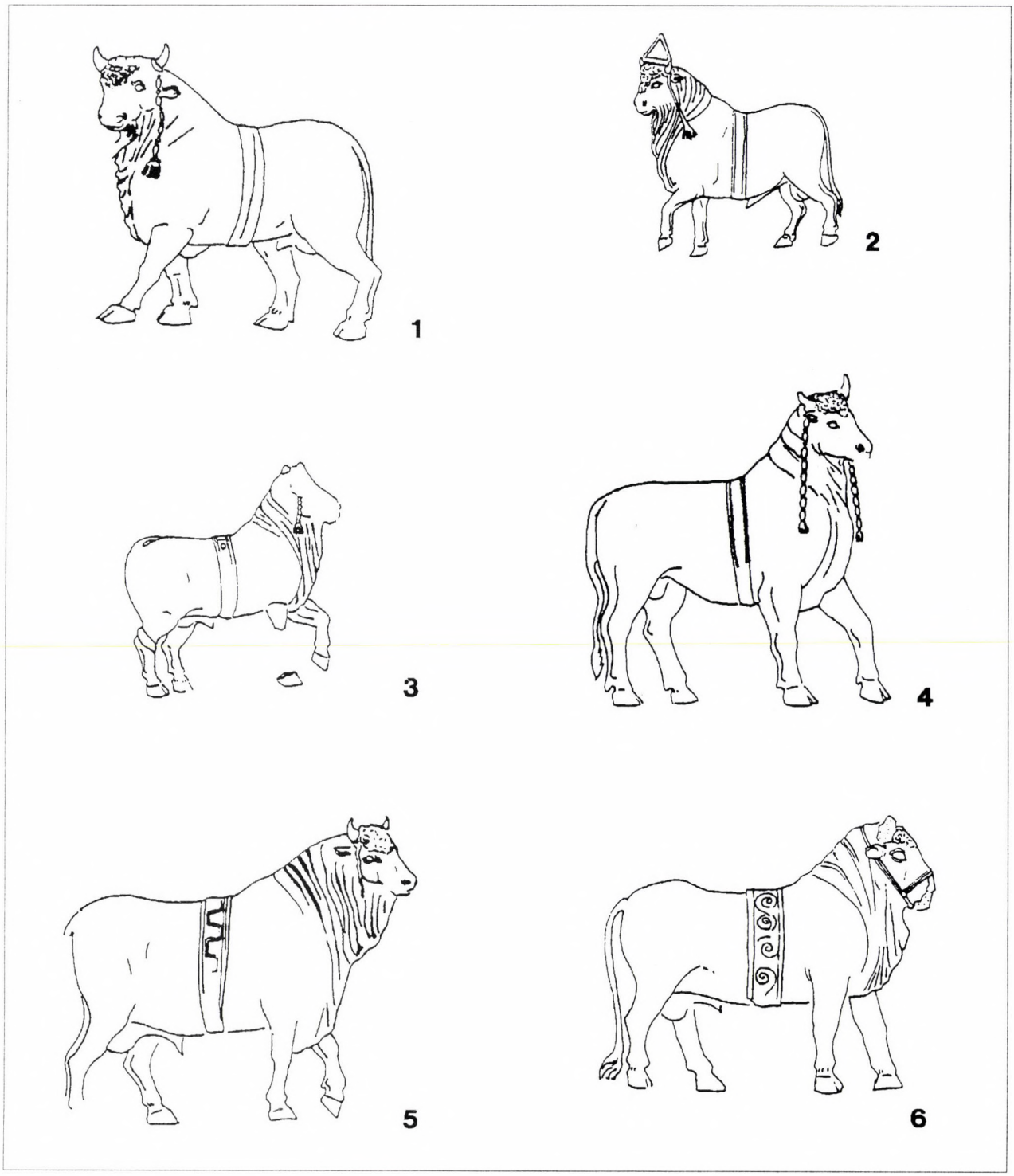


Abb. 4 Stierdarstellungen historischer Reliefs; 1: auf dem „Domitius Ahenobarbus"- oder „Census"-Relief im Louvre; 2: am Fries des Apollo Sosianus-Tempels; 3: auf dem sog. *ara vicomagistri*; 4: in der Divus-Opferszene des vatikanischen Reliefs; 5: auf dem *suovetaurilia*-Relief im Louvre; 6: am triumphus-Fries des Triumphbogens von Trajan in Beneventum

kurzen Encyklopädie geradezu als äußeres Erkennungszeichen der römerzeitlichen Rinder bestimmt (Isid. orig. 12, 1, 30 „*bovis latitudo a mento ad crura palearia dicuntur a pelle ipsa, quasi pellearia; quod est generositatis in bove signum*"). Verständlich, daß die *palearia* bei der Beschreibung der Stiere im römischen Literatur zum Topos wird (s. Ovid. met. II, 854; VII, 117; Sen. Phaedr. 1044).

Nahezu jede der auf den „historischen Reliefs" über die offiziellen Staatsakte der Kaiserzeit gestalteten, zur Opferung bestimmten, reich geschmückten Stierdarstellungen folgt dem im Domitius Ahenobarbus-Relief vorkommenden und von antiken Quellen überlieferten Typ. Die auf dem den Triumphzug Augustus' im Jahr 29 v.Chr. darstellenden Fries im Inneren des sog. Apollo Sosianus-Tempels (Abb. 4. 2) (LA ROCCA 1985, 94; VISCOGLIOSI 1988, 144–145, Kat. Nr. 41), dem *ara Pacis Augustae*-Altarfries (SCOTT RYBERG 1955, Pl. 11, Fig. 22.a-b) und dem durch den dritten *camillus* der nördlichen Reliefseite für den *acerra* gehaltenen (TORELLI 1982, 45; II. 24) oder auf den Reliefs der *Lares Augusti*-Altäre (SCOTT RYBERG 1955, 59, Pl. XVI, Fig. 30; ZANKER 1970–1971, 147ff; HÖLSCHER 1988, 390–391, Kat. 217–218) erscheinenden Stierdarstellungen sind in ihren Proportionen bereits abgeklärt. Sie zeigen die unmittelbar am Halsansatz beginnenden Falten der Wamme dichter und betonter. Spätestens zum augusteischen Zeitalter also hatte sich in der römischen Kunst die Stier-Ikonographie endgültig herausgebildet, die in ihren Grundzügen bis in die Spätkaiserzeit unverändert blieb. Das beweisen die Stiere eines auf den Traditionen der augusteischen Kunst fußenden Werkes der Tiberiuszeit, der sog. „*ara vicomagistri*" (Abb. 4. 3) (SCOTT RYBERG 1955, 75; HÖLSCHER 1988, 396–398) sowie der *ara Pietatis Augustae* (TORELLI 1982, 63–88, III. 20) und des Silberskyphos von Boscoreale. Unter den später entstandenen Denkmälern sind – um nur die typischsten hervorzuheben – eine Szene mit einem *Divus* dargebrachten Opfer aus dem Vatikan (Abb. 4. 4) (SCOTT RYBERG 1955, 96–97, Fig. 45 e), das „*suovetaurilia*"-Relief (Abb. 4. 5) (SCOTT RYBERG 1955, 106, Fig. 54 a) und das „*adventus Augusti*" (sog. Mattei-) Relief (SCOTT RYBERG 1955, 130–132, Fig. 70) des Louvre oder die auf dem Vespasian-Altar von Pompeji (SCOTT RYBERG 1955, 82–85) sowie den *triumphus*-Friesen der Triumphbögen des Titus in der Stadt Rom bzw. des Trajan in Beneventum (Abb. 4. 6) (ANDREAE 1979, 325–329, Taf. 80) dargestellten Stiere zu erwähnen. Fortsetzen ließe sich die Aufzählung mit den Stierdarstellungen am Attikarelief des severischen Quadrifrons von Leptis Magna an zwei Seiten des dem Genius der Kaiser geweihten Altares (SCOTT RYBERG 1955, 134–136, Fig. 73.b, STROCKA 1972, 161) oder der *souventaurilia*-Reliefs an der *decennalia*-Basis der auf dem Forum Romanum aus dem Zeitalter der Tetrarchie (L'ORANGE 1938). Bei den Stiergestalten, die in den Szenen LIII und CII der Trajanssäule ihren Kopf nicht nach außen, sondern, dem Betrachter den Nacken zeigend, nach innen wenden, verlaufen die parallelen Hautfalten – ähnlich wie beim Esztergomer Stierkopf – quer über den Halsansatz. (Auch die Ikonographie der Stiere, die in den Opferszenen der privaten Kunst erscheinen, paßt sich dem erwähnten Stil an; s. z.B. ein Bronzerelief aus Savaria: FETTICH 1939, 136, Abb. 13; weiters KÜNZL 1984.)

Demselben Stier mit erhobenem, zur Seite gewandtem Kopf und Wamme begegnet man auch in römerzeitlichen Mythologieszenen. Beispiel dafür ist das in Pompeji zum Vorschein gelangte, an die neoklassische Schule zu bindende, nach hellenistischem Vorbild geschaffenen Wandgemälde, das die Szene der Entführung Europas festhält (Abb. 5) (ELIA 1932, Fig. 12; ROBERTSON 1988, 83, Nr. 125). Die auf einem ähnlichen Stier sitzende Europa zeigt eine aus Gortyna ins British Museum gelangte Marmorskulptur des 1. Jahrhunderts n.Chr. (ROBERTSON 1988, Nr. 206), ein Bronzerelief des 2.–3. Jahrhunderts n.Chr. aus Aquileia (ROBERTSON 1988, 87, Nr. 198), und auf einem algerischen Mosaik (4. Jh. n.Chr.) steht sie neben dem Stier (ROBERTSON 1988, 77, Nr. 18). Auf dem venezianischen Relief mit Biton und Kleobis sieht man diese Darstellungsweise ebenfalls, aber hier sind die Stiere vor einen Wagen gepannt (FITTSCHEN 1970, 171–193; ARIAS 1986, 119–120, Nr. 6).

Die im Museo Atestino der Este aufbewahrten (BERMOND-MONTANARI 1959, 128, Figg. 42.e, 43) oder im Aquincumer Gräberfeld am Aranyhegyi-Graben gefundenen (NAGY 1942, 481; NAGY 1977, 150–151, Abb. 82; ERDÉLYI 1974, 78–79, Abb. 87.a–b) Stierskulpturen haben sepulchrale Bezüge, vertreten mit ihrer einfachen Gestaltung, homogenen Masse und statischen, starren Einstellung jedoch einen ganz anderen, vom offiziellen abweichenden ikonographischen Typ.

Der Gelassenheit, Kraft und Würde ausstrahlende Stierkopf von Esztergom liegt mit jedem seiner Details – dem ernsten Blick und kurzen Kopf, der leicht zur Seite gewandten, unnatürlich hohen Kopfhaltung, der übertriebenen Betonung des Stirnfells und der sich bis zum Halsansatz stauenden Falten der Wamme, dem Bestreben nach realistischer Darstellung – auf der Linie der aus dem hellenistischen Motivschatz schöpfenden römischen Kunst. Er entspricht der damals anerkannten, offiziellen Stier-Ikonographie, an der man sowohl in der Wandmalerei, als auch im Falle von Reliefs und Werken der Rundplastik in unveränderter Form festhielt. Aus diesem Grund – und nicht zuletzt aufgrund seines pannonischen Fundortes – ist der Skulpturenkopf mit hoher Gewißheit unter die Werke der kaiserzeitlichen Monumentalplastik einzuordnen.

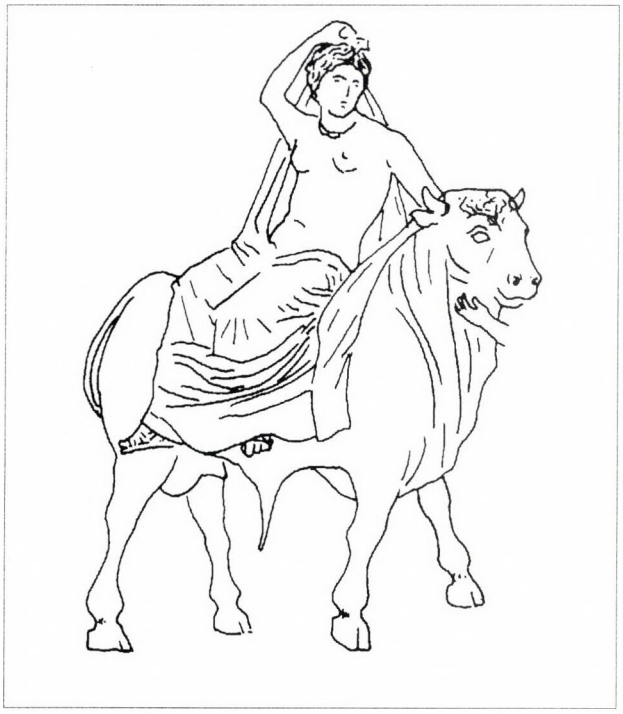
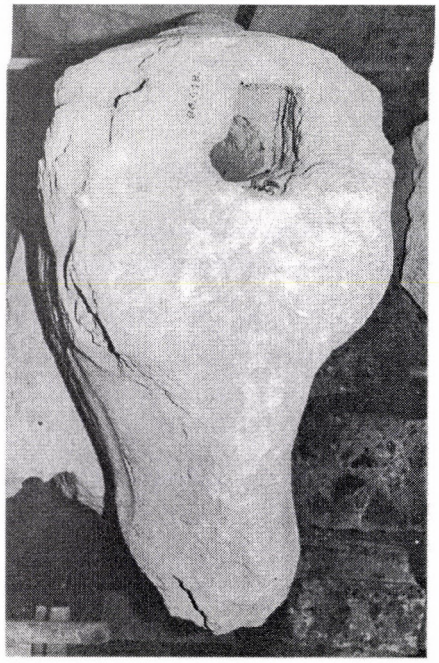


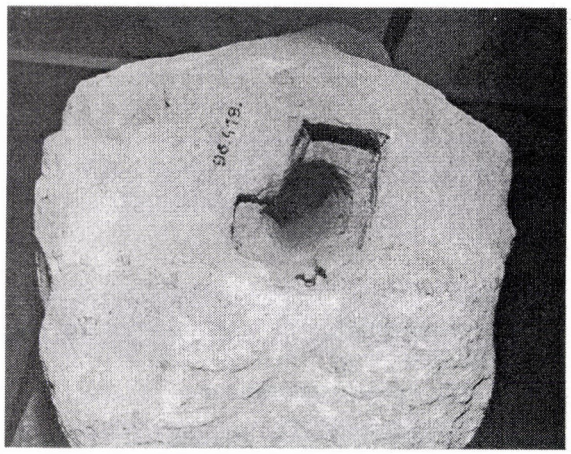
Abb. 5 Europa auf einem Wandgemälde in Pompeji

Angesichts seiner Maße und der Darstellungsweise dürfte er unter den bisher genannten weder zu einer mythologischen, noch zu einer Opferszene gehört haben. Was diese Möglichkeiten endgültig ausschließt, ist das den Schlüssel zur Interpretation der Skulptur bedeutende, senkrecht durch die Mitte des Kopfes gehende, runde Dübelloch mit einem Durchmesser von 9,5 cm (Abb. 6. 1–2). Es hatte nicht nur die Funktion, den ursprünglich separaten Kopf der Skulptur am Tierkörper befestigen zu können, sondern diente gleichzeitig dazu, einen auf dem Schädeldach angebrachten Gegenstand, irgendein Attribut, zu stabilisieren. Die Esztergomer Stierskulptur läßt sich also mit einem solchen in der Römerzeit in sakraler Umgebung vorkommenden, großen, auch ganzgestaltig dargestellten Stier identifizieren, der sein besonderes Erkennungsmerkmal auf dem Kopf trug. Nachdem man bei den zur Ikonographie des Mithras und Jupiter Dolichenus unentbehrlichen Stierdarstellungen auf keinem der Köpfe ein solches Attribut findet, kommen insgesamt zwei Möglichkeiten in Betracht:

1. Für die Kelten symbolisierte das Horn die (Hieb bzw. Stoß) Kraft, während die Zahl drei, und im allgemeinen die Dreiheit, für sie die Vollkommenheit bzw. die Verfielfältigung der übernatürlichen Macht und Kraft (der Kampfeswut) bedeuteten (DE VRIES 1961, 143–144, 177–178). Neben den römerzeitlichen keltischen Pferde-, Eber-, Vogel- und Männerkopfdarstellungen begegenet man dem sürrealistischen Motiv des an der Stirn befestigten dritten Horns, durch die naheliegende Assoziation, am häufigsten an Stieren (GREEN 1998, 220–225). Besonders beliebt war der Stier mit drei Hörnern (der nicht mit dem *Tarvos Trigaranus* identisch ist, s. BAUCHHENSS 1994, 848–850) im Kreis der keltischen Bevölkerung Ostgalliens, wie auch zahlreiche aus der Römerzeit stammende Kleinplastiken beweisen. Die Fragmente vom Kopf und rechten Vorderbein einer im schweizerischen Martigny-en-Vallais (*Octodurus, Forum Claudii Vallenisum*) zum Vorschein gelangten lebengsgroßen Bronzeskulptur bezeugen, daß ihm zu Ehren sogar monumentale Kultstatuen errichtet wurden (LEIBUNDGUT 1980, 142–143, Kat.Nr. 189, Taf. 175–178). Zurecht drängt sich also der Gedanke auf, daß der Esztergomer Stierkopf zur mächtigen Statue



1



2

Abb. 6 1–2: das in den Kopf der Esztergomer Stierskulptur gebohrte Dübelloch (Foto: Orsolya Horváth)

eines „gallischen Stieres" gehörten haben könnte. Diese Identifizierung ist jedoch zweifelhaft, da sich das dritte Horn immer in der Mitte der Stirn, und nicht auf dem Kopf befand. Zudem würde das Anbringen eines Horns noch kein derart tiefes und großes Dübelloch begründen, das demzufolge zum Verklammern eines wesentlich bedeutenderen bzw. schwereren Gegenstandes gedient haben muß. Die Mehrzahl der Stiere mit drei Hörnern ist grob bearbeitet, provinziell und ihr Stil entspricht nicht dem offiziellen künstlerischen Trend. Ein weiteres Problem bedeutet, daß sich der in den westlichen Keltengebieten, hauptsächlich in Ostgallien und Britannien, verbreitete Kult des dreihörnigen Stieres in Pannonien vorerst nicht nachweisen läßt. (Sein nächstes und zugleich östlichstes bekanntes Vorkommen ist eine im österreichischen Wels (Ovilava) gefundene Kleinbronze: FLEISCHER 1976, 182, Nr. 256; HOLTER–RIESS–ZABEHLICKY-SCHEFFENEGGER 1979–1980, 116–117, R 520.) Zieht man alldas in Betracht, scheint die Interpretierung des Esztergomer Stierkopfes als Stier mit drei Hörnern nicht wahrscheinlich.

2. Das auf dem Kopf befestigte Attribut fügte sich an der Öffnung des Dübellochs in eine L-förmig ausgearbeitete Lagerschale (Abb. 6. 1–2). Der längere Balken dieser L-förmigen Aussparung setzt sich nach hinten fort, so daß darin nur die rückwärtige Stütze für einen großen und gerade deshalb labilen Gegenstand eingesetzt werden konnte. Einem solchen separaten, mit Verklammerung zwischen den beiden Hörnern befestigten und durch eine rückwärtige Stütze gesicherten Attribut begegnet man ausschließlich in der Ikonographie der Apisstiere.

Der in der ägyptischen Religion Apis ist solarer Natur (MEYER 1884–1886, 420; BONNET 1952, 47; BERGMANN 1968, 255). Eines seiner Unterscheidungsmerkmale ist daher die auf dem Kopf plazierte Sonnenscheibe, davor mit Uräus (MEYER 1884–1886, 420; BONNET 1952, 50).

In der griechischen und vor allem römischen Kunst aber wurde Apis nicht mit der Sonnenscheibe, sondern mit einer Mondsichel zwischen den Hörnern dargestellt (FURTWÄNGLER 1901, 38–43; MALAISE 1972, 212, Anm. 5; VERMASEREN 1984, 177–182; KATTER-SIBBES–VERMASEREN 1975b, Nr. 300, Pl. LXI; 305, Pl. LXV; 325, Pl. LXXXI; 330, Pl. LXXXV; 467, Pl. CLII. An den in hellenistisch-römischer Zeit entstandenen Darstellungen in Ägypten sieht man ihn allerdings weiterhin mit der Sonnenscheibe. S. z.B.: KATTER-SIBBES–VERMASEREN 1975a, Nr. 161, Pl. LXXXIX; 167, Pl. XCI; 169, Pl. XCIII). A. Furtwängler erklärte das Erscheinen der Mondsichel am Kopf des Apisstiers mit einem Mißverständnis der frühen Griechen, die die Sonnenscheibe ihrer eigenen Aufassung nach als Mond interpretiert haben mögen (FURTWÄNGLER 1901, 43). Wahrscheinlicher ist, daß der Grund dafür in der von der ägyptischen abweichenden griechisch-römischen Auffassung lag, welche eher die enge Beziehung Apis' zum Mond hervorhob (MEYER 1884–1886, 420; HOPFNER 1913, 76–77). Nach Plutarch ist Apis das Kalb einer Kuh, die ein vom Mond kommender Lichtstrahl befruchtete. Deshalb ähnelt er äußerlich dem Mond, deshalb ist seine Helligkeit (sprich: seine weißen Flecken) von Schwärze umgeben (Plutarch., de Iside et Osiride 43; vgl. Suidas, Απις, Απιδες; Eudocia violar. VIII 15; HOPFNER 1913, 76–77). Plinius d. Ä. erwähnt an seiner rechten Seite einen an die Mondsichel erinnernden Fleck (Plin., Nat. hist. 8, 184) und Aelianus, der Apis mit Selene identifiziert, ein mondförmiges Zeichen (Aelianus, de nat. anim. 11, 10), das auch auf seinen späteren Darstellungen desöfteren auftaucht (KATTER-SIBBES–VERMASEREN 1975b, Nr. 281, Pl. XXVII; 282, Pl. XXX; 283, Pl. XXXVI; 290, Pl. XLIV; 310, Pl. LXIX; 362, Pl. XCVIII; 564, Pl. CC; KATTER-SIBBES–VERMASEREN 1977, Nr. 29, Pl. XXIII; 25, Pl. XX).

Die Anbringunsweisen von Sonnenscheibe und Mondsichel lassen an die Befestigung des Attributs am Esztergomer Stierkopf denken. Eine rückwärtige Stütze hält die Sonnenscheibe der vor dem *Serapeum* in Memphis stehenden Stierstatue und der im römischen Palazzo Brancaccio gefundenen ptolemäisch-römerzeitlichen Stierskulptur (sog. torello Brancaccio) aus Granit (CURTO 1978). Auf dem Kopf und zuweilen am Nacken der Apis-Kleinbronzen, die sich im Laufe des 1. Jahrhunderts v.Chr. in Italien herausbildeten und dann in der Kaiserzeit verbreiteten (GRIMM 1969, 214–215) findet man häufig Dübellöcher runden oder viereckigen Querschnitts, was beweist, daß das Attribut – selbst im Falle von Werken der Kleinplastik – gesondert gegossen und danach mittels Verklammerung zwischen den Hörnern befestigt wurde. (Um nur die pannonischen Beispiele zu erwähnen: aus Tác: BÁNKI 1988, 346–352; aus Brigetio: 1. KATTER-SIBBES–VERMASEREN 1975b, Nr. 363, Pl. XCIX; GSCHWANTLER 1986, 88–89, Nr. 106; 2. PAULOVITS 1916, 192, Abb. 2; aus Savaria (?): PAULOVITS 1927, 89–90, Abb. 26; aus Szentpálpuszta: WESSETZKY 1961, 46; von unbekanntem Fundort: PAULOVITS 1916, 194–195, Abb. 4.)

Die Apis bildnerisch gestaltenden hellenistischen griechischen und römischen Künstler übernahmen den kalbartigen ägyptischen Typ mit waagerechter Kopfhaltung, statischer Einstellung und ohne Wamme nicht, sondern hellenisierten seine Gestalt – ähnlich zahlreichen anderen ägyptischen Gottheiten (z.B. Isis)

(BISSING 1936, 8–15; VENDEBEEK 1946, 18–20, 37–44; MALAISE 1972, 176–181; DUNAND 1973, 66–108; TRAM TAN TINH 1984, 1722) – dem griechisch-römischen Kunstgeschmack entsprechend. Dessen Merkmale sind – außer der Mondsichel – die schon bekannte hohe, seitlich abgewandte Haltung des Kopfes, die stark hervorgehobenen, parallelen Linien der Halsfalten sowie die betonte Ausarbeitung des Dreiecks der Stirnbehaarung. A. Furtwängler und H. W. Müller bestimmten dies als einen speziell für Apisdarstellungen charakteristischen Grundtypus, den sie auf ein in künstlerischer und auch religionsgeschichtlicher Hinsicht bedeutendes, von einem Vorbild aus Memphiser inspiriertes Werk der hellenistischen Großplastik zurückführten (FURTWÄNGLER 1901, 45; MÜLLER 1969, 70–71; aufgrunddessen vermutete man sogar, daß die Ikonographie des in Martigny gefundenen lebensgroßen Bronzestiers mit drei Hörnern dem Archetyp der Apisstiere folgt: KATTER-SIBBES–VERMASEREN 1977, 46, Nr. 34). Allerdings ist diese Darstellungsweise, wie eine Reihe von mythologischen Szenen und historischen Reliefs bezeugt, nicht ausschließlich dem Apisstier zueigen. Mit seinen Attributen wurde also in der griechisch-römischen Kunst ein Stiertyp ausgestattet, der bereits über eine ausgereifte Ikonographie verfügte. Die im ganzen Imperium verbreiteten römerzeitlichen Kleinbronzen paßten sich ausnahmslos dieser hellenisierten, in der römischen Kunst zum Kanon erstarrten Ikonographie an (Abb. 7). Von demselben Archetypus lassen sich auch die Apisgestalten der Reliefs (z.B. die in der vatikanischen Galeria dei Candelabri aufbewahrte Säulenbasis aus dem 3. Jahrhundert n.Chr. – KATTER-SIBBES–VERMASEREN 1975b, 282) oder Wandgemälde ableiten (im Iseum von Pompeji: TRAM TAN TINH 1964, 146, No. 53, Pl. IX.2; KATTER-SIBBES–VERMASEREN 1975b, 22, Nr. 300, Pl. LXI; in der processio-Szene der Casa delle Nozze d'Ercole von Pompeji: TRAN TAM TINH 1964, 132, no. 24, Pl. XI.1–2).

Eng zur Apis-Verehrung gehörten auch die monumentalen, ganzgestaltigen Kultstatuen. Mariette fand vor dem Eingang des ptolemäischen *Serapeums* in Memphis eine 1,28 m hohe, bemalte Apisstatue aus Kalkstein (LAUREL-PICARD 1955, 14, Fig. 8–9; KATTER-SIBBES–VERMASEREN 1975a, Nr. 1, Pl. I–III). Einen in ähnlichem Stil gefertigen Skulpturenkopf ähnlicher Abmessung bewahrt das Ägyptische Museum in Kairo auf (KATTER-SIBBES–VERMASEREN 1975a, Nr. 160, Pl. LXXXIX). In der Römerzeit wurden dem zum Serapis-Osiris-Kreis gehörenden Apis – nach dem Vorbild der in den Tempeln der alexandrinischen Götter in Memphis und Alexandria stehenden – zahlreiche große Statuen gestiftet.

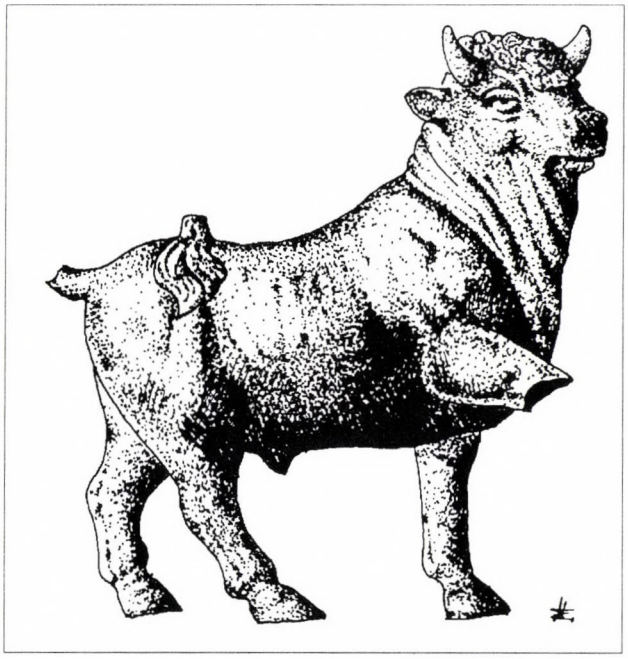


Abb. 7 Apis-Kleinbronze aus Luni

Die größte unter den bislang bekannten ist eine 1,8 m hohe kaiserzeitliche Apisstatue aus schwarzem Granit, die sich im Griechisch-Römischen Museum zu Alexandria befindet. In den dem Kult der ägyptischen Götter dienenden italischen Heiligtümern begegnet man den großen Apisdenkmälern besonders häufig. Die im Palazzo Brancaccio in Rom gefundene spätptolemäisch-römerzeitliche Apisskulptur ist 1,45 m hoch. Pirro Ligorio berichtet im 16. Jahrhundert von einer marmornen Stierplastik in der Nähe der römischen Kirche S. Maria sopra Minerva, die ursprünglich im Gebiet des *Iseum et Serapeum* Campense gestanden haben dürfte, seither aber verloren ging (LANCIANI 1883, 42; ASHBY 1919, 179; ROULLET 1972, 124, Nr. 242). Im domitianischen Isis-Heiligtum von Beneventum kann gewiß mit drei den Apisstier darstellenden Werken der Großplastik gerechnet werden (MÜLLER 1969, Kat.Nr. 17, 18, 19; MALAISE 1972, 213). Zwei davon, das aus schwarzem Diorit gefertigte und das 1,17 m hohe aus rosafarbenem Granit von Assuan, ließ man wahrscheinlich aus Ägypten kommen, während das dritte, ein 60 cm hoher Torso, die Arbeit eines italischen Künstlers ist (Abb. 8). Das Aufstellen solcher Apisplastiken mit kolossalen Ausmaßen in den kaiserzeitlichen Tempeln der ägyptischen Götterkulte belegen nicht nur die zum Vorschein gelangten Skulpturenfragmente, sondern auch bildliche Darstellungen. Vermutlich vom Fundort Beneventum stammt ein Marmorreflieffragment, das einen mit Statuen geschmückten ägyptischen Weihebezirk zeigt. Den

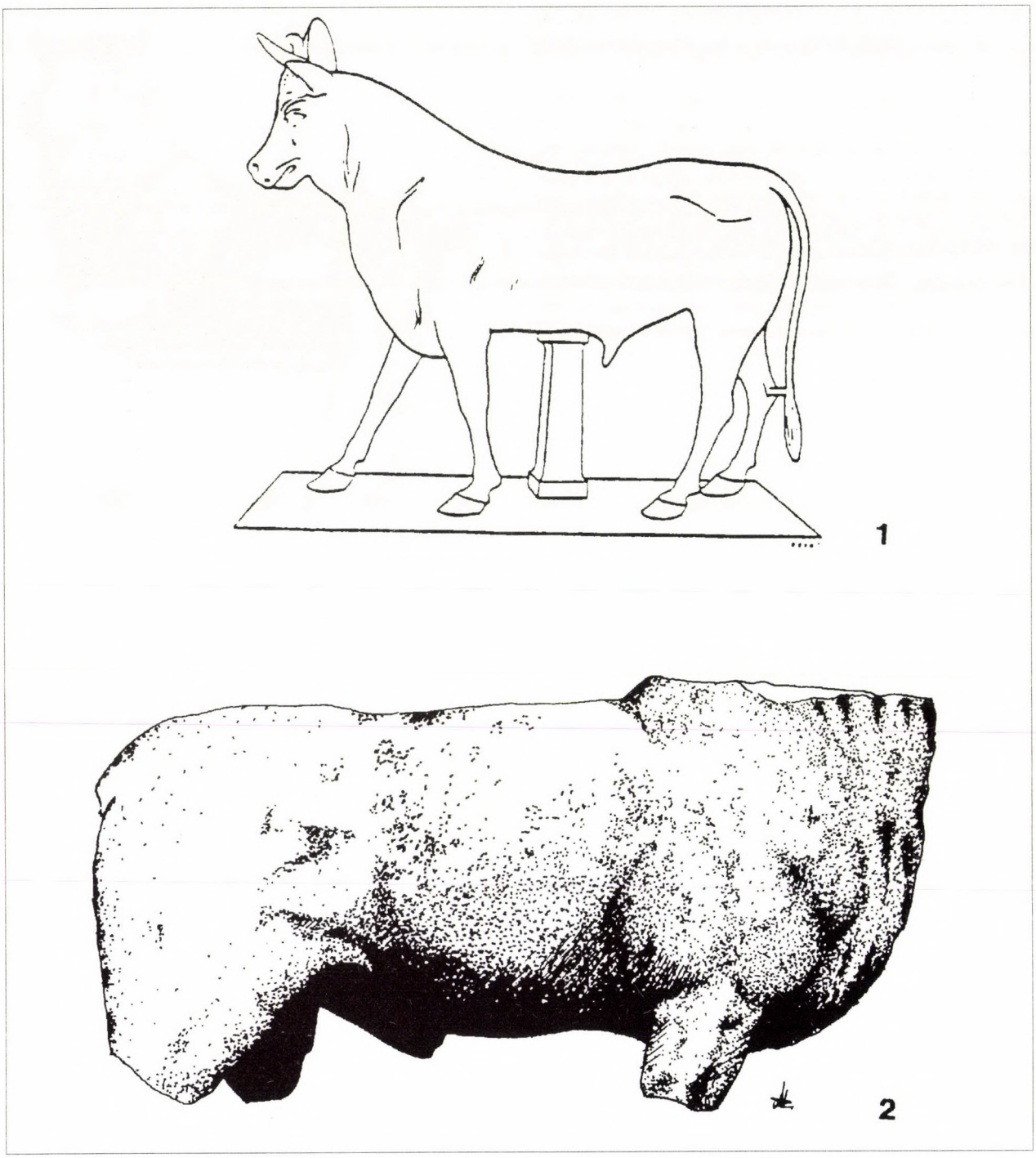


Abb. 8 1: 1,8 m hohe Apisstatue aus dem Serapeum in Alexandria; 2: Apistorso aus Beneventum

leeren Platz zwischen den beiden Tempeln füllt eine vor Palmen auf einer Basis stehende, bis zum Dach des Heiligtums reichende Apisskulptur aus (Abb. 9. 1) (ROULLET 1972, 28–29, Pl. 14, Fig. 21; KATTER-SIBBES – VERMASEREN 1975b, 27–28, Nr. 311, Pl. LXX). Eine zum Verwechseln ähnliche Szene sieht man auf einem Relief aus Ariccia (Rom), das als Hintergrund einer Tanzszene zwischen einer mit ägyptischen Götterstatuen geschmückten Säulenhalle und einer Palme eine gewaltige, auf eine Basis gestellte Apisfigur darstellt (Abb. 9. 2) (MALAISE inventaire, 58, No. 1, Pl. II; KATTER-SIBBES–VERMASEREN 1975b, 17–19, Nr. 293, Pl. XLV–XLVI; ROULLET 1972, 27–30, Pl. 13, Fig. 20. Identifiziert das darge-

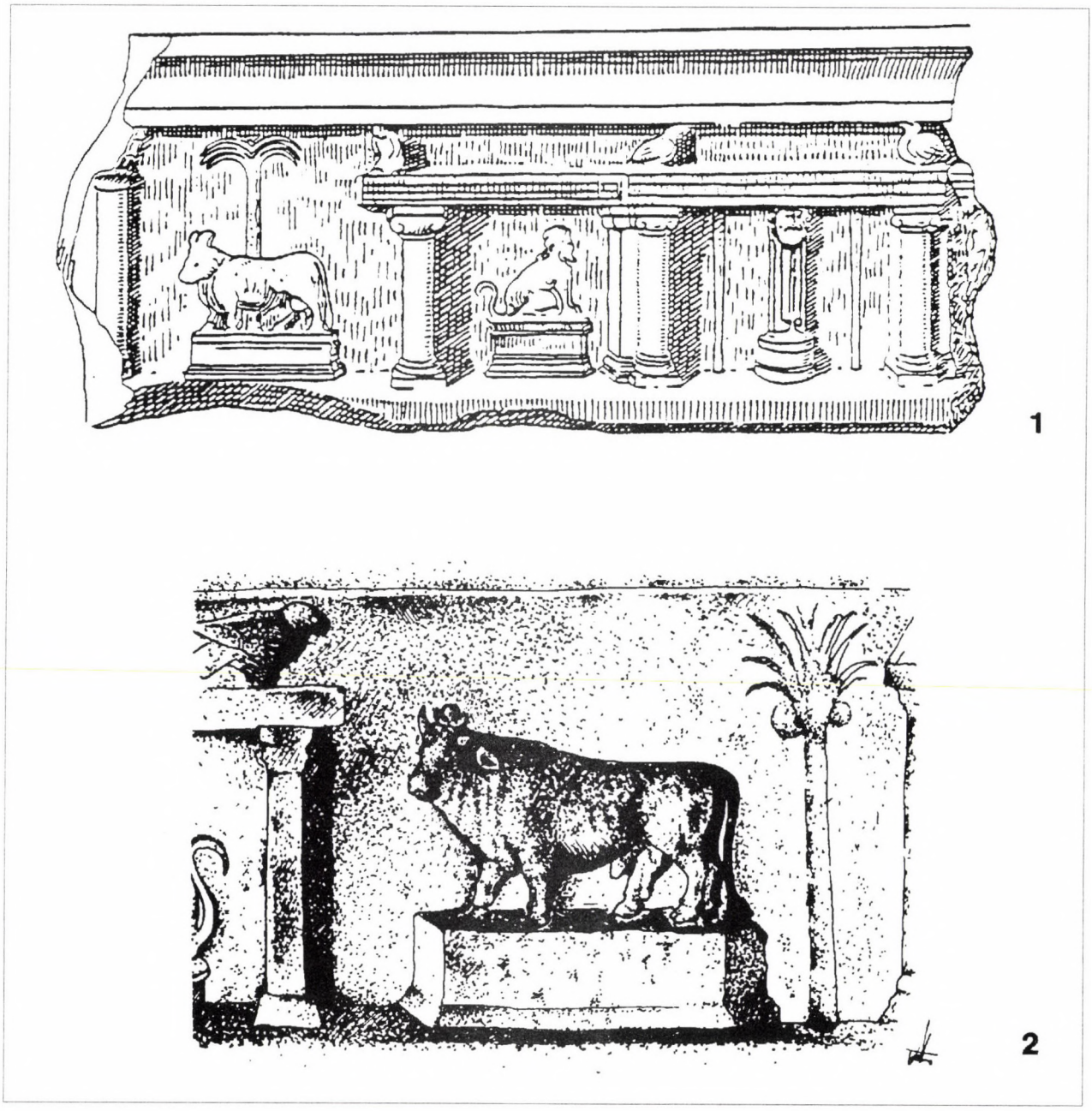


Abb. 9 Monumentale Apisstatuen darstellende Reliefs. 1: von unbekanntem Fundort; 2: aus Ariccia

stellte Heligtum mit dem römischen *Iseum et Serapeum* Campense: LEMBKE 1994, 18; SIST 1997, 303).

Aufgrund der angeführten Fakten – dem mittels Verklammerung, und zuweilen einer rückwärtigen Stütze, auf dem Kopf des Apisstiers befestigten Attribut, der dem hellenistisch-römischen Kanon entsprechenden Darstellungsweise und den in römerzeitlichen ägyptischen Tempeln häufig vorkommenden lebensgroßen oder überlebensgroßen Statuen – ist der Esztergomer Stierkopf mit Apis zu identifi zieren. Auch die ihm am nächsten stehende Parallele findet sich im Kreis der erhalten gebliebenen Apisskulpturen. In der langobardischen Stadtmauer von Beneventum legte man 1903 einen Apistorso aus Marmor frei, dessen Beine abgebrochen waren und dessen Kopf und mittleres Körperteil fehlten (Abb. 8. 2) (MÜLLER 1969, 70–71; KATTER-SIBBES– VERMASEREN 1975b, 28, Nr. 313, Pl. LXXII). Wie das in der Mitte des Halses gebohrte quadratische Dübelloch beweist, war der separat skulptierte, hoch erhobene Kopf – ähnlich dem in Esztergom aufbe-

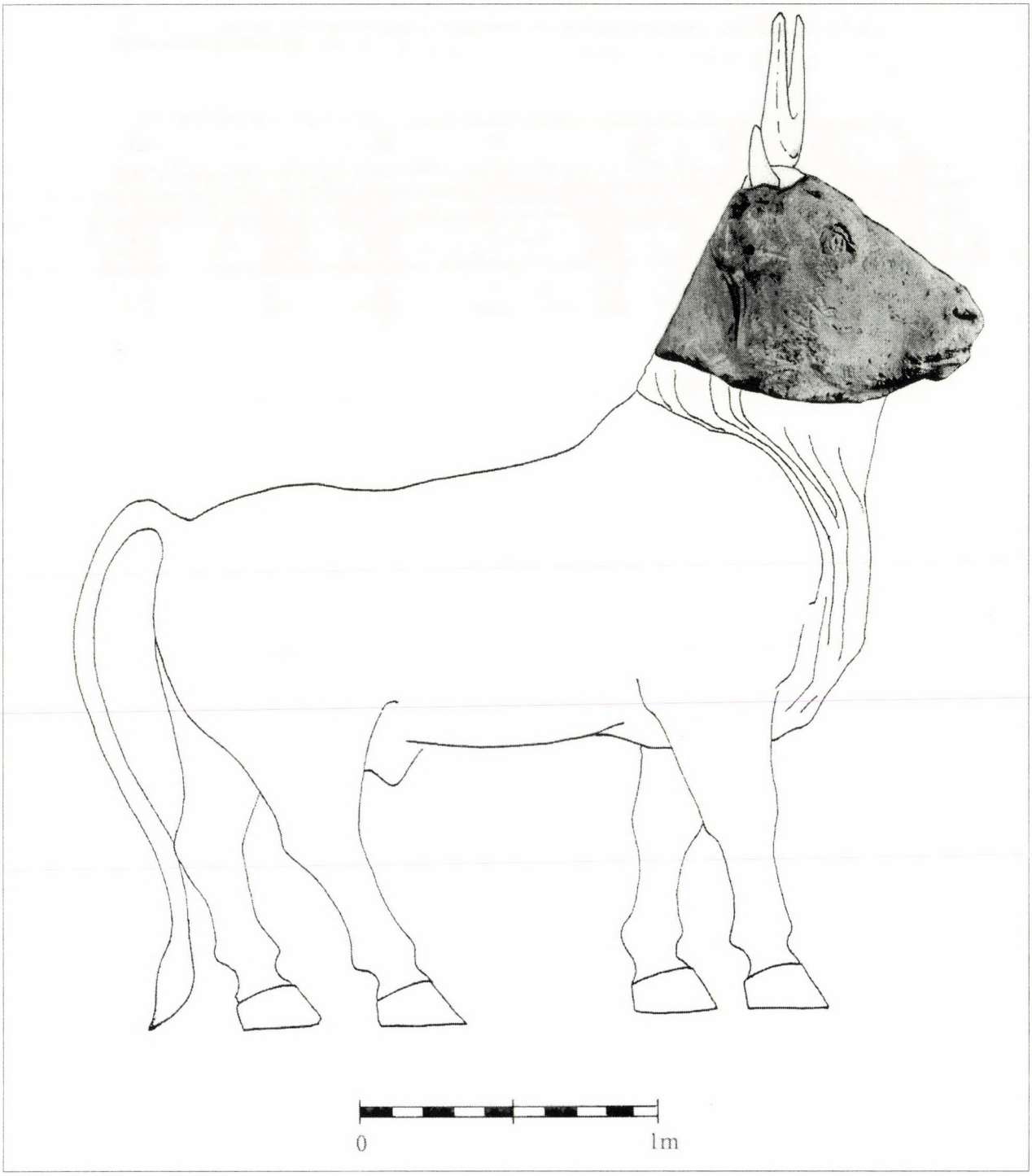


Abb. 10 Rekonstruktion der Esztergomer Apisstatue

wahrten Apisstierkopf – durch Aussparen einer waagerechten Fläche an dem in hellenistisch-römischer Auffassung geformten Körper befestigt worden.

Die Bedeutung der Esztergomer Apisstatue betont, daß ihre aus der Länge von 114 cm und der Kopfhöhe von 75,5 cm – anhand der natürlichen Körperproportionen der Stiere (ZEDERBAUER 1917, 90, Taf. XXII) und römerzeitlichen Darstellungen – mittels Proportionspaaren errechnete ursprüngliche Höhe annähernd 3,5 m betrug, womit sie unter den bekannten ganzgestaltigen Apisstatuen aus hellenistischer und römischer Zeit bei weitem die gewaltigste ist (Abb.

10)! (Den Rekord hielt bislang eine hadrianische schwarze Granitskulptur aus Alexandria mit 1,8 m Höhe, doch die Esztergomer Statue dürfte um mehr als 1,5 m höher gewesen sein.) Neben den kapitolinischen Bildwerken aus Savaria und Scarbantia stellt dies das monumentalste Werk der Großplastik Pannoniens dar, das wegen seiner realistischen künstlerlischen und seiner technischen Ausführung in der Provinz einzigartig ist. Der Auftraggeber der Skulptur, die sich dem offiziellen künstlerischen Trend der Kaiserzeit anpaßt, muß eine bedeutende Persönlichkeit und der Anlaß zu ihrer Aufstellung ein besonderer gewesen sein.

Damit stellt sich zurecht die Frage: Was hat die größte bekannte Apisplastik des römischen Reiches in der Grenzregion von Nordostpannonien zu suchen und wie ist sie zu deuten?

Um die Frage beantworten zu können, ist es unumgänglich, den gemeinsamen römerzeitlichen Kult des Apis und der alexandrinischen Götter zu untersuchen.

2. Die Beziehung von Apis und Serapis

In der Römerzeit zollte man Apis – mit Ausnahme Ägyptens – keine selbständige religiöse Verehrung. Er hatte keine eigenen Tempel bzw. Inschriften, was sich mit dem antropomorphen Pantheon der Römer, ihrer Abneigung gegen die Vergöttlichung von Tieren und mit der Ablehnung der – in antiken Quellen für absurd und lächerlich gehaltenen – theriomorphen Göttergestalten der Ägypter erklären läßt (ALTHEIM 1932, 13–16; WITT 1971, 123; SMELIK–HEMELRIJK 1984, 1955–1999, 1998–1999). Exakt spiegelt sich diese Auffassung in der abfälligen Meinung Augustus' über den Apis-Kult wider. Er erklärte nämlich, daß er nur Götter anbete, und keine Ochsen (Cass. Dio 51, 16). Während seiner Ägyptenreise würdigte er dessen Tempel – obwohl es ihn nur einen kleinen Umweg gekostet hätte – nich einmal eines Besuches (Suet. Aug. 93; vgl. HERMANN 1960, 36; MALAISE 1972, 213; TAKÁCS 1995, 75–80). Hochrangige Persönlichkeiten und Kaiser (z.B. Germanicus, Titus), die den Apisstier in Memphis aufsuchten, folgten mit diesem eher als Geste zu wertenden Besuch dem Beispiel Alexanders des Großen (HERMANN 1960, 36). Somit konnte Apis nur durch das aufkeimende Interesse an Ägypten und als Begleiter der sich rasch verbreitenden Isis- und hauptsächlich Serapis-Religion in die europäischen Gebiete des Reiches gelangen und bekannt werden (HERMANN 1960, 35, 40).

Die theologische Basis der Beziehung Isis-Apis bilden die an letzteren geknüpfte Königsideologie sowie die Identifizierung von Isis mit Hathor, der „Mutter der Götter", und dadurch ihre Interpretation als Mutter des Apis (BERGMANN 1968, 251–252; WITT 1971, 30; vgl. die mit dem jungen Apis dargestellte *Isis Lactans*-Terrakotten: DUNAND 1979, 170, Nr. 17; TRAN TAM TINH 1990, 779, Nr. 244–248). (Das ist der Grund für Herodots etymologische Spekulation, in der er Apis mit Epaphos und Isis mit dessen Mutter Io gleichsetzt, Her. II 41, 153.) In Italien läßt sich das gemeinsame Auftreten von Isis und Apis in mehreren Fällen belegen. Die Rückseite einer im vatikanischen Museo Egiziano aufbewahrten Isis-Herme aus Marmor ziert ein Apiskopf (BOTTI–ROMANELLI 1951, 104, Nr. 156, Taf. 71; HERMANN 1960, 40, Taf. I c), und an die nordöstliche *sacrarium*-Mauer des Isis-Tempels von Pompeji war die auf dem Kopf eine Mondsichel tragende Gestalt Apis' gemalt (TRAM TAN TINH 1964, 146, No. 53, Pl. IX. 2; KATTER-SIBBES–VERMASEREN 1975b, 22, Nr. 300, Pl. LXI). In der Römerzeit brachte man Isis jedoch vorwiegend als Paredros des Serapis mit Apis in Verbindung (BERGMANN 1968, 253).

Der die schöpferische Kraft repräsentierende Gottkönig, der die Fragen des Lebens mit seinem Verhalten beantwortende, wunderwirkende Apisstier, wurde seit der Zeit des neuen Reiches nach seinem Tode, d.h. nachdem er sich in Osiris verwandelt hatte, in Memphis als Osiris-Apis (Osorapis, Οσοράπις) verehrt (MEYER 1884–1886, 421; LEHMANN–HAUPT 1909–1915, 344–345; ROEDER 1920, 2396, 2398–2399; HÖLBL 1994, 92–94). Ptolemaios I., der die griechische und ägyptische Religion zu verbinden und den Königskult wiederzubeleben gedachte, nahm sich der hellenistischen, im Griechischen Serapis genannten Gottheit an, förderte sie und erhob sie dann zum höchsten Gott und Beschützer seiner Dynastie (ROEDER 1920, 2399–2402; BONNET 1952, 650; HERMANN 1960, 34–35; VIDMAN 1970, 19–20; DUNAND 1973, 45–66; DOBROVITS 1979, 54; HÖLBL 1994, 81, 92). Natürlich war die Verehrung des in die hellenistische Welt integrierten, aber dennoch für ägyptische gehaltenen Serapis, als des zu Osiris gewordenen, gestorbenen Apisstiers, eng an die Gestalt Apis' gebunden, ja „Apis was the animal emblem of Sarapis" (WITT 1971, 247). Nicht zufällig hatte man in einem Zentrum des Serapiskultes, vor dem Eingang des *Serapeums* in Memphis, seine monumentale Statue aufgestellt (LAUREL-PICARD 1955, 14, Gig. 8–9; KATTER-SIBBES–VERMASEREN 1975a, Nr. 1, Pl. I–III). In den in Chalkis, Pergamon und Priéne errichteten Heiligtümern erscheint Apis als συνναός Θεος des Serapis (Chalkis: IG XII 9, 926; VIDMAN 1969, 39, Nr. 84; vgl. RUSCH 1906, 27, 70, 75; OTTO 23; HERMANN

1960, 38, Anm. 42). Bei einer Gruppe der in der Frühkaiserzeit in Ägypten entstandenen Apisprotome aus Terrakotta war zwischen den Hörnern des Stiers eine Serapisbüste plaziert (KATTER-SIBBES–VERMASEREN 1975a, 14, Nr. 43; 32, Nr. 120). Im Gebiet des Serapeum in Alexandria-erwähnte hadrianische – Apisplastik aus schwarzem Granit, laut Inschrift der Basis Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι καὶ τοῖς ϛυννάοις Θεοῖς dediziert, zum Vorschein (Abb. 8. 1) (KATTER-SIBBES–VERMASEREN 1975a, 25, Nr. 89; sie ist das Denkmal der Identifizierung von Serapis und Apis, s.: HORNBOSTEL 1973, 381). Desweiteren ist aus dem – auf einem Stadtplan der Severerzeit – als *Iseum et Serapaeum* bezeichneten Heiligtum auf dem *campus Martius* in Rom (Iseum Campense, vgl. Eutr. 7, 23) ebenfalls eine Apisplastik bekannt (LANCIANI 1883, 42; ASHBY 1919, 174; ROULLET 1972, 124, Nr. 242).

Die monumentalplastischen Darstellungen des als *sunnaos theos* des Serapis verehrten Apis' sind also immer an die den ägyptischen Göttern – und sinngemäß in erster Linie Serapis – geweihten Tempel gebunden bzw. gehören zu deren Einrichtung (HERMANN 1960, 39). (Große Apisplastiken plazierte man in den zentralen Heiligtümern der Serapis-Religion, in Memphis und Alexandria, und nach ihrem Vorbild dann im italischen Beneventum sowie im *Iseum et Serapeum* Campense der Stadt Rom, und auf zwei – aus Beneventum und Ariccia stammenden – Reliefs sind die mächtigen, auf Basen stehenden Skulpturen im Hof eines ägyptischen Heiligtums dargestellt.) Demnach dürfte der Esztergomer Apisstierkopf zum plastischen Schmuck eines den ägyptischen Göttern geweihten, sicher dem Serapiskult dienenden Tempel herausragender Bedeutung gehört haben, der in Nordostpannonien stand.

3. Der Serapis-Kult in Pannonien

Auf dem Weg über Italien, durch italische Siedler (Mitglieder von Kaufmannsfamilien aus Aquileia und Angstellte des illyrischen Zollbezirks), erscheint der auf hellenistischen Traditionen gründende Mysterienkult der ägyptischen Götter schon sehr früh, im Laufe des 1. Jahrhunderts n. Chr., in Pannonien, allerdings nur in den Städten an der Bernsteinstraße und des Savetales (NAGY 1942, 425; PANCIERA 1957, 90; MÓCSY 1962, 737; WESSETZKY 1961, 23–25; WESSETZKY 1989, 12–13). Für die ins 1.–2. Jahrhundert zu setzende erste Blütezeit des Kults sind noch die zum Kreis der privaten Religiosität der Stadtbevölkerung gehörenden, individuell angeregten Denkmäler charakteristisch, welche in erster Linie an den Kult der über dem Schicksal stehenden, ihren Anhängern in allem behilflichen Isis anknüpfen (TÓTH 1974, 347; WESSETZKY 1989, 13).

Anfang des 3. Jahrhunderts aber kommt es im Bereich des neuen Aufschwung erhaltenden pannonischen Kults der ägyptischen Götter zu einer wesentlichen territoriellen, zeitlichen und sozialen Verschiebung (NAGY 1942, 425; WESSETZTKY 1961, 55–56; TÓTH 1974, 347–348; WESSETZKY 1989, 13). Laut Zeugnis der Inschriften verlagert sich das Gewicht des ägyptischen Götterkults im severischen Zeitalter in die Grenzregion. Während in den Städten Westpannoniens nur Inschriften des 1.–2. Jahrhunderts zum Vorschein kamen und wir lediglich ein in die Severerzeit datierbares Denkmal kennen (einen zur Zeit des Severus Alexander gestifteten Altar aus Poetovio: CIL III 4044=AIJ 336=VIDMAN 1969, 286, Nr. 657; TÓTH 1974, 355, Nr. 10), fehlen in der pannonischen Grenzregion die Inschriften aus dem 1.–2. Jahrhundert, wohingegen ihre überwiegende Mehrzahl (6 St.) nachweisbar severisch ist (NAGY 1942, 525; TÓTH 1974, 347–348). Im Gegensatz zur westpannonischen Gruppe, bei der die Isisverehrung im Vordergrund steht, wird in diesem Zeitraum Serapis zur zentralen Gestalt des Kults. In den Dedikationen der Altäre und Tempel findet man aus schließlich seinen (bzw. in drei Fällen zusammen mit ihm Isis') Namen.

Die Hälfte der aus der pannonischen Grenzregion bekannten severischen Serapis-Inschriften bildet eine gut eingrenzbare, geschlossene, in die Herrschaftszeit Caracallas zu datierende Gruppe. Ein Großteil von ihnen kam – ähnlich wie der Esztergomer Stierkopf – im nordöstlichen Pannonien zutage.

Dieser Inschriftgruppe lassen sich folgende Denkmäler zuordnen:

1. RIU 3 800=CIL III 3637; VIDMAN 1969, 291, Nr. 670; TÓTH 1974, 356, Nr. 20 (Abb. 11. 1)
FO: Piliscsév
EBM (Inv.Nr. 67.45.1)
Lit.: BARKÓCZI 1941, 26; WESSETZKY 1961, 51; ALFÖLDI 1965–1966, 56.
Iovi optimo m[ax(imo)] / Neptuno Serap[idi] / pro salut[e et] victor[ia] / et perpetuitate /5 [i]mp(eratoris) Caesaris / [M(arci) A]urel(ii) [[Antonini]] / [pii] felicis Aug(usti) / [L(ucius) Al]fenus Avitianus / [leg(atus)] eius pr(o) pr(aetore) / prov(inciae) Pann(oniae) inf(erioris).
(Zur Person des Statthalters L. Alfenus Avitianus: FITZ 1994, 1025–1027, Nr. 670.) Der Altar dürfte zur Zeit von Caracallas Pannonienaufenthalt errichtet worden sein (FITZ 1960, 10).

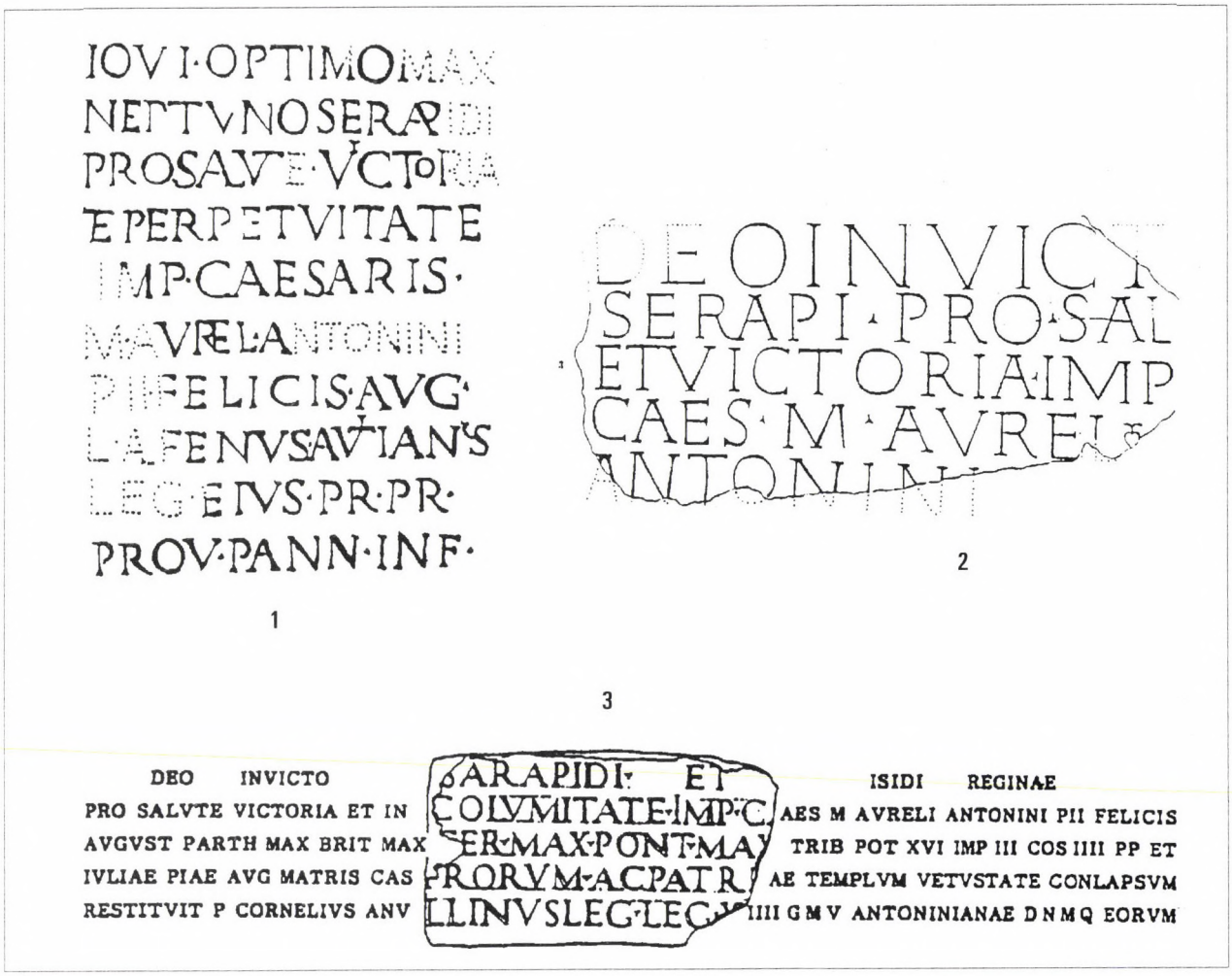


Abb. 11 Caracallische Serapis-Inschriften aus der nördlichen Grenzregion Pannoniens. 1: Piliscsév; 2: Nyergesújfalu; 3: Carnuntum

2. RIU 3 753=AnÉp 1962, 40; VIDMAN 1969, 291, Nr. 669; TÓTH 1974, 356, Nr. 19 (Abb. 11. 2)
FO: Nyergesújfalu (Crumerum), beim Abriß eines alten Gebäudes, sekundär verwendet
EBM (Inv.Nr. 73.101.1)
Lit.: ALFÖLDY 1961, 26–30; WESSETZKY 1961, 52
Deo invict[o] / Serapi pro sal(ute) / et victoria imp(eratoris) / Caes(aris) M(arci) Aurel(ii) /5 Antonini [p(ii) f(elicis) Aug(usti) / ...

3. FO: Carnuntum (Abb. 11.3)
Lit.: WEBER 1985, 649–652, Taf. 12. 1; JOBST 1998, 38–39
[Deo invicto] Sarapidi et [Isidi reginae / pro salute victoria et in]columitate imp(eratoris) C[aes(aris) M(arci) Aureli(i) Antonini pii felicis / August(i) Parth(ici) max(imi) Brit(annici) max(imi)] Ger(manici) max(imi) pont(ificis) max(imi) [trib(uniciae) pot(estatis) XVI imp(eratoris) III co(n)s(ulis) IIII p(atris) p(atriae) et / Iuliae Piae Aug(ustae) matris cas]trorum ac patri[ae templum .... /5 .... P(ublius) Cornelius Anu]llinus (?) leg(atus) leg(ionis) X[IIII g(eminae) M(artiae) v(ictricis) Antoniniana e....]

Die gemeinsamen Merkmale der beiden Altäre und der Tempelbauinschrift stellen eine enge Verbindung zwischen ihnen her. Alle drei Inschriften sind in die Zeit der Alleinherrschaft Caracallas zu datieren. Ihre Stifter sind im Dienste des Staates und Kaisers stehende Persönlichkeiten. Auf der Inschrift aus Nyergesújfalu ist vermutlich vom Befehlshaber der Truppe (ALFÖLDY 1961, 29), auf der Carnuntumer Inschrift vom *legatus legionis* die Rede, und die Inschrift von Piliscsév benennt den Statthalter (vgl. WESSETZKY 1965, 146). Auch die Formulierung der Inschrifttexte zeigt eindeutig offiziellen Charakter. Die Stifter rufen die mit den Staatsgöttern verschmolzenen und an den Kaiserkult gebundenen (*Iupiter Neptunus Serapis*)

sowie dem Kaiser besonders nahestehenden (*Deus invictus Serapis*) Gestalten des Serapis an, in der Dedikation die offiziellen religiösen Formeln verwendend. Der Altar von Piliscsév wurde *pro salute et victoria et perpetuitate*, der Altar von Nyergesújfalu *pro salute et victoria* und der Tempel in Carnuntum *pro salute victoria et incolumitate* des Kaisers dediziert. Das wichtigste Bindeglied zwischen ihnen ist: In jeder Inschrift wandte man sich einheitlich an Serapis, um für Caracalla Gesundheit und Sieg (*pro salute et victoria*) zu erbitten.

(4. Aufgrund derselben Kennzeichen muß man dieser den alexandrinischen Göttern gewidmeten, in die Herrschaftszeit Caracallas zu setzenden Inschriftgruppe wahrscheinlich auch das Bruchstück der Bautafel aus kristallinem Kalkstein zuordnen, das am Fundort Ács-Vaspuszta (Ad Statuas) zum Vorschein kam (RIU 3 645=AnÉp 1947, 36). Der erhalten gebliebe Text der Tafel:

[—-]ALUTE ET VICTORIA / [—-]TI ET SENAT ET / [—-] ROMANI ET GENIO / [—-]NUS BF SAC/[5] [—-]LUM A SO/[—-]NTIS A NOVO / RENOVA.

Einen Anhaltspunkt zur Ergänzung der ins severische Zeitalter zu datierenden Inschrift bietet die Bestimmung der Gesamtlänge des Schriftfeldes, die sich unter Berücksichtigung aller in der dritten Zeile erhaltenen Wörter und Buchstaben genau errechnen läßt. Am Ende der zweiten Zeile, bis in die dritte Zeile reichend, wird der den weiblichen Mitgliedern der Kaiserfamilie verliehene Titel *mater Augusti et senatus et castrorum patriaeque* genannt. Davor aber muß nicht nur für den Namen der Titelträgerin, sondern – wegen der Formulierung *[... pro s]alute et victoria* – auch für den Namen des Kaisers Platz bleiben. Aufgrund des in der Inschrift angeführten Titels kann die Mutter nur mit Iulia Domna identifiziert werden (KIENAST 1990, 167). Folglich ist der erwähnte Sieg an die Person ihres Sohnes, Caracalla, zu binden, so daß sein Name an den Anfang der Zeile kommt (RIU 3 645; SCHALLMAYER 1990, 231). Die zur Ergänzung der dritten Zeile vorgeschlagene Lösung *[... Genio populi] Romani* (RIU 3 645) ist gewiß ein Irrtum, da sie im Verhältnis zu der durch den Text bedingten Länge der vorangehenden Zeile zu kurz ist. Genau würde an die verfügbare Stelle hingegen die Wendung *[... et populi senatusque] Romani* passen, die in den Inschriften des Zeitalters in mehreren Fällen vorkommt (CIL VI 410=ILS 1707; CIL III 1114=R-D. 150–151, Nr. 349; CIL III 1115; CIL III 1116 *pro salute imperi et s. p. q. R. ...*). Ausgehend von der zweiten und dritten Zeile des zu *[... pro s]alute et victoria /[d(omini) n(ostri)* oder *imp(eratoris) M(arci) Aur(elii) Antonini Aug(usti) et Iuliae Aug(ustae) matris Augus]ti et senat(us) et / [castrorum patriaeque et populi senatusque] Romani et Genio / ...* ergänzten Textes der Bautafel dürfte das Inschriftfeld 204 cm (die Tafel 264 cm) lang gewesen sein. Diese Zeilenlänge legt den Platz fest, der für die eingans der Inschrift gesetzmäßig genannten Götternamen zur Verfügung steht. Bei der zeichnerische Ergänzung der Tempelbautafel lassen sich an die in der ersten Zeile verbleibende Stelle weder die früher vorgeschlagene und akzeptierte Dedikation *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) Iunoni Reginae Minervae*, noch deren verschiedene Variationen einfügen. Die Datierung der Inschrift in den Zeitraum der Alleinherrschaft Caracallas, ihr grenznaher Fundort, die Person der im Heer tätigen Stifter und nicht zuletzt die Formel *pro salute et victoria* legen ihre Zugehörigkeit zu der erwähnten Inschriftengruppe und dadurch die Möglichkeit nahe, daß der Tempel den alexandrinischen Göttern geweiht war. Die Tatsache, daß sich die Dedikation *Deo invicto Sarapidi et Isidi reginae* wiederum genau an der in der ersten Zeile verfügbaren Stelle einfügen läßt, unterstützt diese Annahme ebenfalls. Nicht unberücksichtigt lassen darf man aus dieser Sicht auch die von Apuleius gegebene Beschreibung (met. 11, 17) über das Fest der *ploiaphesia*, in dessen Verlauf der Priester *... velut in contionem vocato indidem de sublimi sug-*

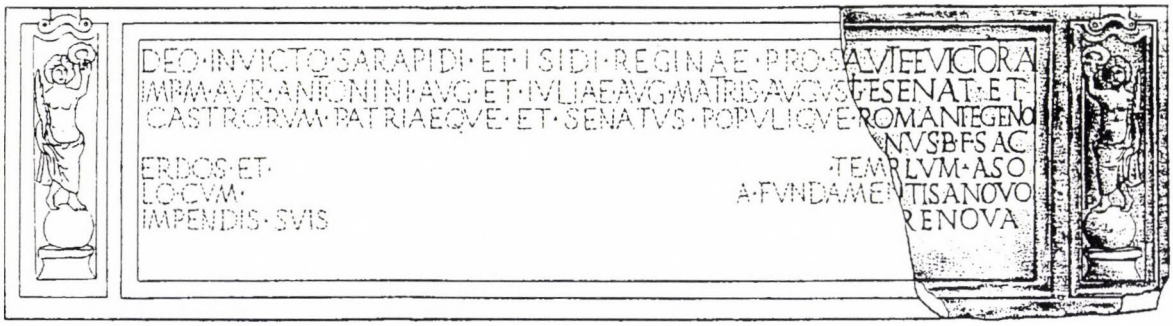


Abb. 12 Bauinschrift eines Tempels aus Ács-Vaspuszta

gestu de libro de litteris fausta vota praefactus principi magno senatuique et equiti totoque Romano populo ... Daher halte ich die Lesung
[Deo invicto Sarapidi et Isidi reginae pro s]alute et victoria /[imp(eratoris) M(arci) Aur(elii) Antonini Aug(usti) et Iuliae Aug(ustae) matris Augus]ti et senat(us) et / [castrorum patriaeque et populi senatusque] Romani et Genio / [....]nus b(ene)f(iciarius) sac/[5] *[erdos et .... temp]lum a so/[lo cum .... a fundame]ntis a novo / [impendis suis ....] renova(verunt)*
für die wahrscheinlichste Lösung zur Ergänzung der Bauinschrift. S. Abb. 12)

Die geschlossene Reihe der Inschriften von Piliscsév, Nyergesújfalu, Carnuntum und vielleicht auch von Ács-Vaspuszta, ihre die in der Grenzregion früher kaum bekannten ägyptischen Götter erwähnenden Dedikationen sowie die identische, offizielle Formulierung der Inschrifttexte deuten darauf hin, daß sie annähernd zur gleichen Zeit und im Zusammenhang mit einem Ereignis entstanden sein düften. Denn kann es Zufall sein, daß man diese eng zusammenhängenden Inschriften unter der Herrschaft Caracallas gerade Serapis widmete und gerade ihn um Wohlstand, Gesundheit (*salus*) und Sieg (*victoria*) für den Kaiser anflehte?

4. Caracalla und der Serapis-Kult

Die von Statthaltern und ranghohen Offzieren gestifteten religiösen Denkmäler sind nicht als Äußerungen privater Natur zu betrachten. Ihre Altarinschriften haben eher obligatorischen Charakter, sind politisch gefärbt und von Amtlichkeit sowie dem Bestreben durchdrungen, die Treue zu Staat und Kaiser zum Ausdruck zu bringen. Deshalb spiegeln sich in ihnen stets die aktuellen Tendenzen der Religionspolitik des Kaiserhauses wider (ALFÖLDY 1961, 104; TÓTH 1976, 49). Besonders typisch ist das für die Denkmäler der immer enger mit dem Kaiserkult verflochtenen Religiosität des severischen Zeitalters – und innerhalb dessen hauptsächlich der Denkmäler des Kults der alexandrinischen Götter (VIDMAN 1970, 172–173). Das Beispiel der kaiserlichen Religionspolitik motivierte auch die Auftraggeber der zur Herrschaftszeit Caracallas gestifteten pannonischen Serapis-Inschriften.

Schon in seiner Jugend kam Caracalla eng mit Serapis und den ägyptischen Göttern in Berührung, was die Bildung seiner religiösen Ansichten entscheidend beeinflußte. Durch das vielseitige und offene religiöse Interesse seines Vaters, Septimius Severus, und dessen zur *superstitio* neigenden Natur (ALFÖLDY 1960a, 164;TÓTH 1976, 50, 52–57) war er für Serapis und die ägyptischen Kulte besonders empfänglich (MALAISE 1972, 437–439; BIRLEY 1988, 35, 138–139, 200; TAKÁCS 1995, 114–116; GRIMM 1997, 131–132), und diese religiöse Empathie kam auch in offizieller Form zum Ausdruck. Eine Rolle mögen dabei die Kaiser der als dynastisches Modell angesehenen *gens Flavia* (GRIMM, 1997, 132), das Beispiel des von ihm besonders geachteten (SHA vita Severi 19), pantheistische Ansichten vertretenden Marc Aurel (TÓTH 1976, 47–51) sowie seines von ihm zum Gott erhobenen Sohnes Commodus, der allgemein als Verehrer der ägyptischen Götter bekannt war (MALAISE 1974, 432–436; GRIMM 1997, 130–131), gespielt haben. Septimius Severus' religiöse Bindung an Serapis zeigt eine Porträtreihe, die ihn mit in die Stirn fallenden Haarlocken und gabelförmig geteiltem Bart darstellt, wie man sie in der Serapis-Ikonographie antrifft (McCANN 1968, 107–117, 154–178; SOECHTING 1972, 17–20, 49–54). Ende des Jahres 199 n.Chr., nach dem zweiten Feldzug gegen die Parther, reiste der Kaiser in Begleitung seiner ganzen Familie von Syrien nach Ägypten, wo er sich bis zum Herbst des Jahres 200 n.Chr. aufhielt (HANNESTAD 1944, 194–220; HALFMANN 1986, 217–218, 220–221). Während dieser Zeit verweilte die kaiserliche Familie länger in Alexandria, suchte im Rahmen einer Reise entlang des Nils gewiß auch Memphis und Theben auf, und gelangte sogar bis nach Äthiopien (Cass. Dio 75, 13, 1; SHA 17, 4; vgl. FLUSS 1923, 1973; BIRLEY 1988, 138–139; HALFMANN 1986, 217–218, 220–221; KIENAST 1990, 156–157). Die Historia Augusta betont ausdrücklich, daß der Kaiser noch lange von dieser Reise sprach und daß deren denkwürdigstes Erlebnis für ihn die Teilnahme an den Serapis gewidmeten Kulthandlungen bedeutete, dem er so geneigt war (SHA vita Severi 17, 3–4 „*iucundam sibi peregrinationem hanc propter religionem Sarapidis ... fuisse Severus ipse postea semper ostendit.*") Die spektakulären Äußerungen dieser Zeremonien hinterließen vermutlich auch in Caracalla, der damals noch ein Kind war, einen starken Eindruck.

Aus den religiösen Tendenzen des Zeitalters, dem Beispiel seines Vaters und seinen Jugenderlebnissen schöpfte Caracalla jenen Elan und Glauben, mit deren Hilfe er unter allen römischen Kaisern zum zweifellos größten Anhänger und Verehrer des Serapis wurde. In der Zeit seiner Alleinherrschaft erhielten Serapis und die ägyptischen Götter die höchste staatliche Anerkennung und genossen die unmittelbare Unterstützung des Kaiserhauses. Dem ist es zu verdanken, daß ihr sehr populärer Kult in diesem Zeitraum den Gip-

felpunkt erreichte (ALTHEIM 1933b, 128; VIDMAN 1965, 389, 393; VIDMAN 1970, 172–173; HORNBOSTEL 1973, 283–284).

Die Biographie der Historia Augusta Caracalla schreibt, daß er den Isiskult in Rom einführte, und hebt hervor, daß er dessen Zeremonien mit größerer Hochachtung zelebrierte als jeder andere zuvor (SHA vita Ant. Car. 9, 10 „*sacra Isidis Roman deporavit...; sacra etiam maiore reverentia calabravit, quam ante celebrantur.*") Dasselbe notierte auch Aurelius Victor (Aur. Vict. Lib. de Caes. 21, 4 „*Aegypti sacra per eum deportata Romam ....*"). Das heißt, Caracalla war der erste, der – indem er den ägyptischen Göttern, genauer gesagt Serapis, an der sakralen Grenze Roms, innerhalb des *pomerium*, einen Tempel bauen ließ – die *sacra Aegypti* offiziell anerkannte und sie unter die *sacra populi Romani* erhob (WISSOVA 1902, 296; NOCK 1939, 413; VIDMAN 1965, 389, 393; MALAISE 1972, 440; SMELIK-HEMELRIJK 1984, 1937–1938; TAKÁCS 1995, 117; GRIMM 1997, 132). Eine auf dem Quirinalis (Reg. VI.), in der Kirche Sant' Agata in Suburra sive dei Goti, befindliche Inschrift gedenkt der Errichtung eines Heiligtums, das Caracalla dem Deus invictus Serapis weihte (CIL VI 570: *Serapidi Deo [invicto / [imp. Caes.] M. Aurellius (!) Antoninu[s pius felix Aug...] / [pont]ifex max. tribunic. pote[st. ...] / aedem [fecit].*) Der zur Inschrift gehörende Tempel, der sog. Serapeo del Quirinale, mit seinen gewaltigen Ausmaßen, den zwölf von Palladio aufgenommenen Fassadensäulen und aus Ägypten geholten Skulpturen demonstrierte die Beziehung des Kaisers zu Serapis (Palladio, quatr. libr. 4, 12; NASH 1962, 376–383; ROULLET 1972, 4, 40; COARELLI 1997, 271; ENSOLI 1997, 314–315. Justinianus ließ die Porphyrsäulen nach Konstantinopel bringen und in die Hagia Sophia einbauen; ROULLET 1972, 40). Außer der Bautätigkeit auf dem Quirinalis kam es unter seiner Herrschaft auch zu Wiederherstellungsarbeiten im Gebiet des *Iseum et Serapeum* Campense der Stadt Rom (SIST 1997, 298).

Entscheidend beeinflußt haben dürfte die Herausbildung der religiösen Neigung Caracallas zu Serapis die Gestalt Alexanders des Großen, der als Vorbild der Serapisgläubigen galt und den er seit seiner Jugend nachgeahmt, bewundert und als nacheifernswertes Vorbild angesehen hatte. (Cass. Dio. 78, 7–8; 18, 1; Her. 4, 8; 1, 6–7; SHA vita Ant. Caracalli 2, 1–2; Aur. Vict., Ep. de Caes. 21, 4; LEVICK 1969, 440–446; HANNESTED 1993, 66. Alexandros folgend unternahm er einen Kriegszug gegen die Geter an der unteren Donau, s. BOTEVA 1997, 612; BOTEVA im Druck; vgl. Herod. 4, 8. 1. Auf seine allseits bekannte Alexanderverehrung deuten die Annahme der Beinamen *magnus* (KIENAST 1990, 162) und *invictus* (PFISTER 1964, 37–47) sowie seine spätere Konsekration unter dem Namen Divus Antoninus Magnus hin; GESCHE 1978, 387; KIENAST 1990, 163.) Die Entscheidung, ob sich Serapis und das alexandrinische Serapeum tatsächlich mit der Person Alexanders des Großen in Verbindung bringen lassen, liegt nicht bei mir. Gewiß ist jedoch, daß die römerzeitlichen Quellen (beispielsweise Pseudo-Callisthenes I. 30–33; Plutarchos Alex. 76; Suidas, Σαραπις) Alexandros übereinstimmend als großen Verehrer und Förderer des Serapis kannten, und wie sie wußten, war er es, der – durch das Orakel Ammons veranlaßt – dessen Tempel auf dem Rhakotis in Alexandria errichten ließ (BRADFORD WELLES 1962, 283–298; VIDMAN 1970, 19–20, 172). In den Augen Caracallas ist daher sicher Alexander der Begründer der Serapiskults und seines alexandrinischen Heiligtums gewesen, weshalb wir keinen Grund haben, daran zu zweifeln, daß die *imitatio Alexandri Magni* auch in der Verehrung des Kaisers für Serapis Ausdruck fand.

In der Münzpropaganda Caracallas fiel Serapis eine besonders wichtige Rolle zu (BMC Caracalla Nr. 39–42, 50–52, 56, 59, 96–97, 123–124, 126–132, 133, 163–164, 186, 188–189, 267, 284. Auf den Münzbildern einer 213–214 n.Chr. in Alexandria emittierten Serie von Bronzedrachmen schwebt das Brustbild des Serapis vor der kaiserlichen Quadriga: HORNBOSTEL 1973, 301, Abb. 315.B; HORNBOSTEL 1978, 517. Unmittelbar vor dem Feldzug gegen die Parther, im Dezember 215 n.Chr. (HALFMANN 1986, 225, 229; KIENAST 1990, 163), reiste der Kaiser nach Alexandria (wessen man mit einer gesonderten Münzserie gedachte: RIC vol. 4. 1, No. 257 1–b, vgl. ALFÖLDI 1965–1966, 65, Taf. 13, Abb. 5; MALAISE 1972, 442). Während seines Aufenthalts in Alexandria begab er sich unter den Schutz der Gottheit und nahm im *Serapeum* Unterkunft (Cass. Dio. 78, 23, 2), das er vielleicht – um Alexander dem Großen zu ehren – sogar wiederaufbauen ließ (HANDLER 1971, 65–68). Von hier aus lenkte er die Plünderung der Stadt und hier hinterlgete er das Serapis dargebotene Schwert, mit dem er seinen Bruder Geta hatte umbringen lassen (Cass. Dio 79, 7. 3–4). Ob er am 25. April an den alexandrinischen *Serapieia*-Feierlichkeiten teilnahm, weiß man nicht bestimmt (MERKELBACH 1963, 43). Geplant haben muß er es aber, da er sich selbst um die Beschaffung der Opfertiere für die Zeremonien kümmerte (Pap. Giessen, 40, col. II. 1. 16 sq; vgl. MALAISE 1972, 442).

Eine in Alexandria emittierte Münzserie (EL-MOSCHEN EL-KHACHAB 1961, 119–133) sowie eine ebenfalls aus Alexandria stammende Votivinschrift vom März des Jahres 216 n.Chr. (IGRP 1,

1063) nennen Caracalla bei dem für Serapis charakteristischen, dem Kaiser unmißverständlich die Macht der Gottheit übertragenden Beinamen κοσμοκράτωρ. In Berlin wird ein Bronzerelief aufbewahrt, das Caracalla im Symbol des Kosmos (*imago mundi*), dem *clypeus*, und mit den Strahlen der Sonne rings um seinen Kopf, als κοσμοκράτωρ (L'ORANGE 1982, 97–98, Fig. 70) bzw. als *Sol in suo clipeo* (Tertullianus Apol 16) darstellt. Für Serapis, den über globale und absolute Macht verfügenden Herrscher des Universums, des Raumes und der Zeit, wurde dieses Epitheton κοσμοκράτωρ häufig verwendet (UPZ I. 31; P. Leiden Nr. 395; HOMBERT 1945, 325, Nr. 3; VIDMAN 1969, 163–164, Nr. 320; Plutarch. de Iside et Osiride 29; vgl. HOMBERT 1945; seine Paredros Isis wird daneben auch mit dem Beinamen παντοκράτειρα erwähnt, VIDMAN 1969, 23–24, Nr. 42). Dieser Charakter des mit kosmischer Macht ausgestatteten Serapis trat im severischen Zeitalter besonders hervor: Damals fand es allgemeine Verbreitung, daß man Serapis auf dem die Weltherrschaft symbolisierenden Globus plazierte (ALFÖLDI 1935, 119; HÖLSCHER 1967, 25, 42; HORNBOSTEL 1973, 260–274), ebenso wie die Darstellung mit der universellen Machtgeste, der hoch erhobenen rechten Hand (L'ORANGE 1982, 154–166). Eine in die Regierungszeit Caracallas datierte Inschrift, die im Pronaos des terme di Caracalla Mithraeums ans Licht kam (VIDMAN 1969, 196–197, Nr. 389), erwähnt Sarapis ebenfalls als κοσμοκρὰτωρ. Die Dedikation Εἷς Ζεὺς Σάραπις Ἥλιος κοσμοκράτωρ ἀνείκητος der Cippus-Vorderseite stellt den Gipfel jenes in Richtung Henotheismus weisenden (VIDMAN 1965, 396) synchretistischen Prozesses dar, in dessen Verlauf man in der Person des globalen Herrschers Serapis die höchste Gottheit, Zeus-Jupiter, und aufgrund seiner solaren Natur (ROEDER 1920, 2421; BONNET 1952, 653; HANI 1970, 52–56; THELAMON 1974, 227–250) die Macht und die Eigenschaften des Helios-Sol vereinigte.

Die an der Rückseite des im terme di Caracalla mithraeum gefundenen Cippus zu lesende Inschrift Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι ἀνεικήτω Μίθρα deutet darauf hin, daß der Sonnengott Serapis auf dem Gipfel seiner Popularität die ebenfalls solare Gestalt des Mithras mit sich verschmolz. Diesem war er damals bereits nicht mehr nur Rivale bzw., als Saturnus-Serapis, Begleiter (VIDMAN 1970, 149–150; WITT 1975, 487), sondern aufgrund ihrer identischen Beinamen (VIDMAN 1965, 392; TRAN TAM TINH 1983, 48) und ihrer in den Mithras-Heiligtümern von Aventinus, London und Merida belegten gemeinsamen Verehrung (VIDMAN 1965, 391–392; ROULLET 1972, 49; WITT 1975, 486–487) läßt sich auch ihr wechselseitige Einfluß, ja sogar ihr Synchretismus nachweisen.

Von den Stiftern der pannonischen Inschriften wurde also jener Gott angerufen, welcher der φιλοσαράπις (IGRP 1. 1063) Person Caracallas besonders nahe, vielleicht sogar am nächsten stand; der *Deus invictus Serapis* solarer Natur.

Dennoch kann man die relativ große Zahl der der Gottheit dedizierten caracallischen Denkmäler in Pannonien; ihre Zeitgleichheit, verschiedenen Fundorte und ähnliche Textabfassung nicht ausschließlich mit dem inspirierenden Beispiel der religiösen Neigung des Kaisers zu Serapis erklären. Der Schlüssel zur Deutung der Inschriften ist die darin vorkommende Dedikation *pro salute et victoria*, die im Falle dieser geschlossenen, an ein Ereignis gebundenen Inschriftgruppe wesentlich mehr als eine simple, nur von den gesellschaftlichen Erwartungen motivierte Formel ohne jeden hintergründigen Inhalt darstellt, da sie eng mit den Ereignissen und Umständen des Kaiseraufenthaltes in Pannonien in Verbindung zu bringen ist.

Betrachten wir als erstes die Erklärung für das Vorkommen der Wendung *pro salute*, die von Serapis Gesundheit für den Kaiser erfleht.

Serapis ist, ähnlich wie Isis, eine mildtätige, in der Not helfende, Unterstützung gewährende Göttergestalt, und diese Eigenschaften machten aus ihm eine krankheitbannende, heilende Gottheit (Strabon I. 17, 1; LECHMANN – HAUPT 1909–1915, 364; BECHER 1970, 228–233; HORNBOSTEL 1973, 22; LE GLAY 1978, 585–589; HÖLBL 1983, 99; HÖLBL 1984, 871). Daß man Serapis Heilkräfte zuschreibt, zeigt seine frühe Verschmelzung mit Asklepios (Serapis-Asklepios, vgl. Tac. Hist. 4, 84, 5 „*Deus ipsum [Sarapidem] multi Aesculapium, quod medeatur aegris cororibus, ... coniectant.*" RUSCH 1906, 13) sowie die gemeinsame Verehrung beider (z.B.: sein Tempel befand sich im Asklepieion von Epidauros, RUSCH 1906, 35; ein gemeinsamer Tempel für Isis, Serapis und Asklepios stand in Boia, s. Paus. III, 22, 13, RUSCH 1906, 38, und ein Serapis-Altar im Athener Asklepieion: IG. III 145a p. 487=VIDMANN 1970, 15, Nr. 26; neben Aesculapius und Salus erwähnt eine hispanische Inschrift Isis und Serapis: VIDMAN 1970, Nr. 769a). Ähnlich wie Asklepios ist auch Serapis eine erlösende Gottheit, die den Namen σωτῆρ trägt (BECHER 1970, 229). Er heilte während des Schlafes im Tempel und war berühmt für seine Heilorakel durch Traumdeutung (alldas berichtet im Zusammenhang mit seinem Heiligtum in Kanobos Strabon I. 17, 1; die Freunde des sterbenden Alexander wandten sich ebenfalls an Serapis um ein Orakel: Plutarch. Alex. 76). Mehrere berühmte Persönlichkeiten befreite er von ihren leiden (beispielsweise

Demetrios aus Phalerum von seiner Blindheit, s. Diogenes Laertius V. 5 (7), 76; VIDMAN 1970, 32), und garantierte sogar die Gesundheit der Haustiere (Ael. de nat. anim. XI. 31; BONNET 1952, 652). In Italien traf er in der Zeit der späten Republik hauptsächlich als heilende Gottheit, als Rivale von Aesculapius und Apollo („*pseudolus Apollo*"), ein. Die konservativen Herrscherkreise Roms – darunter Varro (fragm. Men. 128, 152) – empfingen den fremden ägyptischen Gott anfangs noch mit Kritik und Angriffen ihn an (BECHER 1970, 231–232). Doch dank seiner rasch zunehmenden Popularität war Serapis schon im 3. Jahrhundert n.Chr. eine der drei wichtigsten römischen Heilgötter (Cass. Dio 78, 15, 2).

Nach der Ermordung seines Bruders Geta, im Herbst des Jahres 212 n.Chr., erkrankte Caracalla schwer, „sowohl an deutlich sichtbaren als auch an geheimnisvollen Leiden, andernteils litt er auch seelisch an widerlichen Wahnvorstellungen" (Cass. Dio 78, 15, 2, Übers.: O.Veh; vgl. DIETZ 1983, 137; DIETZ 1985, 84; auch die Historia Agusta erwähnt seine Krankheit: SHA vita Ant. Caracalli 5, 2 „*cum multa contra homines et contra iura civitatum fecisset, morbo inplicitus graviter laboravit*"). In den Visionen, die ihm sein mit Brudermord belastetes Gewissen vorgauckelte, erschienen häufig der verstorbene Vater und der ermordete Bruder, den man mit gezücktem Schwert verfolgte (Cass. Dio 78, 15, 3). Caracalla suchte verzweifelt nach Heilung für seine Krankheit, „aber keiner der Götter, obschon er sich an alle die berühmtesten wandte, gab ihm eine Antwort, die seinem Leib oder seiner Seele Besserung brachte. ... Denn weder Apollo Grannus, noch Asklepios, noch Serapis halfen ihm, obgleich er oft und ausdauernd zu ihnen inständig betete. Auch wenn er auf Reisen war, schickte er Gebete, Opfer und Weihgeschenke an diese Götter, und viele Boten liefen hin und her, die den einen und dem anderen derlei überbrachten. Und er kam auch persönlich zu ihnen in der Hoffnung, durch sein Erscheinen mehr erreichen zu können und tat alles, was auch die Frömmsten getan häten; aber er erlangte nichts, was seine Genesung vorangetrieben hätte" (Cass. Dio 78, 5–7, Übers.: O. Veh). Im Frühjahr des Jahres 213 n.Chr. begab sich Caracalla, bereits erkrankt, von Rom über Gallia und Germania superior *ad hostes extirpandos*, auf die geplante Strafexpedition gegen die Alamannen (KNEISSL 1969, 159–165; WIRTH 1975, 70–67; HALFMANN 1986, 223, 225). Unterwegs machte er zwar bei den Heilbädern von Baden-Baden (Aquae) halt (CIL XIII 6301; 6312; WIRTH 1975, 67; RBW 1976, 85, 219–220; SCHALLMAYER 1989, 45–47), doch sein sein Hauptquartier richtete er in Rätien, wahrscheinlich im strategisch günstig gelegenen Phoebiana (Faimingen), ein (Cass. Dio 77, 15, 6; IvEph Nr. 802, vgl. DIETZ 1983, 136–137; DIETZ 1985, 81–86; HALFMANN 1986, 223, 225–226). Nicht zufällig war seine Wahl gerade auf dieses Siedlung gefallen. Denn aufgrund ihres Namens (Phoebiana, nach dem auch Phoebus genannten Apollo), des dort freigelegten Heiligtums (EINGARTNER 1985, 223–226 mit weiterer Literatur) und der sich in seiner Umgebung konzentrierenden Votivdenkmäler muß dies das Kultzentrum der keltischen Heilgottheit Apollo Grannus (De VRIES 1961, 74–75) gewesen sein. (Der Abgesandte der Stadt Ephesos suchte den Kaiser bei Grannus Apollo auf, s. IvEph Nr. 802.) Die hier verbachte Zeit nutzte er – unermüdlich zu der Gottheit betend –, um sich zu kurieren. Sein Zustand besserte sich jedoch nicht, im Gegenteil, während der Expedition verschlechterte er sich sogar (DIETZ 1983, 137). Im Anschluß an seinen Aufenthalt in Rätien traf Caracalla auf kürzestem Wege – alle an der Donau stationierten Garnisonen inspizierend – in Pannonien ein (Herod. IV, 8, 1). Wie Cassius Dio berichtet, suchte der Kaiser im Laufe seiner Reisen – pausenlos für seine Genesung betend – die höchsten Heilgottheiten der bereisten Gegend persönlich in ihren Kultzentren auf und verehrte ihnen reiche Weihgaben. So geschah es im rätischen Phoebiana im Falle des Apollo Grannus (Cass. Dio 77, 15, 6; IvEph Nr. 802; vgl. DIETZ 1983, 136–137; DIETZ 1985, 81–86; HALFMANN 1986, 223, 225–226), Ende des Jahres 214 n.Chr. in Pargamon im Falle des Asklepios (Herodianos 4, 8, 3; Cass. Dio 78, 15,6 bzw. 16, 8; HALFMANN 1986, 227), als auch 215 n.Chr. in Alexandria im Falle des Serapis (Cass. Dio 78, 23, 2. Caracalla nahm im *Serapeum* Unterkunft, um sich, gemäß der Heilmethode der Gottheit, im Tempel schlafend zu kurieren). Man darf also annehmen, daß der verzweifelt auf Heilung hoffende, kranke Kaiser auch während seines Pannonienaufenthalts eine der drei von Cassius Dio benannten Heilgottheiten aufgesucht und um Hilfe angerufen hat. Apollo Grannus dürfte nicht in Betracht kommen, da die in Pannonien lediglich in einige Inschrifts erwähnte Gottheit (ALFÖLDY 1960b, 107–110; KÁDÁR 1989, 1045, 1048–1050) den Kaiser schon in Rätien nicht von seinen Leiden befreien konnte. Auch von Aesculapius kam in Pannonien kein Denkmal zum Vorschein, das mit diesen Ereignissen in Verbindung zu bringen wäre. Dagegen sind mehrere in die Zeit der Alleinherrschaft Caracallas zu datierende, auf Serapis bezogene Inschriften bekannt (s. Kat. Nr. 1–3, 4?), in denen man nicht ohne Grund übereinstimmend der Dedikation *pro salute princips* begegnet. Die Stifter der Inschriften riefen nämlich Serapis, eine der bedeutenden Heilgottheiten des Reiches, an, um für den in Pannonien weilenden

Kaiser, der an körperlichen und seelischen Gebrechen litt, salus zu erflehen. Die Aktualität der Invokation mag sich daraus ergeben haben, daß sich der stark auf die Heilkraft der Gottheit vertrauende Caracalla zur Linderung seiner Leiden in Pannonien mit Geschenken und Opfern an die dort bekanntlich populären alexandrinischen Götter gewandt hat, was für die Elite der Provinz, die sich um die Gesundheit des Kaisers sorgte und ihm ihre Treue beweisen wollte, ein nachahmenswertes Beispiel bedeutete.

Durch die Interpretierung der Wendung *pro salute*, die in den unter der Herrschaft Caracallas in Panonien gestifteten Serapis-Inschriften auftaucht, läßt sich nun auch das ständige Vorkommen der Dedikation *pro victoria* erklären.

Serapis ist der über globale Macht verfügende κοσμοκράτωρ und zugleich Θεὸς νικηφορός, welcher denjenigen, die sich an ihn wenden, den Sieg schenkt (HORNBOSTEL 1973, 273; TRAN TAM TINH 1983, 48). Die Serapis-Aretalogie von Delos bezeichnet die Gottheit als νικήσομεν, welche Eigenschaft auch in der feierlichen Formel πάντα νικᾷ ὁ Σάραπις zum Ausdruck kommt (der Text ist auf einer Gemme zu lesen: CIG IV 7044, vgl. ROEDER 1920, 2422–2423; BONNER 1944, 30). Auf den in Alexandria emittierten kaiserzeitlichen Münzen sieht man ihn häufig mit Triumphalsymbolen und zusammen mit Nike, die ihn mit einem Siegerkranz schmückt (CLERC – LECLANT 1994, 686, Nr. 198.a–j, 199.a–b). Eine 263/264 n.Chr., unter Gallienus, in Alexandria geprägte Münze zeigt Serapis auf einer Basis stehend, mit erhobener rechter Hand, und neben ihm sind Ares und die einen Kranz über seinen Kopf haltende Nike dargestellt (BMC Alexandria 288, 2211, Pl. 15; CLERC – LECLANT 1994, 686, Nr. 207). Zahlreiche an das Heer zu bindende, Serapis geweihte Inschriften flehen die Gottheit an, den Sieg zu schenken (z.B: CIL III 13587=ILS 4393=VIDMAN 1969, 183, Nr. 362. Gewiß im severischen Zeitalter, vermutlich unter der Herrschaft Caracallas, wurde von der *legio VI Ferrata* ein Serapis-Altar mit der Palme und Tropeum haltenden Gestalt der Victoria gestiftet: AnÉp 1948, 145=VIDMAN 1969, 182, Nr. 361).

Caracalla war derjenige in der Reihe der römischen Kaiser, der am stärksten an die siegbringende Eigenschaft des Serapis glaubte. Das bestätigen die in Rom, Alexandria, Trapezos, Nicea, Nicomedia und Ptolemais geprägten Münzserien, auf denen Serapis – anstelle von Victoria, gleichsam deren Rolle übernehmend – den in eine Rüstung gekleideten Kaisers mit dem Siegerkranz schmückt (TRAN TAM TINH 1983, 241–242, No IV.c, 36–41; CLERC – LECLANT 1994, 686, Nr. 202.a–b. Aus der Zeit vor seiner Herrschaft sind solche Darstellungen nicht bekannt, demnach war er der erste, für den solche Münzen geprägt wurden). Die mit der Szene übermittelte Botschaft ist eindeutig: Für den Kaiser garantiert nur der über das Universum herrschende, allgewaltige Serapis den sicheren militärischen Sieg. Das Mersey County Museum in Liverpool bewahrt eine aus Ägypten stammende Skulpturengruppe auf, die einen bärtigen römischen Kaiser in Rüstung und mit kurz geschnittenem, lockigem Haar darstellt, der in seiner rechten Hand ein gezogenes Schwert hält und mit seiner linken Hand einen gefangenen Barbaren beim Schopfe packt (Abb. 13) (HORNBOSTEL 1973, 241, Anm. 2, 380, Anm. 4, Nr. 87, Taf. 3). Den Kopf des von W. Hornbostel überzeugend als Caracalla identifizierten

Abb. 13 Serapis-Porträt auf dem Brustpanzer Caracallas

Kaisers (HORNBOSTEL 1978, 515–516) ziert ein in einem Schlangenkörper endendes Diadem. (Der zum Schlangenkörper gehörende Kopf brach ebenso ab wie an dem monumentalen, ein ebensolches Diadem tragenden Skulpturenkopf Caracallas aus rosafarbenem Granit, das man im Isis-Tempel von Koptos fand; s. KISS 1979, 377–381; KISS 1984, 82. Die Gestalt mit Schlangenkörper ist wahrscheinlich ein Ureus

oder Serapis-Agathodaimon.) In der an zentraler Stelle befindlichen *phalera* am Brustpanzer der den Kaiser in triumphalem Geiste darstellenden Liverpooler Plastik wurde das Brustbild Serapis' skulptiert. Der Kaiser hat also das Porträt von Sarapis getragen, auch wenn er in den Kampf zog. Parallel dazu erscheint während seiner Herrschaftzeit erstmals das mit dem Namen Serapis' verbundene, die Unbesiegbarkeit und solare Natur des Gottes betonende Epitheton *invictus* – ἀνικήτος (VIDMAN 1965, 391–392; VIDMAN 1970, 116–117, 144, 172–173; MALAISE 1972, 441; HORNBOSTEL 1973, 283; HORNBOSTEL 1978, 518; TRAN TAM TINH 1983, 48). Diesen früher in erster Linie für Alexander den Großen typischen Beinamen (PFISTER 1964, 39–47) nimmt ab 211 n.Chr. auch Caracalla in seine Titulatur auf (KIENAST 1990, 164). Alldas deutet darauf hin, daß der auf seine soldatischen Fähigkeiten, seinen virtus, besonders stolze, als *victoriosus semper* gefeierte Caracalla (STYLOW 1989, 398) im unbesiegbaren Serapis die ihn in seinen Kriegen beschützende und zum Sieg verhelfende Gottheit gesucht und gefunden hat. Nicht zufällig begegnet man also in Pannonien Inschriften, in denen sich ranghohe Offiziere einheitlich an Deus invictus Sarapis wandten, um den Sieg des Kaisers zu erbitten.

Aufgrund ihrer Datierung und übereinstimmenden Formulierung, ihrer Einweihung anläßlich eines Sieges, der Person ihrer Stifter sowie ihrer Konzentration in der pannonischen Grenzregion sind die die Gottheit *pro victoria* anrufenden Inschriften an ein einziges Ereignis, und zwar an die unter persönlicher Teilnahme des Kaisers im Vorraum Pannoniens unternommene *expeditio*, zu binden (FITZ 1960, 9; ALFÖLDY 1961, 29), bei der Serapis eine besonders wichtige Rolle gespielt haben mag.

Nach dem Tode des Septimius Severus, 212 oder Anfang 213 n.Chr, kamen die nördlichen Nachbarn Pannoniens in Bewegung und griffen die Provinz an (die Angreifer aufgrund einer *interprex Dacorum* Inschrift aus Brigetio, RIU 2 590, für freie Daker haltend: BARKÓCZI 1944–45, 187–189; ALFÖLDY 1961, 28–30; FITZ 1962, 98–99; FITZ 1972, 98–99; MÓCSY 1974B, 26; s. noch: ŠAŠEL KOS 1986, 390, 392). Caracalla brauchte aber die pannonischen Elitelegionen für seinen geplanten Feldzug gegen die Parther (SPEIDEL 1976, 605–610; SPEIDEL 1985, 129–134; LŐRINCZ 1995, 245–248), so daß er den Frieden in der Provinz am mittleren Donauabschnitt für die Zeit ihrer Abwesenheit gesichert wissen wollte. Daher war sein Auftreten außerordentlich entschieden und ungewohnt grausam (ALFÖLDI 1952, 8). Es gelang ihm, unter den bis dahin in Freundschaft lebenden Markomannen und Vandalen Unfrieden zu stiften und sie gegeneinander auszuspielen (Cass. Dio 78, 20, 3). Eine ähnliche Strafexpedition unternahm er gegen die Quaden, die sich 211 n.Chr. am alamannischen Übergriff auf Rätien (DIETZ 1983, 137; DIETZ 1985, 84–85) beteiligt hatten. Den Sieg im Feldzug, den der in Pannonien weilenden Kaiser persönlich anführte, bezeichnet eine am 23. August 214 n.Chr. in Intercisa gestiftete Tempelbauinschrift als *victoria Germanica* (RIU 5, 1139. Die Inschrift bezieht sich nicht auf den ein Jahr zuvor über die Alamannen errungenen Sieg; vgl. FITZ 1972, 101; FITZ 1990, 43). Für den Überfall auf Pannonien beschuldigte Caracalla den König der Quaden, Gaiobomarus (Gabiomarus), der persönlichen Verantwortung, bestellte ihn zu sich, verurteilte ihn kurzerhand und ließ ihn erhängen (Cass. Dio 77, 20, 3; ŠAŠEL KOS 1986, 392. Das hat sich zweifellos in Pannonien oder unmittelbar nach dem Sieg auf quadischem Boden abgespielt, und nicht in Dazien: s. MACREA 1956, 119–136, oder in Nicomedia: s. DOBIÁŠ 1961, 47–55; DOBIÁŠ 1962, 35–36).

Die Strafexpedition gegen die Quaden berührte den Vorraum der nördlichen Grenze von Pannonien, also genau jenes Gebiet, wo sich dieseits der Grenze die Serapis *pro victoria* dedizierten caracallischen Inschriften gruppieren. Der Zusammenhang zwischen der siegreichen Expedition und den besagten Inschriften ist offensichtlich. Der Kaiser wird in Pannonien wohl nicht nur um seine Genesung, sondern auch um den Erfolg des geplanten Feldzuges zu dem seiner Person nahestehenden νικηφόρος Deus invictus Serapis gebetet haben. Das Beispiel dieser offenen Serapis-Verehrung Caracallas, der sich Genesung und einen Sieg erhoffte, ist – wie die der Gottheit geweihten pannonischen Inschriften bezeugen – auf die religiösen Äußerungen der am Feldzug beteiligten Offiziere und die Führungsschicht der Provinz von nachweisbarem Einfluß gewesen.

Und noch ein weiterer Umstand könnte die herausragende Rolle, die Serapis in der Zeit des Pannonienbesuches von Caracalla spielte, begründen:

Seit der Herrschaft des Commodus waren das spektakuläre Anlandefest der alexandrinischen Götter (*navigium Isidis*) und die am 3. Januar begangenen Feierlichkeiten der Kaisergelöbnisse (*vota publica*) zum Jahreswechsel eng miteinander verflochten (ALFÖLDI 1937, 42–44; WESSETZKY 1961, 28–29, 32–34; ALFÖLDI 1965–66, 53–87; WITT 1971, 179–183; CLERC 1978, 263–268). Im Hintergrund dessen steht die Verknüpfung des Begriffes der die erfolgreiche Schifffahrt (*prospera navigatio*) sichernden alexandrinischen Götter und des das unter ihrem Schutz stehende, von den Kaisern gebrachte glückliche Zeitalter symbolisierenden Schiffes (*felix alveus*) (ALFÖLDI 1937, 47–49). So wurden Isis und

der mit Neptunus verschmolzene Serapis zu Gottheiten, die das Glück des Kaisers, das mit ihm angebrochene goldene Zeitalter und die Prosperität des Reiches garantierten, und dadurch zu zentralen Gestalten der neujährlichen *vota publica* Feierlichkeiten (ALFÖLDI 1937, 42–44; ALFÖLDI 1965–66; WITT 1971, 179–183; HÖLBL 1983, 99).

Der Aufenthalt des Kaisers in Pannonien läßt sich – gemäß Chronologie des Jahres 214 n.Chr. – in den Winter und vielleicht das frühe Frühjahr 213–214 n.Chr. datieren (HALFMANN 1986, 223, 226. Setzt den Zeitpunkt des Kaiserbesuchs auf den Sommer 214 an: FITZ 1961, 16–17; FITZ 1962, 104; FITZ 1965–66, 202–205. Dieser Zeitpunkt ist jedoch auszuschließen, s: HALFMANN 1986, 223, 226; ŠAŠEL KOS 1986, 389–390, da der Kaiser in der zweiten Hälfte des Jahres 214 n.Chr. bereits in Kleinasien war: HALFMANN 1986, 227–229, und während seiner Reise längere Zeit in Dazien weilte [SHA vita Ant. Caracalli 5, 4; Cass. Dio 77, 16, 7; 78, 27, 5; s. noch BODOR 1974, 39–50] bzw. dann noch einen Kriegszug gegen die Geter an der unteren Donau führte: BOTEVA 1997, 612; BOTEVA im Druck; vgl. Herod. 4, 8, 1). Die mit dem Kult der alexandrinischen Götter verflochtenen Neujahrsfeiern und die *vota publica* treffen Caracalla also in Pannonien an. Als großer Serapis-Verehrer hat es der Kaiser sicher nicht versäumt, die Neujahrsglückwünsche entgegenzunehmen sowie persönlich an den feierlichen Zeremonien teilzunehmen und dabei den das Glück des kommenden Zeitraums garantierenden alexandrinischen Göttern zu opfern. (Als wahrscheinlichster Schauplatz dafür dürfte Savaria, das regionale Kultzentrum des provinziellen Kaiserkults und zugleich der ägyptischen Götter, in Frage kommen.)

Unmißverständlich dieses Ereignisses gedenkt die Dedikation des Neptunus-Sarapis-Altares von Piliscsév (Kat. Nr. 1), den der Statthalter Alfenus Avitianus stiftete (ALFÖLDI 1965–1966, 56; VIDMAN 1989, 989), und vielleicht auch die auf die *ploiaphesia* hinweisende Dedikation *...pro s]alute et victoria /[imp(eratoris) M(arci) Aur(elii) Antonini Aug(usti) et Iuliae Aug(ustae) matris Augus]ti et senat(us) et / [castrorum patriaeque et populi senatusque] Romani...* (vgl. Apul. met. 11, 17) sowie die das Inschriftfeld umrahmenden Victoriagestalten (über die Beziehung zwischen Victoria und den Kaisergelöbnissen s. ALFÖLDI 1934, 98; HÖLSCHER 1967, 120; MRÁV 1997–1998, 308–309) der Bauinschrift von Ács-Vaspuszta (Kat. Nr. 4).

Zieht man alles das in Betracht, liegt die Möglichkeit auf der Hand, sowohl die in Esztergom gefundene monumentale Apisstierstatue, als auch den dadurch vermuteten Serapis-Tempel mit den Ereignissen des Caracallabesuches in Pannonien, und innerhalb dessen vor allem mit seiner siegreichen quadischen *expeditio*, in Verbindung zu bringen. (Für den Esztergomer Apisstier wurde weicher, sog. Leithakalkstein badischen Typs verwendet, der in Ungarn in der Umgebung von Érd und Biatorbágy zu finden ist [Bestimmung von Dr. Miklós Kázmér]. Die künstlerische Ausarbeitung der Skulptur steht nicht im Einklang zur Qualität des Steinmaterials. Vermutlich entschied man sich deshalb für den leicht und in kurzer Zeit zu bearbeitenden, weichen Kalkstein, weil ein konkreter Anlaß zur raschen Fertigstellung der Plastik vorlag.)

Aus der Nähe des Fundortes der zu einem Heiligtum gehörenden Apisskulptur, aus Nordostpannonien, sind lediglich zwei Inschriften bekannt, welche die alexandrinischen Götter, genauer gesagt Serapis, erwähnen. Beide Serapis dedizierte Altarinschriften – von Piliscsév (Kat. Nr. 1) und Nyergesújfalu (Kat. Nr. 2) –, die den Sieg des Kaisers feiern, enstanden während der Herrschaftszeit Caracallas. Die Nähe der Fundorte der Esztergomer Apisskulptur einerseits und des ins 15 km entfernte Piliscsév verschleppten, von dem Statthalter L. Alfenus Avitinaus gestifteteten Altares (Kat. Nr. 1) andererseits legen zurecht ihre mögliche Zusammengehörigkeit und ihre Bindung an ein und denselben Serapis-Tempel nahe. Das bekräftigen auch die gewaltige Höhe von 3 m der ur-

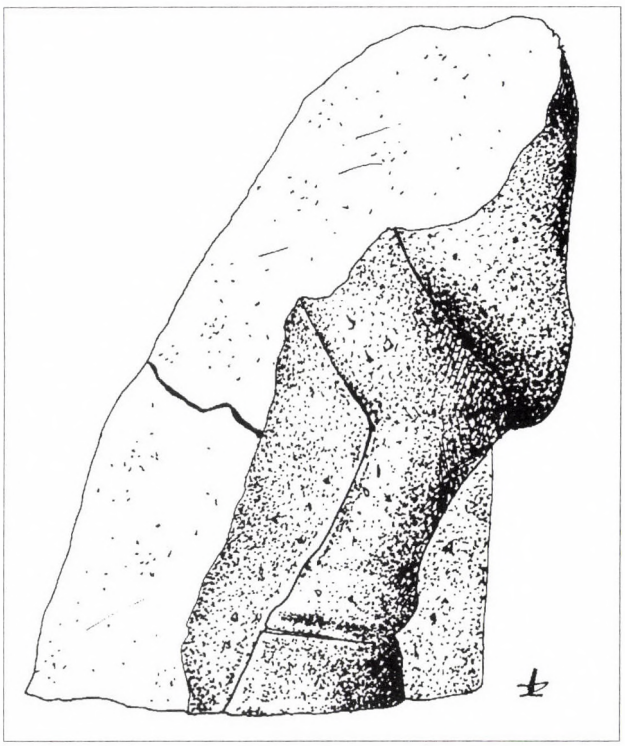


Abb. 14 Apisrelief aus Porphyr aus dem zur Herrschaftszeit Caracallas in Carnuntum errichteten *Sarapeum et Iseum*

sprünglich im Tempelhof stehenden Apisstatue, ihre im Kreis der pannonischen Bildwerke ungewohnt hervorragende Qualität und ihre der offiziellen römischen Kunstrichtung angepaßte Ikonographie, die darauf hindeuten, daß es sich bei ihrem Auftraggeber und gleichzeitigen Bauherren des Tempels um eine besonders hochangesehene, bedeutende Persönlichkeit gehandelt haben muß. Ähnlich wie im Falle des Befehlshabers der in Carnuntum stationierten Legion, der für die Gesundheit und den Sieg Caracallas ein solches *Sarapeum et Iseum* errichten ließ (s. Kat. Nr. 3), zu dem auch ein den Apisstier darstellendes Relief gehörte. (Das von dem in Ägypten entstandenen monumentalen Relief erhalten gebliebene Fragment, auf dem die beiden Hinterbeine Apis' zu sehen sind, ist das einzige frühkaiserzeitliche Porphyrexemplar in Pannonien (Abb. 14). KRÜGER 1972, 57, Nr. 588, Taf. 57; BUDISCHOVSKY 1984, 34–35, Abb. 3; JOBST 1998, 38–39). Den Auftrag zum Bau des irgendwo in Nordostpannonien stehenden, auch die Apisplastik beherbergenden Serapis-Tempels hat vielleicht derselbe Statthalter erteilt, der den Altar von Piliscsév anfertigen ließ. Die Möglichkeit eines kaiserlichen Auftrages ist allerdings ebenfalls nicht auszuschließen. Denn es wäre durchaus denkbar, daß der Kaiser, der seinen Sieg Serapis zuschrieb, diesem an einem der strategischen wichtigen Stützpunkte des Feldzuges einen prächtigen Tempel bauen ließ. (Für Heiligtümer, die anläßlich militärischer Siege errichtet wurden, gibt es zahlreiche Beispiele; s. die Tempel von Castor und Pollux, Venus Genetrix oder Mars Ultor in Rom.) Für die kaiserliche Gründung spricht auch eine Textstelle in der Historia Augusta, wo davon berichtet wird, daß Caracalla für Isis vielerorts prachtvolle Tempel hat bauen lassen (SHA vita Ant. Caracalli 9, 10 „*Sacra Isidis Romam deportavit et templa ubique magnifice eidem deae fecit.*") Wobei jedoch der Autor der im 4. Jahrhundert n.Chr. verfaßten Biographie die den Isiskult in den Vordergrund stellende Religiosität seines eigenen Zeitalters in die Herrschaftszeit Caracallas zurückprojizierte. Der Verfasser der vita Caracallas dürfte dieselbe Quelle verwendet haben wie der die *sacra Aegypti* erwähnende Aurelius Victor, da Formulierung und Wortgebrauch bei beiden ähnlich sind. Während Aurelius Victor den Ausdruck vermutlich in unveränderter Form übernahm, versuchte dieser, ihn zu interpretieren. Getreu den religiösen Tendenzen seiner eigenen Zeit bedeutete der Begriff für ihn bereits in erster Linie den Isis-Kult. Mit dieser Deutung geriet der Autor jedoch – auf von ihm selbst anerkannte Weise – in Widerspruch zu der Stelle 9, 4 in der Biographie des Commodus. Denn wie die auf dem Quirinalis zum Vorschein gelangte, den Namen Isis' gar nicht erwähnende Inschrift (CIL VI 570) aussagt, hat Caracalla die *sacra Aegypti* eindeutig mit dem Bau eines Serapis-Tempels innerhalb des *pomerium* offiziell in Rom anerkannt (WISSOVA 1902, 296; NOCK 1939, 413; VIDMAN 1965, 389, 393; MALAISE 1972, 440; SMELIK-HEMELRIJK 1984, 1937–1938; TAKÁCS 1995, 117; GRIMM 1997, 132). Deswegen sollte man die Textstelle der Historia Augusta und die darin erwähnten prächtigen Tempel in erster Linie auf den Serapis-Kult beziehen. Diese noch nicht identifizierten Tempel sind wahrscheinlich an solchen Orten zu suchen, die der Kaiser im Laufe seiner Reisen auch persönlich aufgesucht hat.

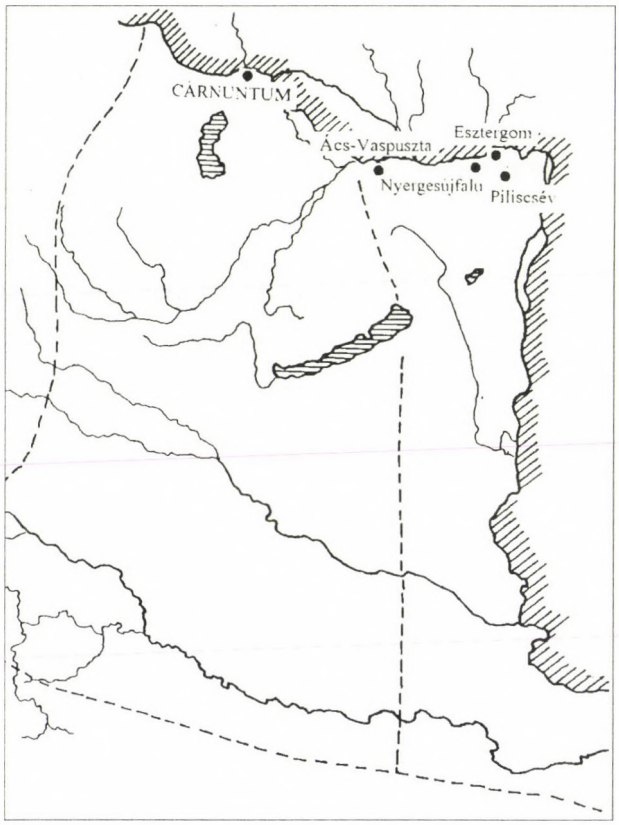


Abb. 15 Caracallischen Serapis Inschriften aus der Grenzregion Pannoniens

Es ist also anzunehmen, daß der für seine Gesundheit und seinen Sieg betende Caracalla zu Ehren der Gottheit auch in Pannonien ein Heiligtum errichten ließ, und daß dieser Tempel aller Wahrscheinlichkeit nach das die bislang größte bekannte Apisplastik beherbergende nordostpannonische *Serapeum* gewesen sein dürfte.

Anmerkungen

1 Für Hilfe István Horváth, László Kákosy, Miklós Kázmér, Márta Kelemen, László Klinger, Gergely Tolnay, Endre Tóth, István Vörös herzlich gedankt.

2 Für die Information schulde ich István Horváth Dank, der die Skulptur in seiner Kindheit noch dort gesehen hat.

BIBLIOGRAPHIE

ALFÖLDI 1935 — A. ALFÖLDI, *Insignien und Tracht der römischen Kaiser.* RM 50 (1935) 1–171.

ALFÖLDI 1937 — A. ALFÖLDI, *Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century.* Diss. Pann. Ser. II, Fasc. 7. Budapest 1937.

ALFÖLDI 1952 — A. ALFÖLDI, *The Moral Barrier on Rhine and Danube.* in: The Congress of Roman Frontier Studies 1949 (Ed. by E. Birley). Durham 1952, 1–16.

ALFÖLDI 1965–1966 — A. ALFÖLDI, *Die alexandrinischen Götter und die vota publica am Jahresbeginn.* JbACh 8/9 (1965–1966) 53–87.

ALFÖLDY 1960a — G. ALFÖLDY, *Pannoniciani augures.* ActaAntHung 8 (1960) 145–146.

ALFÖLDY 1960b — G. ALFÖLDY, *Kelta gyógyító istenségek tisztelete a római Pannoniában.* Communicationes ex Bibliotheca Historiae Medicae Hungarica 17 (1960) 105–110.

ALFÖLDY 1961a — A. ALFÖLDY, *Geschichte des religiösen Lebens in Aquincum.* ActaArchHung 13 (1961) 103–124.

ALFÖLDY 1961b — A. ALFÖLDY, *Studia Pannonica. II. Sarapis oltár Nyergesújfaluból.* ArchÉrt 88 (1961) 23–31.

ALFÖLDY 1966 — G. ALFÖLDY, *R. G. Collingwood–R. P. Wright: The Roman Inscriptions of Britain (1965), Rec.* BJ 166 (1966) 638–645.

ALFÖLDY 1996 — G. ALFÖLDY, *Nox Dea fit lux! Caracallas Geburtstag.* in: Historiae Augustae Colloquium Barcinonense (a cura di G. Bonamente, M. Mayer). Bari 1996, 9–36.

ALTHEIM 1932 — F. ALTHEIM, *Römische Religionsgeschichte II. Von der Gründung des kapitolinischen Tempels bis zum Aufkommen der Alleinherrschaft.* Sammlung Göschen. Berlin–Leipzig 1932.

ALTHEIM 1933 — F. ALTHEIM, *Römische Religionsgeschichte III. Die Kaiserzeit.* Sammlung Göschen. Berlin–Leipzig 1933.

ANDREAE 1979 — B. ANDREAE, *Zum Triumphfries des Trajansbogen von Benevent.* RM 86 (1979) 325–329.

ARIAS 1986 — P. E. ARIAS, *Biton et Kleobis.* in: LIMC III 1–2. Zürich–München 1986, 119–120.

ASHBY 1919 — Th. ASHBY, *The Bodleian Ms. of Pirro Ligorio.* JRS 9 (1919) 170–201.

BADSTÜBNER—NEUMANN—SACHS 1980 — E. BADSTÜBNER—H. NEUMANN—H. SACHS, *Christliche Ikonographie in Stichworten.* Leipzig 1980.

BÁNKI 1988 — Zs. BÁNKI, *Eine neue Bronzestatuette aus Gorsium.* in: Akten der 9. Tagung über antike Bronzen in Wien. Wien 1988, 346–352.

BARKÓCZI 1944–1945 — L. BARKÓCZI, *Ein dakischer Dolmetscher in Brigetio.* ArchÉrt 1944–1945, 184–192.

BAUCHHENSS 1994 — G. BAUCHHENSS, *Tarvos Trigaranus.* in: LIMC VII 1–2. München 1994, 848–850.

BECHER 1970 — I. BECHER, *Antike Heilgötter und die römische Staatsreligion.* Philologus 114 (1970) 211–255.

BERGMAN 1968 — J. BERGMAN, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien.* Acta Universitatis Upsaliensis. Historia religionum Bd. 3. Upsala 1968.

BERMOND MONTANARI 1959 — G. BERMOND MONTANARI, *Monumenti funerari atestini. Contributo alla problematica dell'arte romana nella regione Veneta.* Rivista dell' Instituto Nazionale d' Archeologia e Storia dell' Arte. NS 8 (1959) 111–145.

BIRLEY 1988 — A. R. BIRLEY, *Septimius Severus, the African Emperor.* London 1988.

BISSING 1936 — F. von BISSING, *Ägyptische Kultbilder der Ptolemaier- und Römerzeit.* Die alte Orient 34 1–2, Leipzig 1936.

BODOR 1974 — A. BODOR, *Imperatul Caracalla in Dacia.* in: In memoriam Constantini Daicoviciu (ed. ing. de H. Daicoviciu) Cluj 1974, 39–50.

BONNET 1952 — H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte.* Berlin 1952.

BOTEVA 1997 — D. BOTEVA, *Corrigenda. 2. CIL III 14416 (cf. ILBulg. 18), neque C[arpos] neque Ce[nnos] sed Ge[tas].* in: Preatti, XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina, Roma. Roma 1997, 609–614.

BOTEVA im Druck — D. BOTEVA, *Following in Alexander's Footsteps: The Case of Caracalla.* in: Proceedings of the Sixth International Symposium on Ancient Macedonia. Thessaloniki. Im Druck.

BOTTI—ROMANELLI 1951 — G. BOTTI—P. ROMANELLI, *Le sculture di Museo Gregoriano Egizio.* Roma 1951.

BRADFORD WELLES 1962 — C. BRADFORD WELLES, *The Discovery of Sarapis and the Foundation of Alexandria.* Historia 11 (1962) 271–298.

BUDISCHOVSKY 1984 — M. Ch. BUDISCHOVSKY, *Ägypten und seine Götter in Carnuntum.* Mitt. der Gesellschaft der Freunde Carnuntums 2 (1984) 30–44.

CLERC 1978 — G. CLERC, *Isis-Sothis dans le monde romain.* in.: Hommages á Marteen J. Vermaseren. Vol. I. EPRO 68. Leiden 1978, 247–281.

CLERC—LECLANT 1994 — G. CLERC—J. LECLANT, *Sarapis.* in: LIMC VII 1. Zürich-München 1994, 666–692

COARELLI 1997 — F. COARELLI, *Roma.* Guide Archeologiche Laterza 7. Roma 1997[2].

COLOMBO 1979 — I. Ch. COLOMBO, *Sol Invictus o Mithra.* in: Mysteria Mithrae. Atti del seminario internazionale su 'la specificitá storico-religiosa dei misteri di Mithra, con particolare riterimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia. (a cura di U. Bianchi) EPRO 24. Leiden 1979, 649–672.

CURTO 1978 — S. CURTO, *Il Torello Brancaccio.* in: Hommages á Maarten J. Vermaseren. Vol I. EPRO 68. Leiden 1978, 282–295.

DE VRIES1961 — J. DE VRIES, *Keltische Religion.* Die Religionen der Menscheit Bd. 18. Stuttgart 1961.

DIETZ 1983 — K. DIETZ, *Zum Feldzug Caracallas gegen die Germanen.* in: Studien zu den Militärgrenzen Roms III. 13. Internationaler Limeskongress Aalen 1983. Stuttgart 1983, 135–138.

DIETZ 1985 — K. DIETZ, *Zwei neue Meilensteine Caracallas aus Gundelfingen.* Ldkr. Dillingen a. d. Donau, Reg.-Bez. Bayerisch-Schwaben. Germania 63 (1985) 75–86.

DOBIÁŠ 1961 — J. DOBIÁŠ, *Zwei mißverstrandene Quellen zur Geschichte der Donausweben.* Historica 3 (1961) 35–55.

DOBIÁŠ 1962 — J. DOBIÁŠ, *Das tschechoslowakische Gebiet zur Zeit des römischen Kaisertums.* Historica 4 (1962) 23–38.

DOBROVITS 1979 — A. DOBROVITS, *Egyiptom és a hellénizmus.* in: Egyiptom és az antik világ. Dobrovits Aladár válogatott tanulmányai I. Apollo könyvtár 7. Budapest 1979, 23–99.

DUNAND 1973 — F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée. Tom. I. Le culte d' Isis et les Ptolémées.* EPRO Leiden 1973.

EINGARTNER 1985 — J. EINGARTNER, *Phoebiana. Römerstadt und Apollo Grannus-Heiligtum in Faimingen.* in: Die Römer in Schwaben. Jubiläumsausstellung 2000 Jahre Augsburg. Arbeitshefte des Bayerischen Landesamtes für Denkmalpflege Bd. 27. München 1985, 223–226.

ELIA 1932 — O. ELIA, *Pitture murali e mosaici nel Museo Nazionale de Napoli.* Roma 1932.

EL-MOHSEN EL-KHACHAB 1961 — A. EL-MOHSEN EL-KHACHAB, „'Ο 'Καρακαλλος' κοσμοκρατορ". JEA 47 (1931) 119–133.

ENSOLI 1997 — S. ENSOLI, *I santuari isiaci a Roma e i contesti non cultuali: religione pubblica, devozioni private e impiego ideologico del culto.* in: Iside. 306–321.

FETTICH 1939 — N. FETTICH, *Colonia Claudia Savaria. Szombathely a római uralom alatt.* Vasi szemle 6 (1939) 113–148.

FITTSCHEN 1970 — K. FITTSCHEN, *Zum Kleobis- und Biton-Relief in Veneding.* JbDAI 85 (1970) 171–193.

FITZ 1960 — J. FITZ, *Alfenus Avitianus.* Bulletin du Musée Roi Saint Étienne. A. Nr. 10 Székesfehérvár 1960.

FITZ 1961 — J. FITZ, *Il soggiorno di Caracalla in Pannonia nel 214.* Accademia d'Ungheria in Roma. Anno II – N. 2. Roma 1961.

FITZ 1962 — J. FITZ, *A Military History of Pannonia from the Marcomann Wars to the Death of Alexander Severus (180–235).* ActaArchHung 14 (1962) 25–112.

FITZ 1965–1966 — J. FITZ, *When was Caracalla in Pannonia and Dacia?* ARegia 6–7 (1965–1966) 202–205.

FITZ 1972 — J. FITZ, *Les Syriens á Intercisa.* Coll. Latomus Vol. 122. Bruxelles, 1972.

FITZ 1978 — J. FITZ, *Grenzberechtigung im Jahre 214 zwischen Pannonia Superior und Inferior.* ARegia 16 (1978) 71–86.

FITZ 1990 — J. FITZ, *Commodus és a Severusok.* in: Pannonia régészeti kézikönyve. Budapest 1990, 41-44.

FITZ 1993 — J. FITZ, *Die Verwaltung Pannoniens in der Römerzeit II.* Budapest 1993.

FLEISCHER 1967 — R. FLEISCHER, *Die römischen Bronzen aus Österreich.* Mainz 1967.

FLUSS 1923 — M. FLUSS, *L. Septimius Severus.* in: PWRE II A2. Stuttgart 1923, 1940–2002.

FRASER 1967 — P. M. FRASER, *Current Problems Concerning the Early History of the Cult of Sarapis.* Opusc. Athen. 7 (1967) 23–45.

FROVA 1988 — A. FROVA, *Bronzi di Luni.* in: Akten der 9. Tagung über antike Bronzen in Wien. Wien 1988, 330.

FURTWÄNGLER 1901 — A. FURTWÄNGLER, *Römisch-ägyptische Bronzen.* BJ 107 (1901) 37–47.

GÉRARD—MÉRAS 1962 — P. GÉRARD—M. MÉRAS, *Cathédrales de France.* Bobigny 1962.

GESCHE 1978 — H. GESCHE, *Die Divinisierung der römischen Kaiser in ihrer Funktion als Herrschaftslegitimation.* Chiron 8 (1978) 377–390.

GREEN 1998 — M. J. GREEN, *Crossing the Boundaries: Triple Horns and Emblematic Transference.* European Journal of Archaeology 1 (2) (1998) 219–240.

GRIMM 1997 — A. GRIMM, *Iside imperiale. Aspetti storico-culturali del culto isiaco al tempo degli imperatori romani.* in: Iside. 120–133.

GRIMM 1969 — G. GRIMM, *Die Zeugnisse ägyptischen Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland.* EPRO 12. Leiden 1969.

GSCHWANTLER 1986 — K. GSCHWANTLER, *Guss und Form. Bronzen aus der Antikensammlung.* Wien 1986.

HALFMANN 1986 — H. HALFMANN, *Itinera principum. Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im Römischen Reich.* HABES 2, Stuttgart 1986.

HANDLER 1971 — S. HANDLER, *Architecture on the Roman Coins of Alexandria.* AJA 75 (1971) 57–74.

HANI 1970 — J. HANI, *Sarapis dieu solaire.* Revue des études Grecques 83 (1970) 52–56.

HANNESTAD 1944 — K. HANNESTAD, *Septimius Severus in Egypt. A Contributio to the Chronology of the Years 198–202.* Classica et Mediaevalia 6 (1944) 194–222.

HANNESTAD 1993 — N. HANNESTAD, *Imitatio Alexandri in Roman Art.* in: Alexander the Great, Reality and Myth. (Ed by J. Carlsen, B. Due, O. S. Due, B. Poulsen) Roma 1993.

HERMANN 1960 — A. HERMANN, *Der letzte Apisstier.* JbACh 3 (1960) 34–50.

HESBERG 1978 — H. HESBERG, *Archäologische Denkmäler zum römischen Kaiserkult.* ANRW II 16, 2. Berlin-New York 1978, 911–995.

HOLTER—RIESS—ZABEHLICKY-SCHEFFENEGGER 1979/80 — K. HOLTER—W. RIESS—S. ZABEHLICKY-SCHEFFENEGGER, *Stadtmuseum Wels. Katalog.* Wels 1979/80.

HOMBERT 1945 — P. HOMBERT, *Sarapis* κοσμοκρατωρ *et Isis* κοσμοκρατειρα. *A propos de quelques terres cuites inédites.* L'Antiquité Classique 14 (1945) 319–329.

HOPFNER 1913 — Th. HOPFNER, *Der Tierkult der alten Ägypter nach den griechish-römischen berichten und den wichtigeren Denkmälern.* Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Kl. Bd. 57 Abh. 2. Wien 1913.

HORNBOSTEL 1973 — W. HORNBOSTEL, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes.* EPRO 32. Leiden 1973.

HORNBOSTEL 1978 — W. HORNBOSTEL, *Sarapiaca I.* in: Hommages á Maarten J. Vermaseren. Vol I. EPRO 68. Leiden 1978, –518.

HÖLBL 1983 — G. HÖLBL, *Ägyptische Religion im Römischen Reich.* in: Spätantike und frühes Christentum. Frankfurt am Main 1983, 98–110.

HÖLBL 1984 — G. HÖLBL, *Sarapis.* in: Lexikon der Ägyptologie. Bd. V. Wiesbaden 1984, 870–874.

HÖLBL 1994 — G. HÖLBL, *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Grossen bis zur römischen Eroberung.* Darmstadt 1994.

HÖLSCHER 1967 — T. HÖLSCHER, *Victoria Romana.* Mainz 1967.

HÖLSCHER 1988 — T. HÖLSCHER, *Historische Reliefs.* in: Kaiser Augustus und die verlorene Republik. Berlin 1988, 351–400.

Iside — *Iside.* Il mito il mistero la magia. (a cura di Ermanno A. Arslan) Milano 1997.

JOBST 1998 — W. JOBST, *The Cult of the Oriental Deities in Carnuntum.* in: Religions and Cults in Pannonia. Bulletin du Musée Roi Saint-Étienne. Série A. No. 33. Székesfehérvár 1998, 37–42.

KÁDÁR 1989 — Z. KÁDÁR, *Der Kult der Heilgötter in Pannonien mit besonderer Hinsicht und die übrigen Donauprovinzen.* ANRW II 18.2 Berlin–New York 1989, 1038–1061.

KÁKOSY 1974 — L. KÁKOSY, *Isis regina.* Studia Aegyptiaca 1 (1974) 221–230.

KÁKOSY 1995 — L. KÁKOSY, *Probleme der Religion in römerzeitlichen Ägypten.* ANRW II 18. 5. Berlin–New York 1995, 2894–3049.

KATER-SIBBES—VERMASEREN 1975a — G. J. F. KATER-SIBBES—M. J. VERMASEREN, *Apis I. Monuments from Egypt.* EPRO 48. Leiden 1975.

KATER-SIBBES—VERMASEREN 1975b — G. J. F. KATER-SIBBES—M. J. VERMASEREN, *Apis II. Monuments from Outside Egypt.* EPRO 48. Leiden 1975.

KATER-SIBBES—VERMASEREN 1977 — G. J. F. KATER-SIBBES—M. J. VERMASEREN, *Apis III. Inscriptions,* Coins and Addenda. EPRO 48. Leiden 1977.

KIENAST 1990 — D. KIENAST, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie.* Darmstadt 1990.

KISS 1979 — Zs. KISS, *Une étape mal connue de l'art égyptien d'époque romaine: Les portraits de Caracalla.* in: Actes du Ier Congrés International D' Egyptologie. Berlin 1979, 377–381.

KISS 1984 — Zs. KISS, *Etudes sur le portrait impérial Romain en Egypte.* Travaux du centre d'Archéologie Méditerranéenne de l'Académie Polonaise des sciences. Tom. 23. Varsovie 1984.

KNEISSL 1969 — P. KNEISSL, *Die Siegestitulatur der römischen Kaiser. Untersuchungen zu den Siegerbeinamen des ersten und zweiten Jahrhunderts.* Hypomnemata 23. Göttingen 1969.

KRÜGER 1972 — M. L. KRÜGER, *Die Reliefs des Stadtgebietes von Carnuntum. II. Die dekorativen Reliefs.* CSIR Österreich I/4. Wien 1972.

KÜNZL 1984 — E. KÜNZL, *Das Gebet des Chryses (Homer, Ilias, 1. Gesang): Griechisches Epos und römische Politik auf der vergoldeten Silberkanne des Octavius Menodorus.* JbRGZM 31 (1984) 365–384.

LANCIANI 1883 — R. LANCIANI, *L'Iseum et Serapeum della regione IX.* Bull. Comm 11 (1883) 33–60.

LA ROCCA 1985 — E. LA ROCCA, *Amazzonomachia. Le sculture frontonali del tempio di Apollo Sosiano.* 1985.

LAUTER—PICARD 1955 J. P. LAUTER—C. PICARD, *Les statues ptolemaïques du Sarapieion de Memphis*. Paris 1955.

LEIBUNDGUT 1980 A. LEIBUNDGUT, *Die römischen Bronzen der Schweiz III (Westschweiz, Bern und Wallis)*. Mainz 1980.

LEVICK 1969 B. LEVICK, *Caracalla's Path*. in: Hommages à Marcel Renard II. Coll. Latomus 102. Bruxelles 1969, 426–446.

L'ORANGE 1938 H. P. L'ORANGE, *Ein tetrarchisches Ehrendenkmal auf dem Forum Romanum*. MR 53 (1938) 1–34.

L'ORANGE 1982 H. P. L'ORANGE, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*. New York 1982.

LŐRINCZ 1995 B. LŐRINCZ, *D(e)f(unctus) in Part(h)ia. Zur Teilnahme der Legio I Adiutrix am Partherkrieg Carcallas*. ActaAntHung36 (1995) 245–248.

MACREA 1956 M. MACREA, *Apararea granitei de vest si nord-est a Daciei pe timpul imparatului Caracalla*. SCIV 7 (1956) 119–136.

MALAISE 1972 M. MALAISE, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*. EPRO 22. Leiden 1972.

MALAISE 1984 M. MALAISE, *La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain*. ANRW II 17, 3. Berlin–New York 1984, 1616–1691.

McCANN 1968 A. M. McCANN, *The Portraits of Septimius Severus*. Memoirs of the American Academy in Rome, vol. 30. Rome 1968.

MERKELBACH 1963 R. MERKELBACH, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten*. Beiträge zur klassischen Philologie. Heft Nr. 5. Meisenheim am Glan 1963.

MEYER 1884–1886 Ed. MEYER, *Apis*. in: Ausführlisches Lexikon der griechischen und römischen Mytologie Bd. I.1. (Hrsg.: W. H. Roscher) Leipzig 1884–1886, 419–421.

MÓCSY 1962 A. MÓCSY, *Pannonia*. in: PWRE Suppl. IX. Stuttgart 1962, 515–776.

MRÁV 1997–1998 Zs. MRÁV, *Die Bautafel eines Heiligtums aus Visegrád. Zur Ergänzung der Inschrift RIU 815*. in: L. Barkóczi Festschrift. Antaeus 24 (1997–1998) 306–310.

MÜLLER 1969 H. W. MÜLLER; *Der Isiskult im antiken Benevent und Katalog der Skulpturen aus den ägyptischen Heiligtümern im Museo del Sannio*. Münchenner Ägyptische Studien Bd. 16. München 1969.

NAGY, L. 1942 L. NAGY, *Temetők és temetkezés*. in: Budapest története I. Budapest az ókorban. Budapest 1942, 464–485.

NAGY, T. 1942 T. NAGY, *Vallási élet Aquincumban*. in: Budapest története I. Budapest az ókorban. Budapest 1942, 386–463.

NAGY 1977 T. NAGY, *Kőfaragás és szobrászat Aquincumban. (Taille de pierre et sculpture à Aquincum)* BudRég 22 (1977) 103–160.

NASH 1962 E. NASH, *Bildlexikon zur Topographie des Antiken Rom*. Tübingen 1962.

NOCK 1961 A. D. NOCK, *The Development of Paganism in the Roman Empire*.Cambridge Ancient History Vol. XII. Cambridge 1961.

ORTH 1929 ORTH, *Stier*. in: PWRE III A 2. Stuttgart 1929, 2494–2520.

OTTO 1938 E. OTTO, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten*. Leipzig 1938 Nachdr. Hildesheim 1964).

PANCIERA 1957 S. PANCIERA, *La vita economica di Aquileia*. Veneding 1957.

PAULOVITS 1916 I. PAULOVITS, *A görög-egyiptomi vallás nehány provinciális emléke*. ArchÉrt 36 (1916) 190–197.

PAULOVITS 1927 I. PAULOVITS, *Újabb synkretistikus bronzszobrocskák a Nemzeti Múzeumban*. ArchÉrt 41 (1927) 89–95.

PAULOVICS 1943 I. PAULOVICS, *Lapidarium Savariense. Római kőemlékek új felállítása a Szombathelyi Múzeumban*. Acta Savariensia 2. Szombathely 1943.

PFISTER 1964 I. PFISTER, *Alexander der Grosse. Die Geschichte seines Ruhms im Lichte seiner Beinamen*. Historia 13 (1967) 37–79.

RBW *Die Römer in Baden-Württemberg*. (Hrsg.: Ph. Filtzinger; D. Plank; B. Cämmerer. Stuttgart – Aalen 1976.

ROBERTSON 1988 M. ROBERTSON, *Europe I*. in: LIMC IV 1–2. Zürich-München 1988, 76–92.

ROEDER 1920 L. ROEDER, *Sarapis.* in: PWRE I A2. Stuttgart 1920, 2394–2426.

ROULLET 1972 A. ROULLET, *The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome.* EPRO 20, Leiden 1971.

RUSCH 1906 A. RUSCH, *De Sarapide et Iside in Graecia cultis.* Diss. Berlin 1906.

ŠAŠEL KOS 1986 M. ŠAŠEL KOS, *A Historical Outline of the Region between Aquileia, the Adriatic, and Sirmium in Cassius Dio and Herodian.* Ljubljana 1986.

SCHALLMAYER 1989 E. SCHALLMAYER, *Aquae – das römische Baden-Baden.* Führer zu arch. Denkmälern in Baden-Württemberg. Stuttgart 1989.

SCHALLMAYER 1990 E. SCALLMAYER, *Der römische Weihebezirk von Osterburken I. Corpus der griechischen und lateinischen Beneficiarier-Inschriften des Römischen Reiches.* Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Würtenberg. Bd. 40. Stuttgart 1990.

SCOTT RYBERG 1955 I. SCOTT RYBERG, *Rites of the State Religion in Roman Art.* Memoirs of American Academy in Rome 22. Rome 1955.

SIMON 1979 M. SIMON, *Mithra et les empereurs.* in: Mysteria Mithrae. Atti del seminario internazionale su 'la specificitá storico-religiosa dei misteri di Mithra, con particolare riterimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia. (a cura di U. Bianchi) EPRO 24. Leiden 1979, 411–428.

SIST 1997 L. SIST, *L'Iseo-Sarapeo Campense.* in: Iside 297–305.

SMELIK—HEMELRIJK 1984 K. A. D. SMELIK—E. A. HEMELRIJK, *"Who knows not what monsters demented Egypt worships?" Opinions on Egyptian animal Worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt.* ANRW II 17. 4. Berin–New York 1984, 1852–2000.

SOECHTING 1972 D. SOECHTING, *Die Porträts des Septimius Severus.* Bonn 1972.

SOLMSEN 1979 F. SOLMSEN, *Isis among the Greeks and Romans.* Martin Classical Lectures Vol. XXV. London 1979.

SPEIDEL 1976 M. SPEIDEL, *The Eagle-Standard and Trumpets of the Legions, Illustrated by Three Tombstones Recently Found at Byzantion.* BJ 176 (1976) 123–134=Roman Army Studies I, Amsterdam 1984, 3–14.

SPEIDEL 1985 M. SPEIDEL, *Pannonischen Legionen in Caracallas Partherkrieg. Drei Inschriften aus Zeugma am Euphrat.* in: Römische Geschichte, Altertumskunde und Epigraphik. Festschrift für A. Betz zur Vollendung seines 80. Lebensjahres. Wien 1985, 605–610=Roman Army Studies II. Mauors VIII, Stuttgart 1992, 212–217.

Steindenkmäler L. BALLA—T. BUOCZ—Z. KÁDÁR—A. MÓCSY—T. SZENTLÉLEKY, *Die römischen Steindenkmäler von Savaria.* (Hrsg. A. Mócsy, T. Szentléleky) Budapest 1971.

STROCKA 1972 V. M. STROCKA, *Beobachtungen an den Attikareliefs des Severischen Quadrifrons von Leptis Magna.* AntAfr. 6 (1972) 147–172.

STYLOW 1989 A. U. STYLOW, *Änderungen in Kaiserinschriften. Zwei Beispiele aus Hispanien. I. Caracalla – Parthicus maximus iterum.* Chiron 19 (1989) 387–399.

TAKÁCS 1995 S. A. TAKÁCS, *Isis and Sarapis in the Roman World.* EPRO 124. Leiden-New York, Copenhagen, Köln 1995.

THELAMON 1974 F. THELAMON, *Sérapis et le baiser du soleil.* in: Aquileia e l'Africa, Antichitá alto-adriatiche 5 (1974) 227–250.

TORELLI 1982 M. TORELLI, *Typology and Structure of Roman Historical Reliefs.* Michigan 1982.

TÓTH 1974 I. TÓTH, *Eine Doppelheit der Geschichte des Isis- und Saprapiskultes in Pannonien.* Studia Aegyptiaca 1 (1974) 345–360.

TÓTH 1976 I. TÓTH, *Marcus Aurelius esőcsodája és az egyiptomi kultuszok.* AT 23 (1976) 45–51.

TRAN TAM TINH 1964 V. TRAN TAM TINH, *Le culte d'Isis a Pompéi.* Paris 1964.

TRAN TAM TINH 1983 V. TRAN TAM TINH, *Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique.* EPRO 94. Leiden 1983.

TRAN TAM TINH 1984 V. TRAN TAM TINH, *Etat des études iconographiques relatives á Isis, Sérapis et Sunnaoi Theoi.* ANRW II 17.3, Berlin-New York 1984, 1710–1737.

TRAN TAM TINH 1990 V. TRAN TAM TINH, *Isis.* LIMC V 1–2. Zürich-München 1990, 761–796.

VANDERBEEK 1946 G. VANDERBEEK, *De Interpretatio graeca van de Isisfigur.* Studia Hellenistica 4. Louvain 1946.

VERMASEREN 1984 M. J. VERMASEREN, *Apis.* in: LIMC II. 1–2. Zürich–München 1984, 177–182.

VIDMAN 1965 L. VIDMAN, *Die Isis- und Sarapisverehrung im 3. Jahrhundert u. Z.* in: Neue Beiträge zur Geschichte der Alten Welt Bd. II. (Hrsg.: E. Ch. Welskopf) Berlin 1965, 389–400.

VIDMAN 1969 L. VIDMAN, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae.* Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten Bd. 28. Berlin 1969.

VIDMAN 1970 L. VIDMAN, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern. Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes.* Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten Bd. 29. Berlin 1970.

VIDMAN 1989 L. VIDMAN, *Der* ägyptische Kult in den Donauprovinzen. ANRW II 18.2 Berlin–New York 1989, 975–1013.

VISCOGLIOSI 1988 A. VISCOGLIOSI, *Die Architektur-Dekoration der Cella des Apollo-Sosianus-Tempels.* in: Kaiser Augustus und die verlorene Republik. Berlin 1988, 136–148.

VISY 1988 Zs. VISY, *Basen und Fragmente von Kaiserstatuen in Intercisa.* ActaArchHung 35 (1988) 73–85.

WALSER 1975 G. WALSER, *Die Severer in der Forschung 1960–1972.* in: ANRW II. 2. Berlin–New York 1975, 614–656.

WEBER 1985 E. WEBER, *Drei Inschriften aus dem Bereich der Austria Romana. I. Ein Sarapisheiligtum in Carnuntum. in:* Römische Geschichte, Altertumskunde und Epigraphik. Festschrift für A. Betz zur Vollendung seines 80. Lebensjahres. Wien 1985, 650–652.

WEITZ 1909–1915 H. Ph. WEITZ, *Sarapis.* in: Ausführlisches Lexikon der griechischen und römischen Mytologie Bd. IV. (Hrsg. W. H. Roscher) Leipzig 1909–1915, 338–382.

WESSETZKY 1959 V. WESSETZKY, *A felső-pannoniai Isis-kultusz problémái (Some Problems of the Cult of Isis in Upper Pannonia).* ArchÉrt 86 (1959) 20–31.

WESSETZKY 1961 V. WESSETZKY, *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn.* EPRO 1. Leiden 1961.

WESSETZKY 1965 V. WESSETZKY, *Ägyptische Götter in Pannonien.* Savaria 3 (1965) 141–146

WESSETZKY 1989 V. WESSETZKY, *Isis és Osiris Pannoniában.* Budapest 1989.

WIRTH 1975 G. WIRTH, *Caracalla in Franken. Zur Verwirklichung einer politischen Ideologie.* Jb. für Fränkische Landesforschungen 34–35 (1975) 37–74.

WISSOVA 1902 G. WISSOVA, *Religion und Kultus der Römer.* Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft Bd. V/4. München 1902.

WITT 1971 R. E. WITT, *Isis in the Graeco-Roman World.* Aspects of Greek and Roman Life. London 1971.

WITT 1975 R. E. WITT, *Some thoughts on Isis in Relation to Mithras.* in: Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies. (Ed. by. J. R. Hinnells) Vol II. Manchester 1975.

ZANKER 1971 P. ZANKER, *Über die Werkstätten augusteischen Lararenaltäre und damit zusammenhangende Probleme.* Bull. Comm. 82 (1971)

ZEDERBAUER 1917 E. ZEDERBAUER, *Die Harmonie im Weltall in der Natur und Kunst.* Wien–Leipzig 1917.

Zs. Mráv
Magyar Nemzeti Múzeum
Budapest, Pf. 364.
H-1370