

UNIVERSITÄT  
SALZBURG

# Chilufim

Zeitschrift für Jüdische Kulturgeschichte

01/2006

Michael Sommer, Liverpool

## Kulturelle Identität im Zeichen der Krise Die Juden von Dura-Europos und das Römische Reich<sup>1</sup>

„Its long and peaceable government – the longest and most orderly that has yet been granted to any large portion of the world – gave time for the expansion of Roman speech and manners, for the extension of the political franchise, the establishment of city life, the assimilation of the provincial populations in an orderly and coherent civilization. As the importance of the city of Rome declined, as the world became Romeless, a large part of the world grew to be Roman. It has been said that Greece taught men to be human and Rome made mankind civilized. That was the work of the Empire; the form it took was Romanization.“<sup>2</sup>

So liest sich die Hymne des Archäologen Francis Haverfield auf Rom, in der Einleitung zu dem 1905 erschienenen Standardwerk *The Romanization of Roman Britain*. Rom war der Prometheus, der, in der Nachfolge Griechenlands, den Völkern einer barbarischen Peripherie die Fackel der Zivilisation brachte und das gesamte Mittelmeerbecken samt angrenzender Zonen unter dem Vorzeichen dieser Zivilisation nivellierte und homogenisierte, bündig: „romanisierte“. So selbstverständlich ist uns diese Rolle des antiken Großreichs bis heute<sup>3</sup>, dass in Monty Python's *Life of Brian* selbst die jüdischen Untergrundkämpfer sich zähneknirschend eingestehen müssen, dass die Besatzer vom Tiber eben nicht nur Steuern und Soldaten, sondern auch Brücken, be-

---

<sup>1</sup> Dies ist die überarbeitete Fassung eines am 11. Januar 2006 am Zentrum für Jüdische Kulturgeschichte der Universität Salzburg gehaltenen Vortrags. Ich danke den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Zentrums, allen voran meinem Freund Gerhard Langer, für die großzügig gewährte Gastfreundschaft und allen Zuhörern für die anregende Diskussion. Zur Orientierung in der komplexen Materie des römischen Vorderasien gibt es inzwischen eine stattliche Reihe von Überblicksdarstellungen. Verwiesen sei auf Sartre, *Haut-Empire*; Millar, *Roman Near East*; Ball, *Rome in the East*; Butcher, *Roman Syria*; Sartre, *Middle East*; Sommer, *Römischer Orient*.

<sup>2</sup> Haverfield, *Romanization*, S. 2. Als eingehende Auseinandersetzung mit dem Romanisierungsmodell Mommsens und Haverfields Freeman, *Mommsen*. Die ‚Romanisierung‘ Britanniens ist seither Gegenstand lebhafter Debatte vor allem in der angelsächsischen Altertumswissenschaft. Zur Orthodoxie erhob das Modell einer ‚Romanisierung von unten‘, vorangetrieben durch die lokalen Eliten, Millet, *Romanization*. Dazu in kritischer Reflexion Freeman, *Romanisation*‘.

<sup>3</sup> Vgl. etwa die noch immer viel gelesene Einführung von Bleicken, *Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Bd. 2, S. 9.

festigte Straßen, Aquädukte, die Kanalisation, Wein, Sicherheit und öffentliche Bedürfnisanstalten gebracht haben.

Während Imperien im Zeitalter des Nationalstaats gemeinhin keinen sonderlich guten Ruf genossen, behauptete Rom in der Riege der Dunkelmänner den Rang einer einsamen Lichtgestalt. Waren die Reiche von Akkad, Assur, Babylon, das Perser-, Azteken-, Inkareich, die Imperien von Arabern, Osmanen, Chinesen, Russen einer alles über den nationalstaatlichen Leisten scherenden Historiographie allesamt Völkergefängnisse, Horte von Zwang und Unterdrückung, so war Herder auf lange Zeit der letzte, der in den Römern „Henker großer Völker“ sah, die allenthalben nichts als „verwüstete Nacht“ hinterlassen hätten.<sup>4</sup> Der Kunstgriff, mit dem die europäische Geschichtswissenschaft Rom als positives Exemplum für den abendländischen Nationalstaat rettete, war so einfach wie wirkungsvoll: Man deutete das Imperium Romanum zum Beinahe-Nationalstaat um, der seine überlegene Zivilisation an die barbarische Peripherie weiterreichte und also zum Vorbild für die in Übersee expandierenden europäischen Großmächte des 19. Jahrhunderts taugte. Franzosen, Engländer, Italiener, Deutsche, sie alle beriefen sich auf Rom, in dessen direkter oder mittelbarer Nachfolge sie sich wähten.

Das europäische Geschichtsbild nahm so einen quasi-eschatologischen Charakter an, in dem Rom eine Scharnierfunktion zukam. In einer Art vorweggenommener Globalisierung schuf sein Imperium überhaupt erst den Boden, auf dem das Abendland gedeihen konnte. „Romanisierung“ barbarischer Peripherien wurde so förmlich zum Gründungsmythos europäischen Selbstverständnisses, mit Romulus, Remus und Augustus als respektiven Gründerheroen. Im Umkehrschluss galt: Wo „Romanisierung“ sich nicht Bahn brach, wo also Rom in seiner Mission versagte, dort war und blieb Barbaricum, ein Hort gefährlicher antizivilisatorischer Umtriebe. Aus dem Bewusstsein, dass die *Oikumene* der Zivilisation am Rhein endete, speisten sich immer wieder Ressentiments des Westens Europas gegen seine Mitte, bis hin zu Adenauer<sup>5</sup> und Andreotti.<sup>6</sup> Bei weitem fremder als selbst die germanischen Horden war der abendländischen Koine der „Orient“. Hier, so die

---

<sup>4</sup> Herder, *Ideen*, S. 365.

<sup>5</sup> „In Deutz beginnt der Bolschewismus und hinter Kassel die Walachei“ (Adenauer zugeschrieben). <[http://de.wikiquote.org/wiki/Konrad\\_Adenauer](http://de.wikiquote.org/wiki/Konrad_Adenauer)> (16. 07.2006).

<sup>6</sup> Giulio Andreotti warnte als Reaktion auf Helmut Kohls „Zehn-Punkte-Plan“ zur deutschen Wiedervereinigung in seiner Eigenschaft als italienischer Außenminister auf dem EG-Gipfel in Straßburg am 8.12.1989, dem „eisigsten den es je gab“ (Kohl), vor einem neuen „Pangermanismus“. Vgl. Kohl, *Erinnerungen*, S. 197.

allgemeine Auffassung, war das Modell „Romanisierung“ auf der ganzen Linie gescheitert. Allenfalls „Bastardformen“ hatte, wie Mommsen sich ausdrückte, der Einfluss des Westens hervorgebracht. Sie machte die Orientalen „zu Trägern einer doppelten Civilisation“, und die „tritt uns in der Gestalt entgegen, dass in der Mischung das Gute und Edle zu Grunde geht.“<sup>7</sup>

In der nationalstaatlichen Optik war dies das Todesurteil für das Imperium Romanum als Kulturgemeinschaft. Für den großen Ernest Renan war es „inévitabile que la civilisation la plus vieille et la plus usée domptât par sa corruption la plus jeune.“<sup>8</sup> Da kulturelle Homogenität *conditio sine qua non* für das Fortbestehen staatlicher Einheit ist, war Rom dazu verdammt, durch den Orient unterwandert zu werden. Mit dem Aufkommen postkolonialer Paradigmen in der jüngsten Nachkriegszeit änderte sich daran nichts Grundlegendes, nur die Rollenverteilung wurde eine andere: Während die Römer, jahrhundertlang notorische Good Guys der Weltgeschichte, nun wieder zu Herders „Henkern“ mutierten, avancierten die Randgruppen unversehens zu Helden antiimperialen Widerstands.<sup>9</sup>

Die Geschichtswissenschaft ist, so die allgemeine Auffassung, längst in einer postnationalen Ära angekommen: Zeit also, das Modell „Romanisierung“ insgesamt einer gründlichen Revision zu unterziehen.<sup>10</sup> Sie kann hier, auf engem Raum, unmöglich geleistet werden.<sup>11</sup> Es soll deshalb auch eher darum gehen, Alternativen anzudeuten und ein Bewusstsein für die Totalität des Geschehens zu schaffen, in der diffusionistische Erklärungsansätze keinen Platz haben und Historikern die Aufgabe gestellt ist, dem vermeintlich fraktalen Beziehungsgeflecht zwischen Peripherie und Zentrum nachzuspüren. Dies soll nun in

<sup>7</sup> Mommsen, *Römische Geschichte*, Bd. 5, § 454.

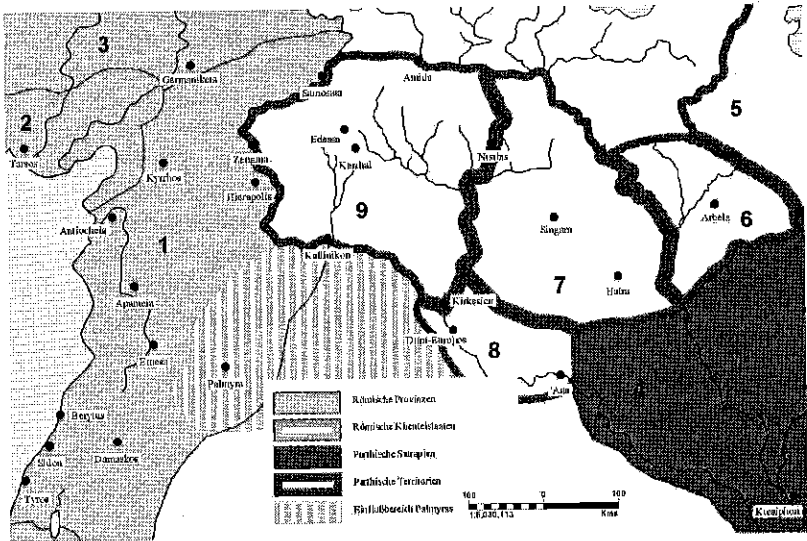
<sup>8</sup> Renan, *Antichrist*, S. 130.

<sup>9</sup> Als Beispiel nur die Beiträge in Pippidi, *Assimilation et résistance*. Einem ganz anderen analytischen Paradigma folgen die meisten Beiträge in Webster/Cooper, *Roman Imperialism*, und Mattingly/Alcock, *Dialogues in Roman Imperialism*. Jetzt zusammenfassend Hingley, *Globalizing Roman Culture*, mit einem detaillierten Abriss der einschlägigen Forschungsgeschichte.

<sup>10</sup> Hierzu hat Greg Woolf bereits maßgeblich beigetragen. Vgl. Woolf, *Becoming Roman, Staying Greek*; ders., *Formation*; ders., *Beyond Romans and Natives*; ders., *Pollis-Religion*; ders., *Becoming Roman. The Origins*; ders., *Roman Cultural Revolution*. Zur Vielschichtigkeit des Phänomens „Romanisierung“ jetzt auch die anschauliche Darstellung von Botermann, *Wie aus Gallien Römer wurden*.

<sup>11</sup> Vgl. aber Sommer, *Steppengrenze*, S. 391–408; ders., *Map of Meaning*, S. 153–159; ders., *Dura-Europos*, S. 842–845, jeweils mit weiterführender Literatur.

Umrissen versucht werden: Zum einen wird zu sehen sein, wie Intellektuelle im 3. Jahrhundert n. allmählich zu einem neuen Bild des Imperiums gelangten, in dessen Mitte sie lebten. Auf der anderen Seite, aber mit diesem Wandel in engem Zusammenhang, steht die Lebenswirklichkeit einer Gruppe, die buchstäblich am Rande des Reiches in der Diaspora lebte: der Juden von Dura-Europos.



Das römisch-parthische Vorderasien unter den Flaviern (ca. 80 n.) (Quelle: Michael Sommer):

1-3: die römischen Provinzen Syrien, Kilikien und Kappadokien. 4: die von den parthischen Königen direkt beherrschten Satrapien. 5-9: die autonomen parthischen Teilkönigreiche Media Atropatene, Adiabene, Hatra, Mesopotamien-Parapotamien und Osrhoene.

Dura-Europos, gegründet unter Seleukos Nikator, dem Begründer der seleukidischen Dynastie an der Stelle einer älteren Siedlung, wurde um die Mitte des 2. Jhs. v. a. Z. von den Parthern erobert und um 166 n. a. Z. römisch. Im Jahr 256 oder 257 zerstörten die sasanidischen Perser die Stadt endgültig, obwohl die Römer erhebliche Anstrengungen zu ihrer Verteidigung unternahmen. Paradoxerweise ließen gerade die exponierte Randlage von Dura-Europos und die gegen Ende aussichtslos werdende militärische Lage die Stadt zu einem Brennpunkt archäologischen und kulturhistorischen Interesses werden.

Mochte Palmyra das „Venedig im Wüstensand“<sup>12</sup> sein, so erwarb sich Dura bleibenden Ruhm als „Pompeji des Orients“<sup>13</sup> (der Althistoriker Michail Rostovtzeff). Ein rundes Jahrzehnt lang, von 1928–1937, arbeitete unter Rostovtzeffs Leitung ein französisch-amerikanisches Archäologenteam an der Freilegung von Dura-Europos. Die Ergebnisse waren nichts weniger als sensationell, erbrachten aber nicht, wie in Palmyra, die steinernen Überreste einer monumentalen Repräsentationskultur, sondern einen selten tiefen und schon deshalb in seiner Bedeutung kaum abzuschätzenden Einblick in die Alltagskultur einer Stadt an der Steppengrenze, und das über eine Zeitspanne von über 500 Jahren. Am dichtesten ist die Dokumentation für die letzte Besiedlungsphase der Stadt, die der Zerstörung durch die Perser unmittelbar vorausgehenden Jahre. Allein drei Kultbauten, jeder davon mit bedeutenden Wandgemälden, wurden im Jahrzehnt zwischen 240 und 250 n. a. Z. errichtet bzw. umgebaut und erweitert, allesamt am äußersten westlichen Stadtrand, wo sie von einem wenig später eilends zu Verteidigung der Stadt errichteten Schutzwall begraben wurden: das Kultzentrum der Anhänger des Mithras-Kults, die *domus ecclesiae* als Versammlungsgebäude der christlichen Gemeinschaft und die berühmte Synagoge. Sie alle dienten in rapidem Wachstum begriffenen Gemeinden als Heimstätten.

Die genauen Ursachen für die Expansion der mono- bzw. henotheistischen Kulte im Dura-Europos jener Tage liegt im Dunkeln; es bietet sich aber an, den religiösen Wandel mit den politischen und demographischen Umbrüchen, mit denen die Region am mittleren Euphrat seit dem 2. Jahrhundert n. a. Z. konfrontiert war, in Beziehung zu setzen. Als Mithraeum, Kirche und Synagoge im westlichen Stadtviertel emporwachsen, befand sich Dura-Europos seit ungefähr 80 Jahren in römischen Händen. Bis zum Partherkrieg des L. Verus (163–166 n. a. Z.) hatte die Stadt zum Partherreich der Arsakiden gehört, als Hauptstadt des autonomen Territoriums Mesopotamien-Parapotamien, das die gesamte Region am mittleren Euphrat umfasst und unter der Verwaltung einer einheimischen, makedonischstämmigen Dynastie gestanden hatte. Mit dem Friedensschluss nach dem von Rom gewonnenen Krieg geriet der gesamte mittlere Euphrat in die römische Machtsphäre, wurde allerdings vorläufig nicht von römischen Truppen besetzt und auch nicht dem *imperium* des Statthalters von Syrien angegliedert.

<sup>12</sup> Will, *Palmyréniens*.

<sup>13</sup> Rostovtzeff, *Dura-Europos*, S. 2.

Stattdessen wurde der gesamte Raum zu einer Art Protektorat der Oasenmetropole Palmyra, die zwar ihrerseits zur Provinz Syrien gehörte, aber innerhalb der Steppengrenze, vor allem entlang der für sie lebenswichtigen Fernhandelsrouten, mit erheblicher Autonomie agierte.

Erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts, unter den Severern, ersetzte eine reguläre römische Einheit, die *cohors XX Palmyrenorum*, endgültig und vollständig das palmyrenische Kontingent. Nicht nur Dura-Europos selbst, sondern auch sein Umland wurde nun zielstrebig militarisiert: Fortifikationen entstanden an den Ufern des Euphrat und seines Nebenflusses Khabur. In Dura selbst machte das nördliche Stadtviertel der Garnison Platz, in deren Mitte ein regionaler Befehlshaber, der *dux ripae*, sein Quartier bezog. Die neue Militärgrenze hatte anscheinend eine Doppelfunktion: Sie sicherte Handelswege und Kulturland gegen Nomaden und war zugleich Aufmarschgelände für weiterreichende Operationen gegen das Partherreich. Für das demographische und soziale Gefüge der Region hatte die dauerhafte Präsenz tausender Soldaten aus allen Teilen des Reiches einschneidende, irreversible Folgen: Die Neuankömmlinge brachten ihre Sitten, religiösen Gebräuche, ihren Lebensstil und – nicht zuletzt – ihr Geld mit. Viele von den Fremden blieben obendrein auch über ihre Dienstzeit hinaus vor Ort: Sie erhielten vom Staat ein Stück Land, bauten sich eine Existenz auf und heirateten vielleicht in eine örtliche Familie ein. Häufig hielten sie Sklaven und bauten Feldfrüchte an, die sich auf städtischen Märkten zu Geld machen ließen. Vertragsurkunden vom mittleren Euphrat und Khabur zeigen, wie Soldaten und vor allem Veteranen allmählich in die Rolle einer bescheidenen, aber doch die Sozialstruktur nachhaltig verändernden Honoratiorenschicht hineinwuchsen.

Was sich von Ferne wie eine schleichende Romanisierung im Gefolge der Militarisierung ausnimmt, hatte aber auch eine andere Seite. Die Soldaten, die aus dem gesamten Reich in die Garnisonsorte an Euphrat und Khabur strömten, hatten nämlich nicht nur die Bausteine römischer Zivilisation im Marschgepäck, mit denen sie auf ihre neue Umgebung einwirkten; sie wurden auch ihrerseits vom lokalen Milieu beeinflusst. Obendrein ist schwer auszumachen, was eigentlich das „Römische“ war, das die Soldaten mitbrachten. Sie stammten aus so unterschiedlichen Teilen des Reichs wie Dakien und Mauretaniern, viele von ihnen aber noch immer aus dem geographisch wie kulturell nahen Palmyra. Als Soldaten waren sie nicht einfach Römer oder Römer im Wartestand, sondern vor allem Träger eines über alle Maßen wirk-

samen Korpsgeistes, einer ins Extreme gesteigerten *corporate identity*. Welche Effekte diese vielfach sich überkreuzenden kulturellen Anleihen zeitigten, ist nicht immer leicht zu ermitteln. Einen möglichen Hinweis liefert die eigentümliche Karriere des palmyrenischen Gottes Malakbēl, der – in der Heimat der eher blasse Juniorpartner einer göttlichen Trias – im Kontext der militärischen Diaspora unvermittelt einen solaren Aspekt annahm und zu einer eminent wichtigen Gottheit aufstieg. Ausschlaggebend dürfte hier die hohe Wertschätzung gewesen sein, die Sonnengötter generell in römischen Militärkreisen genossen.<sup>14</sup> Umgekehrt lässt sich gerade in Dura-Europos ablesen, wie eine typische Militärreligion, der Mithraismus, bei allem proklamierten Universalismus lokale Varianten ausbildete: Die Wandbilder des Mithraeums haben nach Ikonologie und Ikonographie deutlich ihren Platz in der lokalen Umwelt des mittleren Euphrat, obwohl die Gläubigen buchstäblich aus aller Herren Länder stammten.<sup>15</sup> Ähnliches scheint für den ebenfalls unter Soldaten populären Kult des Jupiter Dolichenus gegolten zu haben.

Damit ist bereits das Milieu umrissen, in dem religiöse Gemeinschaften im Dura-Europos des beginnenden 3. Jhs. um Anhänger buhlten: Massenhaft auftretende Neuankömmlinge bringen ihre Kulte in die Stadt mit, suchen aber auch nach einer neuen religiösen Identität, die es ihnen erlaubt, sich in die neue Umgebung einzupassen und zugleich ihrem Korpsgeist Rechnung trägt. Dies mag sehr wohl Überfremdungssängste in der einheimischen Bevölkerung geschürt haben und das Verlangen, die ererbten Traditionen gegen das Andere zu verteidigen. Aber selbst im kulturellen Erbe der Stadt konvergierten wiederum verschiedene Stränge: die kulturelle Hinterlassenschaft des vorhellenistischen Dura mit der noch immer mächtigen Tradition der griechisch-makedonischen Siedler und den zumindest als Hintergrundstrahlung fühlbaren Einflüssen der parthischen Oberherrschaft. Diese bereits vexierbildhafte Gemengelage wird durch den Fernhandel noch zusätzlich kompliziert<sup>16</sup>: Wenigstens palmyrenische Kaufleute hielten

<sup>14</sup> Dirven, *Palmyrenes*, S. 181–188; Kaizer, *Religious Life*, S. 140; Sommer, *Steppengrenze*, S. 188f.

<sup>15</sup> Cumont, *Dura Mithraeum*, S. 207.

<sup>16</sup> Nicht unumstritten ist die Rolle von Dura-Europos im interkontinentalen Fernhandel. Young, *Rome's Eastern Trade*, S. 198–200, bewertet Duras kommerzielle Bedeutung zurückhaltend. Von einiger Bedeutung ist die Interpretation des sogenannten Itinerars Isidors von Charax. Listet es Handelsposten oder Orte von militärischer Bedeutung auf? Für eine rein militärische Deutung Gawlikowski, *Palmyra et l'Euphrate*, S. 56; Kramer, *Itinerar*, S. 124. Vorsichtig anderer Meinung ist Young,



sich auf Dauer in der Stadt am mittleren Euphrat auf und frequentierten eigene Tempel, deren Kultbilder das offensichtliche Bemühen spiegeln, palmyrenische Identität in der Diaspora auf einen bündigen Nenner zu bringen.<sup>17</sup>

Was in dieser Umwelt die monotheistischen Kultgemeinschaften ins Leben rief und weshalb sie im 3. Jahrhundert einen so stürmischen Aufschwung nahmen, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Gewiss spielte die Mobilität großer Personengruppen eine entscheidende Rolle, vermutlich auch Proselytentum, gepaart mit der nachlassenden Bindekraft der traditionellen polytheistischen Religionen, wie sie allenthalben zu beobachten ist. Unverkennbar waren alle religiösen Gruppen in einem solchen Klima erheblichem Wettbewerb um Anhänger ausgesetzt. Es ist genau dieser Konkurrenzdruck, aus dem die spezifische mediale Vermittlung religiöser Inhalte, wie sie in den Bildprogrammen beider monotheistischer Gotteshäuser ihren Niederschlag findet, ihren Sinn bezieht. Der lokale Kontext hat bisher in der Forschung viel zu wenig Beachtung gefunden.

Das gilt zumal für die Synagoge.<sup>18</sup> Die Verwirrung, welche die überreiche Bilderwelt des Versammlungssaals nach dem Fund auslöste, ist natürlich leicht zu erklären; ebenfalls verständlich ist das Bemühen, dem scheinbar Unzusammenhängenden durch die Konstruktion einer angeblich ihm zugrundeliegenden textlichen Tradition zu Kohärenz zu verhelfen. Entsprechende Versuche endeten jedoch, trotz ihrer teils eindrucksvollen Gelehrsamkeit, stets in der Aporie. Zu disparat ist scheinbar der Stoff, aus dem die Wandbilder sind. Angelpunkt der Komposition, sofern sich von einer solchen denn sprechen lässt, ist die Ädikula des Torah-Schreins in der Mitte der fast vollständig erhaltenen Westwand des Saals. Sie ziert eine Darstellung des Tempels, als korinthischer Prostylos ohne Giebel. Auf den großflächigen Bildern

---

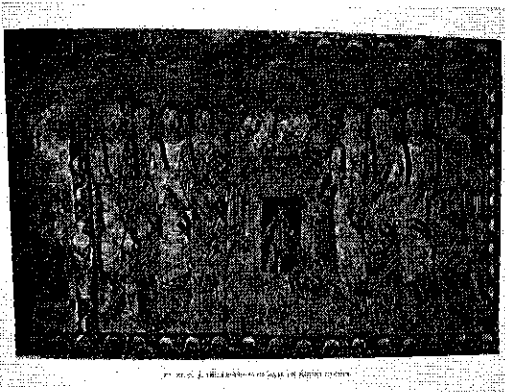
*Rome's Eastern Trade*, S. 7. Immerhin dürfte feststehen, dass der Stadt wenigstens indirekt, über den Umweg eines regionalen Austauschsystems, in dem Agrarerzeugnisse gehandelt wurden, eine Schlüsselbedeutung für den Karawanenhandel Palmyras zukam. Für eine wichtige Funktion der Stadt im Lokalhandel mit guten Argumenten Dirven *Palmyrenes*, 34–40.

<sup>17</sup> Vielsagend sind in diesem Zusammenhang die beiden von Hairan, Sohn des Maliku, im Jahr 159 n. gestifteten Kultreliefs aus dem Tempel der *gaddē*, die noch in die Endphase parthischer Herrschaft über Dura-Europos datieren. Die Bilder zeigen die Schutzgottheiten (*gaddē*) von Dura bzw. Palmyra, als Zeus Megistos bzw. weibliche Tyche. Vgl. Sommer, *Steppengrenze*, 286f.

<sup>18</sup> Grundlegend Kraeling, *Synagogue*; Goodenough, *Symbolism*; Gutmann, *Illustrated Midrash*; ders., *Dura-Europos Synagogue*; Weitzmann/Kessler, *Frescoes*. Vgl. jetzt auch Fine, *Art and Judaism*.

darüber dominiert die Thematik des einzigen Israel, sie sind eingerahmt von Propheten-Darstellungen.

Links und rechts davon entfalten sich auf drei Friesen andere Themen: das Opfer der Baalspropheten und die Geschichte um Elias, die Esther-Episode mit dem Triumph Mordechais, die Salbung Davids durch Samuel, Darstellungen aus der Kindheit des Moses mit der Auf-  
findung des Kindes durch die Tochter von Pharao, die Prozession mit der Torah-Rolle, die Weihung der Bundeslade, die Torah-Rolle im Land der Philister, die Schlacht von Eben-Ezer, den Tempel Salomons. Dieses scheinbar bunte Potpourri biblischer Themen bleibt in der Tat rätselhaft, wenn man es nur als Versuch zur Visualisierung eines Textes begreift, der seinerseits einen – mehr oder weniger heterodoxen, westlichen oder orientalischen – Traditionsstrang spiegelt.



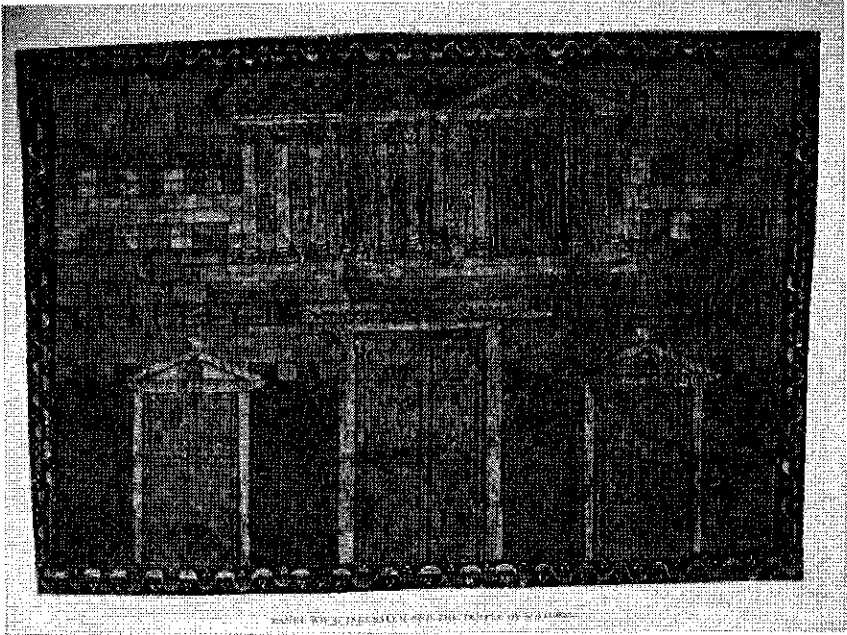
Das Opfer der Baalspropheten



Mordechais Triumph



Darstellungen zum Tempel von Jerusalem  
(Abbildungen diese und vorherige Seite: Yale University Art Gallery)



Der Bilderzyklus gewinnt aber schlagartig Kohärenz und damit Brisanz, wenn man ihn mit der spezifischen Situation korreliert, in der sich die Juden von Dura-Europos befanden. Sie waren nicht lediglich eine Gemeinde in der Diaspora. Dieses Schicksal teilten sie mit allen Glaubensbrüdern in West wie Ost. Sie waren obendrein noch eine Diaspora-Gruppe in einer Stadt, in der Diaspora ein ubiquitäres Phänomen war. Dura-Europos war kein Schmelztiegel, wohl aber ein Diaspora-Brennpunkt, in dem man über die Straße gehen und damit eine kulturelle Grenze überschreiten konnte. In einer Umwelt, in der – als Möglichkeit stets gegebene – kulturelle Transgression zur Alltagserfahrung gehört, gewinnt die Unterscheidung von Fremd und Eigen vitale Bedeutung für die Aufrechterhaltung gruppeninterner Kohäsion und Binnensolidarität. Fremd und Eigen ist folgerichtig die Elementardifferenz, um die herum der Bilderzyklus der Synagoge konzipiert und gemalt ist. Es ist der Bipol, der für jeden der in der Diaspora von Dura lebenden Juden zum unmittelbaren Erleben gehörte.

Das Eigene gewinnt Gestalt in der Besinnung auf Israel als Heimatland, die Geschichte seiner nationalen Einigung und deren Protagonisten, Symbole und Erinnerungsorte: Abraham, Moses, David, die Bundeslade, der Tempel, Be'er, das Rote Meer, Eben-Ezer, Jerusalem. Während bei den Juden von Dura-Europos Israel noch als realer geographischer Bezugspunkt der Diaspora-Identität vorhanden ist, wird das Heimatland bei den Christen der *domus ecclesiae* vollends zur virtuellen Größe, abgesteckt durch Taufe und Neues Testament.

Die Auseinandersetzung mit dem Fremden bewegt sich in einem breiten Feld von Möglichkeiten, das von der Ester-Erzählung bis zur Geschichte um das Gottesurteil auf dem Karmel reicht. Mordechai und Ester loten exemplarisch Wege friedlicher Koexistenz auch gegen Widerstände aus, eine Lösung des Problems, wie sich die mit nichtjüdischen Autoritäten konfrontierte Judenheit mit dem Fremden arrangieren konnte, ohne das Eigene preiszugeben. Eine andere Botschaft vermitteln die schaurig-schönen Bilder um Elija und das Geschehen auf dem Karmel: Nicht die antimonarchische Tendenz der biblischen Vorlage steht hier im Mittelpunkt, sondern die Polemik gegen Opferkulte. So zog eine Diaspora-Gemeinde des 3. Jhs. eine symbolische Grenze zwischen sich selbst und den vielen konkurrierenden Kulturen, für die das Opfer im Mittelpunkt des Rituals stand. Zwischen Ester und dem Berg Karmel verläuft präzise der Spannungsbogen zwischen Integration und Distinktion, zwischen Realpolitik und Identitätsbewahrung, der das Dilemma aller Diaspora-Gruppen ist.

Es führt wohl zu weit, hierin bereits einen Akt des – tatsächlichen oder potentiellen – Widerstands gegen Rom sehen zu wollen.<sup>19</sup> Bemerkenswert sind Konstruktion und Bewahrung partikularer religiös-kultureller Identitäten an der Peripherie des römischen Reiches aber doch, und zwar in gleich mehrfacher Hinsicht: Erstens sind die Juden von Dura-Europos, im Kontext der multiplen Diaspora ihrer Stadt, Kronzeugen für die Untauglichkeit des traditionellen Romanisierungskonzepts. Nicht die Diffusion von Zivilisation vom Zentrum an die Peripherie des Riesenreiches war identitätsprägend in der Stadt am mittleren Euphrat, sondern das Spannungsfeld zwischen Konflikt und Koexistenz, in dem ihre diversen religiösen Gemeinden angesiedelt waren. Zweitens wurde just dieses Spannungsfeld als Nährboden partikularer, städtische Gemeinden spaltende Identitäten zum Problem für das imperiale Selbstverständnis Roms, das gegen Mitte des 3. Jhs. ohnehin in die Krise steuerte.

Wenige Jahre, nachdem die Wandbilder entstanden, und kurz bevor Dura ein Opfer der Perser wurde, im Jahr 249 n., zwang ein Edikt des Kaisers Decius alle Reichsbewohner dazu, den Staatsgöttern zu opfern.<sup>20</sup> Religion, in antiker Tradition seit undenklichen Zeiten eine kommunale Angelegenheit, wurde damit unversehens im imperialen Maßstab zur Chefsache. Obwohl die Maßnahme hauptsächlich Christen (und wohl nicht die Juden) traf, war ihr Zweck allgemein die Wiederherstellung eines als zerrüttet geltenden Einverständnisses zwischen dem Reich und seinen Göttern. Auslöser dieser Krisenstimmung war, so die Arbeitshypothese, nicht so sehr die sich abzeichnende militärische Bedrohung des Imperiums (die ohnehin nur regional spürbar war), auch nicht die wirtschaftliche Notlage (die weithin nur eine Chimäre der modernen Forschung zu sein scheint); Hintergrund war vielmehr, so möchte ich behaupten, eine profunde Identitätskrise des Reiches und seiner Führungsschichten.

Wie sich römische Eliten das Reich vorstellten und wünschten, kann man am besten der berühmten Rom-Rede des Aelius Aristides entnehmen, einem um 155 n. a. Z. entstandenen Panegyrikus auf das Imperium, gehalten in dessen Hauptstadt selbst.<sup>21</sup> Aristides preist darin

---

<sup>19</sup> So aber Elsner, *Cultural Resistance*, S. 299f.

<sup>20</sup> Die Darstellung folgt hier weitgehend Pohlsander, *Religious Policy*, und Rives, *Decree of Decius*.

<sup>21</sup> P. Aelius Aristides, 117 n. In Kleinasien geboren, ist Verfasser eines umfangreichen Corpus von Reden. Die Rede *Eis Rhomen* entstand als Festrede, anlässlich einer Rom-Reise des Aristides im Jahr 155 n. Vgl. Klein, *Einleitung*.

als Roms *arcanum imperii* nicht sein Militär, sondern die Fähigkeit, kraft des Konsenses seiner Untertanen zu herrschen. Schicksal und Herrschaftsgrundlage Roms sei es, das gesamte Mittelmeerbecken zu einer Kultur- und Zivilisationsgemeinschaft verschmolzen zu haben. Auf verblüffende Weise trifft sich Aristides' Reichskonzeption so mit dem Rombild der modernen nationalstaatlichen Geschichtswissenschaft. „Die Erde ist allen gemein“<sup>22</sup> – diesen Gedanken des griechischen Mythos sieht Aristides in der römischen Herrschaft verwirklicht. Weiter heißt es: „Es gibt nun wahrhaftig keinen Grund mehr, eine Beschreibung der Welt zu liefern oder die Gesetze der Völker aufzuzählen; denn ihr [die Römer] seid Geographen für alle Welt geworden, indem ihr die Tore der bewohnten Welt geöffnet habt; indem ihr all jenen, die dies wünschen, die Möglichkeit gegeben habt, alles zu beobachten; indem ihr allen Menschen universell gültige Gesetze gegeben und Praktiken ein Ende gesetzt habt, über die zu lesen einst erbaulich war, die aber ernsthaft zu bedenken unerträglich scheint; indem ihr die Ehe zwischen allen Völkern ermöglicht und die ganze Welt als einen einzigen Haushalt organisiert habt.“<sup>23</sup> „Die Welt als einen einzigen Haushalt organisiert“ – wie ließe sich mit antiken Begriffen besser der Gedanke globalisierender Vereinheitlichung ausdrücken, wie ihn die moderne Geschichtswissenschaft mit dem Konzept der „Romanisierung“ verbindet?

Dass Aelius Aristides damit die historische Realität des 2. Jhs n. a. Z. wiedergibt, ist kaum anzunehmen. Eher wohl formuliert der griechische Intellektuelle aus Kleinasien hier eine Vision: ein Ideal, wie es seinesgleichen und seinem römischen Publikum vorschwebte, wenn sie an die Mission Roms dachten. Tatsächlich war wohl diese Vorstellung von einem Rom, das als wohlmeinender Hegemon auftrat und einen jahrhundertalten griechischen Traum verwirklichte, dazu angetan, gebildete, auf ihre kulturelle Tradition, die *paideia*, bedachte Griechen mit dem Imperium zu versöhnen, das in der Nachfolge hellenistischer Großmächte ihren Städten die angestammte Freiheit nahm.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Ael. Arist., *Ad Romam* 101.

<sup>23</sup> Ebd. S. 102.

<sup>24</sup> Zum Spannungsverhältnis zwischen griechischer und römischer Identität im Imperium Romanum Veyne, *Identité grecque*, S. 512–517. Veyne geht von einer pointiert antirömischen Tendenz führender griechischer Intellektueller aus, die er aus der Rhodier-Rede des Dion Chrysostomos herauszulesen sucht. Contra aber überzeugend Stephan, *Honoratioren, Griechen, Polisbürger*, S. 238–255, der zwar auch eine „scharfe Dichotomie Griechen-Römer“ (239) konstatiert, aber in der Betonung

Aristides' Rom-Rede sticht deshalb heraus, weil aus den ersten beiden Jahrhunderten der römischen Kaiserzeit kaum literarische Konzeptionen dessen überdauert haben, was das Imperium sei und worin sein historischer Sinn bestehe.

Dass der proklamierte Universalismus Roms zur Disposition stand oder dass es zumindest Kräfte gab, die ihn untergraben konnten, klingt zum ersten Mal gegen Ende des 2. Jhs. n. a. Z. in der uns fragmentarisch in der Replik des Origenes erhaltenen Streitschrift *Alethès lógos* des platonischen Philosophen Kelsos an, eines ungefähren Zeitgenossen des Aristides. Kelsos erkannte im Christentum eine barbarische Religion, deren exklusiver Monotheismus imstande war, die Kohäsionskraft des integrativen Polytheismus aufzubrechen, der das ideelle Fundament der antiken Oikumene bildete. Entsprechend sieht er im sich ausbreitenden Christentum einen Frontalangriff gegen die philosophischen Eckpfeiler der klassischen Tradition am Werk, *sophia* und *logos*.<sup>25</sup> Kelsos verlagerte so gleichsam den Barbarendiskurs, der bis dahin vor allem die ethnographische Literatur der Antike bestimmt hatte, von außen nach innen: Die Grenze zwischen Oikumene und Barbaricum verlief nicht mehr entlang der *limites* des Imperium Romanum, sie verlief mitten hindurch: durch das Reich, seine Provinzen und Städte.

Der gleiche Gedanke begegnet, gut ein halbes Jahrhundert später und bereits am Vorabend des Decius-Edikts, im Werk eines anderen Vertreters des östlichen Griechentums, des Historikers Herodian. Er stand, wie alle Historiker der römischen Kaiserzeit, vor dem Dilemma, das periodische Auftreten „schlechter“ Kaiser mit der Doktrin zu versöhnen, dass der römische Prinzipat im Grunde genommen eine gute Sache war. Ein besonderer Ausbund von Schlechtigkeit auf dem Caesarenthron war, ausweislich aller Quellen, jener aus Emesa in Syrien gebürtige Bassianus Avitus, der, ein Großneffe des Septimius Severus, unter dem Namen seines heimatlichen Gottes in die Geschichte einging: Elagabal. Diesem Gott hatte der 14jährige Knabe vor seiner Usurpation

---

der griechischen Tradition keine antirömische Spitze sieht: „Die Betonung der hellenischen Tradition [...] und das Bewusstsein, Bewohner und Teilhaber des Imperium Romanum zu sein, ergänzten sich vielmehr gegenseitig.“ (255). Vgl. auch Swain, *Hellenism and Empire*, S. 89.

<sup>25</sup> Glöckner, *Gottes- und Weltanschauung*; Pichler, *Streit*.

218 n. a. Z. als Priester gedient, und ihn versuchte er in Rom zu installieren, kaum hatte er den Thron erklommen.<sup>26</sup>

Für gewöhnlich tilgte die römische Historiographie den Schandfleck eines schlechten Kaisers aus der *mémoire collective*, indem sie ihm das Stigma des Wahnsinns anheftete: Entsprechend wimmelt es in der römischen Kaisergeschichte von irren Imperatoren, debilen Dynasten und Perversen im Purpur – „Caesarenwahn“ als Diagnose ist, nicht erst seit Ludwig Quidde, ein Gemeinplatz politischer Psychologie.<sup>27</sup> Diesem Schema gehorcht auch jener Elagabal, den uns Cassius Dio vorsetzt, bithynischer Senator und Verfasser einer römischen Geschichte, die über weite Abschnitte Parallelquelle zum Werk Herodians ist. In einem wahren Panoptikum der Peinlichkeiten stolpert der Spross der severischen Dynastie von Fettnäpfchen zu Fettnäpfchen. Das Handeln dieses Elagabal gehorcht keiner Vernunft, es macht den Kaiser buchstäblich zur Un-Person, die ihren Platz außerhalb der Geschichte hat, preisgegeben dem Voyeurismus des Publikums. Wie eine Naturkatastrophe bricht er über die Römer herein: kontingent und für all jene, die mit dem Leben davankamen, in höchstem Maß ergötzlich.

Herodians Elagabal ist aus anderem Holz geschnitzt und repräsentiert einen Prototyp in der schier endlosen literarischen Galerie der schlechten Kaiser Roms. Nicht seine psychische Disposition stempelt Elagabal zum Anderen, sondern sein kultureller Hintergrund. Er, der Priester, kann kraft seiner Sozialisation im Tempel von Emesa kein Grieche sein. Wie die Christen des Kelsos trennt ihn eine imaginäre Scheidewand von der griechisch-römischen Oikumene. Ihm ist die kulturelle Distanz selbst durchaus bewusst: Noch auf der Reise nach Rom, lässt er in Nikomedeia ein großes Bild von sich anfertigen und in die Hauptstadt senden, darauf bedacht, „dass der Senat und das Volk von Rom sich an seinen Anblick gewöhnten.“<sup>28</sup> So handelt kein irrsinniger Imperator: Es ist die Tat eines planhaft agierenden Handlungers des Bösen.

In dem Bild kondensiert symbolisch die Imago des Fremden, und es ist zugleich ein Spiegel des Imperium Romanum. Das Zerrbild des Anti-Griechen auf dem römischen Thron bescherte den Lesern die

<sup>26</sup> Zum folgenden Sommer, *Elagabal*. Zu Elagabal und den religiösen Implikationen seiner Herrschaft auch Optendrenk, *Religionspolitik*; Kettenhofen, *Syrischen Augustae*, S. 33–37; Turcan, *Héliogabale*; Frey, *Untersuchungen*.

<sup>27</sup> Quidde, *Caligula*.

<sup>28</sup> Herodian, V 5.6.



beklemmende Erkenntnis, dass die Barbaren mitten unter ihnen waren. Die Unterschiede zwischen Herodians Imperium und dem des Aristides kaum ein Jahrhundert zuvor liegen auf der Hand: Wie konnte ein Reich die Universalität griechischer *paideia*, der sich Herodian mehr als jeder andere verpflichtet fühlte, verkörpern, wenn an seiner Spitze ein Barbar stand? Dass mit der *paideia* just die Grundlage des kulturellen Konsenses, der Rom der Idee nach zusammenhielt, zur Disposition stand, führt Herodian seinem Publikum eindringlich vor Augen, als er auf die Erziehung von Elagabals Cousin und Mitkaiser Alexander zu sprechen kommt: Alexanders Mutter engagiert für den Knaben Lehrer, die ihn in den Feldern klassischer Bildung unterweisen sollen. Aber Elagabal entfernt die Pädagogen vom Hofe und betraut „Wagenlenker, Komödianten und Mimen“<sup>29</sup> mit der Erziehung des Kindes. Der Graben zwischen Rom und Anti-Rom verlief mitten durch den römischen Kaiserpalast!

Herodians Elagabal und die Christen in Kelsos' „Rede über die Wahrheit“ sind Herolde eines neuen Zeitalters, in dem der klassische Kanon nicht mehr Leitkultur, die polytheistische, pagane Religion nicht mehr Integrationsklammer eines sich selbst als universal begreifenden Großreichs war. Sie sind zugleich Zeugen der Erosion des entsprechenden imperialen Diskurses, wie ihn Aristides verkörpert hatte. Mit ihnen tritt eine neue Konzeption an die Oberfläche, die Rom und sein Reich als eine komplexe Gemengelage kultureller, religiöser und ethnischer Identitäten begriff, die miteinander um Deutungsmacht rivalisierten. Wie nahe diese Auffassung der Wirklichkeit wenigstens des 3. Jhs. womöglich kam, hat die Betrachtung des Diaspora-Brennpunkts Dura-Europos erwiesen: Nicht die konzentrischen Kreise imperialer, griechischer und städtischer Identität entfalteten hier Wirksamkeit, sondern ein Mosaik fragmentierter Diaspora-Identitäten, die alle auf Grenzziehung und Binnenkohäsion bedacht waren, zugleich aber um einen *modus vivendi* mit ihrer Umwelt, dem jeweils nächsten Fremden sozusagen, rangen.

Der Versuch des Decius, mit einem Kraftakt einer als Desiderat empfundenen kulturellen Koine Faktizität zu verleihen, die es bis dahin nur der Idee nach gegeben hatte, hätte im Erfolgsfall zu einem echten Katalysator von „Romanisierung“ werden können. Keine legislatorische Maßnahme römischer Kaiser kam im Kern jemals den Homogenisierungsanstrengungen moderner Nationalstaaten vergleichbar nahe.

---

<sup>29</sup> Ebd. V 7.7.

Weil aber Rom ein Imperium und kein Nationalstaat war, war der Versuch der Romanisierung „von oben“ zum Scheitern verurteilt. Aber auch das Modell der Romanisierung „von unten“, als Prozess der allmählichen Aneignung römischer Kultur durch lokale Gemeinschaften, geht, wie das Beispiel Dura-Europos lehrt, an der Wirklichkeit vorbei. Wohl bedienten sich Gruppen wie die Juden im reichen Inventar klassischer Formen und Inhalte, doch setzten sie das Adaptierte mit der Diaspora-Gemeinden eigenen Kreativität, entsprechend ihren Bedürfnissen und Ideen, zu etwas völlig Neuem zusammen. So entstand, aus der Krise des Alten heraus, eine Kraft, die von der Peripherie ausging und das Zentrum revolutionierte. Hier liegt, epochen- und kulturübergreifend, das immense Potential von Individuen und Gruppen, für die Diaspora alltägliche Erfahrung ist. Wir sollten uns auf diese Erfahrungen einlassen, gleichviel, ob sie in der kleinen Welt der imperialen Peripherie von Dura-Europos gesammelt wurden oder in der großen Welt der globalisierten postnationalen Moderne.

## Literaturverzeichnis

- Ball, Warwick: *Rome in the East. The Transformation of an Empire*. London 2000.
- Bleicken, Jochen: *Verfassungs- und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreichs*. Bde. 1-2. Paderborn<sup>2</sup> 1981.
- Botermann, Helga: *Wie aus Galliern Römer wurden*. Stuttgart 2005.
- Butcher, Kevin: *Roman Syria and the Near East*. London 2003.
- Cumont, Franz: *The Dura Mithraeum*. In: Hinnels, J. R., *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, Bd. 1. Manchester 1975. S. 151–214.
- Dirven, Lucinda: *The Palmyrenes of Dura-Europos. A Study of Religious Interaction in Roman Syria*. Leiden 1999.
- Elsner, Jas: *Cultural Resistance and the Visual Image: The Case of Dura-Europos*. In: *Classical Philology* 96 (2001), S. 269–304
- Fine, Steve: *Art and Judaism in the Greco-Roman World. Toward a New Jewish Archaeology*. Cambridge 2005.
- Freeman, Phil: *Mommsen Through to Haverfield. The Origins of Romanization Studies in Late 19<sup>th</sup> Century Britain*. In: Mattingly, D. J. / Alcock, S. (Hg.), *Dialogues*, S. 27–50.
- Freeman, Phil: *„Romanisation“ and Roman Material Culture*. In: *Journal of Roman Archaeology* 6 (1993), S. 438–445.

- Frey, Martin: *Untersuchungen zur Religion und Religionspolitik des Kaisers Elagabal*. Stuttgart 1989.
- Gawlikowski, Michal: *Palmyra et l'Euphrate*. In: *Syria* 60 (1983), S. 53–68, S. 56.
- Glöckner, Otto: *Die Gottes- und Weltanschauung des Celsus*. *Philologus* 82 (1927), S. 329–352.
- Goodenough, Erwin Ramsdell: *Symbolism in the Dura Synagogue, Text and Illustrations* (Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, Bd. 9–11). Princeton 1964.
- Gutmann, Joseph: *The Dura-Europos Synagogue. A Re-Evaluation*. Atlanta, Ga. <sup>2</sup>1992.
- Gutmann, Joseph: *The Illustrated Midrash in the Dura Synagogue Paintings. A New Dimension of the Study of Judaism*. In: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 50 (1983), S. 91–104.
- Haverfield, Francis: *The Romanization of Roman Britain*. Oxford <sup>2</sup>1912.
- Herder, Johann Gottfried von: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Darmstadt 1966.
- Kaizer, Ted: *The Religious Life of Palmyra*. Stuttgart 2002.
- Kettenhofen, Erich: *Die syrischen Augustae in der historischen Überlieferung. Ein Beitrag zum Problem der Orientalisierung*. Bonn 1979.
- Klein, Richard: *Einleitung*. In: Ders., *Die Romrede des Aelius Aristides*. Darmstadt <sup>2</sup>1983, I–XI.
- Kohl, Helmut: *Erinnerungen. 1982–1990*. München 2005.
- Kraeling, Carl: *The Synagogue (The Excavations at Dura-Europos, Final Report, Bd. 8, 1)*. New Haven 1956.
- Kramer, Norbert: *Das Itinerar Σταθμοι Παρθικοι des Isidor von Charax – Beschreibung eines Handelsweges?* In: *Klio* 85 (2003), S. 120–130, S. 124.
- Mattingly, David J./ Alcock, Susan (Hg.): *Dialogues in Roman Imperialism. Power, Discourse and Discrepant Experience in the Roman Empire (Journal of Roman Archaeology Supplementary Series, Bd. 23)*. Portsmouth, R. I. 1997.
- Millar, Fergus: *The Roman Near East. 31 BC–332 AD*. Cambridge, Mass. 1993.
- Millet, Martin: *The Romanization of Britain. An Essay in Archaeological Interpretation*. Cambridge 1993.
- Mommsen, Theodor: *Römische Geschichte*. Bd. 5. Berlin 1884.
- Optendrenk, Theo: *Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal im Spiegel der Historia Augusta*. Bonn 1969.

- Pichler, Karl: *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origines*. Frankfurt am Main/Bern 1980.
- Pippidi, Dionis M. (Hg.): *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*. Bukarest 1976.
- Pohlsander, Hans A.: *The Religious Policy of Decius*. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 16, 3 (1986), S. 1826–1842.
- Quidde, Ludwig: *Caligula. Eine Studie über römischen Caesarenwahnsinn, ergänzt durch Erinnerungen des Verfassers. Im Kampf gegen Cäsarismus und Byzantinismus*. Berlin<sup>31</sup>1926.
- Renan, Ernest: *L'Antichrist*. Paris 1873.
- Rives, James B.: *The Decree of Decius and the Religion of Empire*. In: *Journal of Roman Studies* 89 (1999), S. 135–154.
- Rostovtzeff, Michail: *Dura-Europos and its Art*, Oxford 1938.
- Sartre, Maurice: *Le Haut-Empire romain. Les provinces de Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères*. Paris 1991.
- Sartre, Maurice: *The Middle East Under Rome*, Cambridge, Mass. 2005.
- Sommer, Michael: *Dura-Europos ed il medio Eufrate. Osservazioni su diaspora e costruzioni di identità culturali nella Mesopotamia partoromana*. In: *Mediterraneo Antico* 7 (2004), S. 837–857.
- Sommer, Michael: *Elagabal – Wege zur Konstruktion eines ‚schlechten‘ Kaisers*. In: *Scripta Classica Israelica* 23 (2004), S. 95–110.
- Sommer, Michael: *A Map of Meaning. Approaching Cultural Identities at the Middle Euphrates (1<sup>st</sup> to 3<sup>rd</sup> Centuries AD)*. In: *Egitto e Vicino Oriente* 27 (2004), S. 153–183.
- Sommer, Michael: *Der römische Orient. Zwischen Mittelmeer und Tigris*. Darmstadt 2006.
- Sommer, Michael: *Roms orientalische Steppengrenze. Palmyra Edessa – Dura-Europos – Hatra. Eine Kulturgeschichte von Pompeius bis Diocletian*. Stuttgart 2005.
- Stephan, Eckhard: *Honoratioren, Griechen, Polisbürger. Kollektive Identitäten innerhalb der Oberschicht des kaiserzeitlichen Kleinasien*. Göttingen 2002.
- Swain, Simon: *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World. AD 50–250*. Oxford 1996.
- Turcan, Robert: *Héliogabale et le sacré du soleil*. Paris 1985.
- Veyne, Paul: *L'identité grecque devant Rome et l'Empereur*. In: *REG* 12 (1999), S. 510–567.
- Webster, Jane/Cooper, Nicholas J. (Hg.): *Roman Imperialism. Post-Colonial Perspectives*. Leicester 1996.

- Weitzmann, Kurt/Kessler, Herbert L.: *The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art*. Washington D. C. 1990.
- Will, Ernest: *Les Palmyréniens. La Venise des sables*. Paris 1992.
- Woolf, Greg: *Becoming Roman, Staying Greek. Culture, Identity and the Civilizing Process in the Roman East*. In: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 40 (1994), S. 116–143.
- Woolf, Greg: *Becoming Roman. The Origins of Provincial Civilization in Gaul*. Cambridge 1998.
- Woolf, Greg: *Beyond Romans and Natives. The Role of Culture Ideology*. In: *World Archaeology* 28 (1997), S. 339–350.
- Woolf, Greg: *The Formation of Roman Provincial Cultures*. In: J. Metzler et al. (Hg.), *Integration in the Early Roman West*. Luxembourg 1995, S. 9–18.
- Woolf, Greg: *Polis-Religion and its Alternatives in the Roman Provinces*. In: Cancik, H./Rüpke, J. (Hg.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*. Tübingen 1997, S. 71–84.
- Woolf, Greg: *The Roman Cultural Revolution in Gaul*. In: Keay, S./Terrenato, N. (Hg.), *Italy and the West. Comparative Issues in Romanization*. Oxford 2001, S. 173–186.
- Young, Gary K.: *Rome's Eastern Trade. International Commerce and Imperial Policy, 31 BC–AD 305*. London 2001.