

Tilburg University

(Recensie) David Walsh, The Cult of Mithras. Development, Decline and Demise ca. A.D. 270-430 (Brill 2019).

Beumer, Mark

Published in:
Kleio-Historia

Publication date:
2020

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Beumer, M. (2020). (Recensie) David Walsh, The Cult of Mithras. Development, Decline and Demise ca. A.D. 270-430 (Brill 2019). *Kleio-Historia*, (11).

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

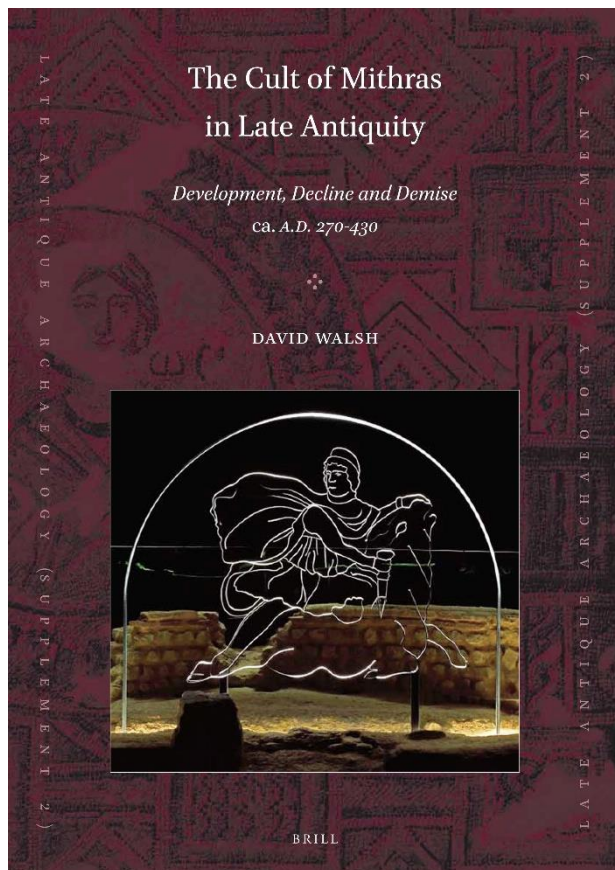
- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

(Recensie) David Walsh, *The Cult of Mithras. Development, Decline and Demise ca. A.D. 270-430* (Brill 2019). ISBN 9789004380806, 145 pp. €144,50.

Mark Beumer



In dit boek wordt de vraag gesteld hoe er een einde kwam aan de Mithras-cultus, die in de loop van een paar generaties snel volgelingen in het hele Romeinse Rijk aantrok? Volgens de meeste moderne verhalen was de opkomst van het christendom grotendeels schuld, zij het via een groot aantal verschillende mechanismen. Maar in het eerste grote onderzoek naar laatantiek Mithraïsme in het hele rijk biedt David Walsh een veel genuanceerder en innovatiever verslag van het verval en de archeologische verdwijning van de sekte. In plaats van een plotseling, gewelddadig en christelijk gedreven einde, beschrijft Walsh het verval van het Mithraïsme van binnenuit, als slachtoffer van endogene transformaties waardoor de cultus niet in staat was voortdurende toewijding en investeringen aan te trekken van aanbidders in de veranderende wereld van de Late Oudheid.

In de introductie steekt Walsh gelijk van wal, wanneer hij spreekt over de keizers van de tweede Tetrarchie (305-306) die betaalde voor de reparatie van een mithraeum in 308. Dit was volgens Walsh erg zeldzaam. In het kader van het begin van de 4^e eeuw valt zo'n toewijding om een aantal redenen op. Ten eerste zijn er geen verwijzingen naar keizers die uit eerdere perioden als beschermers van de cultus optraden, wat suggereert dat directe imperiale steun op een dergelijke manier ongekend was. Ten tweede was tegen die tijd de bouw en reparatie van tempels in het hele rijk aanzienlijk afgenomen, met bewijs voor dergelijke activiteiten die bijzonder zeldzaam waren langs de Donau vanaf het begin van de 3^e eeuw en verder. Vervolgens zou de reparatie van een tempel een zeldzaamheid zijn geweest, zelfs zonder keizerlijke betrokkenheid. Ten derde was de cultus van Mithras, zo lijkt het, een zeer geheimzinnige groep die elkaar ontmoette in donkere, raamloze structuren, in tegenstelling tot de opzichtige tempels die aan andere goden waren opgedragen. Je zou verwachten dat een dergelijke daad, georkestreerd als het ware door een groep keizers, zo publiek zou zijn als mogelijk, maar mithraea waren de antithese van een dergelijk platform. Naast de toewijding van de Tetrarchen, werden rond dezelfde tijd soortgelijke herstelwerkzaamheden uitgevoerd op mithraea in het nabijgelegen Virunum en Poetovio, door respectievelijk een dux en een provinciegouverneur. Bij Lambaesis in Noord-Afrika had een gouverneur zich enkele jaren daarvoor ook aan Mithras opgedragen. Tegen het midden van de 4^e eeuw kon de cultus zelfs een aantal senatoriale families tot haar gelederen rekenen. De cultus van Mithras in de vroege 4^e eeuw was, zo lijkt het, een cultus "in opkomst". Maar binnen honderd jaar na de conferentie in Carnuntum, en Mithras werd uitgeroepen tot de beschermer van het imperium van de keizers, was de cultus bijna verdwenen. Slechts twee of drie mithraea lijken in de eerste decennia van de 5^e eeuw nog steeds in gebruik te zijn, en deze werden al snel ook verlaten. Veel mithraea die

niet meer werden gebruikt in de tweede helft van de 4^e eeuw, lijken in een ruïneuze staat te zijn achtergelaten, met hun beelden vernield en hun reliëfs verminkt. Wat ging er mis? Als we het traditionele verhaal willen volgen, was het antwoord op deze vraag een van de belangrijkste redenen voor de bijeenkomst in Carnuntum: de opkomst van Constantijn Hij was de zoon van de onlangs overleden Constantius Chlorus, die zich, tegen de wensen van de gevestigde Tetrarchen, in het Westen tot Caesar had uitgeroepen. Binnen tien jaar zou Constantijn het halve rijk en binnen twintig jaar de hele Romeinse wereld regeren. Meer dan voor al zijn andere prestaties wordt Constantijn (onterecht) herinnerd als de eerste christelijke keizer en de man die de transformatie van het Romeinse rijk in gang zette van een polytheïstische staat naar een staat die wordt gedomineerd door het monotheïstische christendom. Binnen decennia na Constantijns bewind werden er steeds meer wetten uitgevaardigd die de polytheïstische praktijk beperkten: verboden op het offeren van dieren (341/356), het sluiten van tempels (346/354/356), een verbod op privépraktijken (392) en tenslotte een volledige vernietiging van tempels (435). De monotheïstische christenen, van nature intolerant voor andere religies en gefixeerd op de gewelddadige ondergang van valse afgoden, werden (blijkbaar) enorm gesteund door de wens van de christelijke keizers om het christendom te promoten en namen het op zich, zoals Martinus van Tours, Sjenoete van Atripe en Theophilus van Alexandrië leidend om het vuur van het polytheïsme te doven, waar ze het ook vonden. De cultus van Mithras, zo wordt ons verteld, ongeacht zijn status in het begin van de 4^e eeuw, werd al snel vervolgd om te verdwijnen. Maar houdt dit verhaal echt stand? Als je bedenkt dat het bewijs voor de Mithrascultus zich uitstrekt van de Syrische woestijn tot de Muur van Hadrianus, kan je dan echt de ondergang van een cultus verklaren die zo wijdverbreid was met een enkele, allesoverheersende factor? Hoe zit het met gebieden van het rijk waar we op dit moment geen sterk bewijs voor christelijke aanwezigheid hebben, zoals langs de grenzen van Rijn en Donau, die eigenlijk de regio's zijn waar de Mithrascultus het meest voorkwam? Varieerde het tempo en de mode van de achteruitgang van de Mithras-cultus in verschillende regio's? Helaas is zo'n uniforme benadering van de ondergang van de cultus kenmerkend voor de manier, waarop veel geleerden de cultus van Mithras in het algemeen hebben afgebeeld. Dat Mithraïsche gemeenschappen, althans tot de derde eeuwwisseling, aanzienlijk uniforme eigenschappen hadden, valt niet te ontkennen. De lay-out van veel mithraea volgde een vaste plattegrond, we zien de herhaling van dezelfde Mithras-titels in verschillende regio's, het beeld van Mithras die de stier doodde was de focus van het mithraeum, en opofferingsafzettingen van vergelijkbare samenstelling verschijnen in mithraea over de breedte van de Romeinse wereld. Maar was de cultus echt een statische entiteit, ongeacht plaats of tijd? Kunnen we regionale vormen van de opkomende cultus niet ontdekken als we de Late Oudheid binnengaan? En zo ja, welke gevolgen kan dit hebben voor hoe we de ondergang van de cultus begrijpen?¹

Het doel van deze monografie is om op deze twee thema's in te gaan. De eerste hiervan is om te beoordelen in hoeverre de cultus van Mithras in de Late Oudheid evolueerde om steeds meer geregionaliseerd te worden. Daarbij stelt Walsh de volgende vragen: veranderden Mithraïsche rituelen, heilige architectuur, structuur of lidmaatschap in de Late Oudheid? Zo ja, kunnen we deze evoluties in kaart brengen via alternatieve paden in verschillende regio's? Zou een lid van de Mithrascultus die in de 4^e eeuw vanuit Syrië naar de Muur van Hadrianus vertrok, onderweg identieke Mithraïsche gemeenschappen ontmoeten, of zouden ze vreemd hebben geleken? Zoals zal worden aangetoond, is het beeld dat naar voren komt van de Mithras-cultus in de 4^e eeuw, er een die zeer gevarieerd is, in plaats van een homogeen lichaam. Door dit te laten zien, is het podium klaar om de Mithrascultus aan te pakken, zoals het was op het moment van verval en ondergang, in plaats van dit aan te pakken via ons imago van de cultus in de 2^e of vroege 3^e

¹ David Walsh, *The Cult of Mithras. Development, Decline and Demise ca. A.D. 270-430* (Brill 2019) 1-2.

eeuw. Dit brengt ons bij het tweede thema van deze studie, namelijk vaststellen hoe en waarom de cultus eind 4^e en begin 5^e eeuw is afgenomen. Om dit te doen, wordt niet alleen het bewijs voor de cultus zelf onderzocht, maar ook de context waarin het bestond, om een genuanceerder begrip te krijgen van waarom het verdwenen is. Hoe kunnen veranderingen in het stedelijk weefsel van invloed zijn geweest de cultus? Wat betekende de veranderende sociaal-politieke dynamiek van het laat-Romeinse rijk voor de structuur en het lidmaatschap van de cultus? Hebben barbaarse invallen de status beïnvloed? Kunnen we aanwijzingen vinden dat natuurrampen een rol spelen bij het stopzetten van mithraea? Nogmaals, het beeld dat uit deze analyse naar voren komt, is veel diverser dan wat wetenschappers van eerdere generaties zich hadden voorgesteld.²

Ik wil met name hier de rituele dynamiek in de Late Oudheid (4^e eeuw) vanuit de veranderende wetenschap benoemen, omdat dit juist nu zo'n actueel thema is.³ Eeuwenlang werd de transformatie van het Romeinse rijk gevuld met een verscheidenheid aan tempels, cultussen en rituelen tot een door het christendom gedomineerde, gezien als een grotendeels gewelddadig proces. Bijzondere momenten in de late 4^e eeuw hebben vaak het argument gecreëerd, dat het de strijd tussen de oude "heidense" wereld en de nieuwe christelijke wereld heeft gedefinieerd, zoals de vernietiging van het Alexandrijnse Serapeion (391), de Slag bij de Frigidus (394) en de dood van de filosoof Hypatia (415). Al in de 18^e eeuw kregen deze gebeurtenissen prominente plaatsen in het werk van verschillende verlichtingsgeleerden, zoals Tolland, Voltaire en Gibbon. In de 20^e eeuw hebben studies van Deichmann en Fowden een sterke invloed gehad op het voortbestaan van dit verhaal van intolerantie, waarbij Deichmann beweerde dat tempels rond de eeuwwisseling van de 5^e eeuw wijd werden gesloten en Fowden beweerde, dat veel tempels werden omgezet in kerken. Zelfs enkele recente studies bleven het einde van de tempels presenteren als het resultaat van gedwongen kerstening, waarbij Ramsey MacMullen opmerkte dat het post-Constantijnse christendom "bepaald was door het uitsterven van [het heidendom]". Evenzo gaf Robin Lane-Fox commentaar op de "robuuste geschiedenis van de christelijke tempel – en het breken van standbeelden" en David Frankfurter noemt de vernietiging van niet-christelijke heiligdommen in de Late Oudheid een "epidemie rond de mediterrane wereld". Voor deze geleerden vinden we de verwijzingen in de literaire teksten naar de vernietiging en ontwijding van tempels door christenen voldoende bewijs, dat dit een periode van intense strijd was die de Romeinse wereld overspoelde. Natuurlijk weerspiegelen enkele voorbeelden van literaire verslagen van tempels die door christenen worden vernietigd of geschonden, wel degelijk incidenten; dat het Serapeion van Alexandrië werd aangevallen door monniken in opdracht van bisschop Theophilus is een geaccepteerd feit. Echter, dit betekent niet dat elk verhaal accuraat of zelfs waar is, terwijl zelfs degenen die dat wel zijn, niet noodzakelijkerwijs het bredere beeld op dat moment weerspiegelen. Auteurs hebben hun vooroordelen, ze ontvangen nieuws uit de tweede, derde of zelfs vierde hand en gebruiken natuurlijk af en toe een "artistieke licentie" om de aandacht van de lezer vast te houden. Alleen op de historische teksten vertrouwen is slechts één perspectief zien. Met dit in gedachten is het dan misschien niet verrassend dat er de afgelopen decennia een opmerkelijke verschuiving is geweest in de wetenschappelijke opvattingen over het einde van niet-christelijke culten in de Late Oudheid, omdat er meer nadruk is gelegd op het archeologische bewijs. Richard Bayliss' studie van de verbouwing van tempels tot kerken heeft aangetoond dat de conclusies van Deichmann grotendeels ongegrond waren, aangezien de eerste slechts 120 voorbeelden kon vinden waarin tempels waren veranderd in kerken van over de hele Romeinse wereld. Slechts een derde van deze bekeringen vond plaats vóór het einde van de 5^e eeuw, terwijl Bayliss ook

² Walsh, *The Cult of Mithras*, 2.

³ Zo werkt Mark Beumer (Tilburg University) aan een historiografisch proefschrift over rituele dynamiek, gethematiseerd in tempelslaap met als vernieuwend aspect de Ritual Studies.

slechts vier definitieve ontheiligingsacties aantrof in het archeologische archief. Bovendien zijn veel van de casestudies opgenomen in het recente deel *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'* (2011) heeft aangetoond dat bewijs voor de gewelddadige vernietiging van tempels relatief schaars is in regio's als Gallië, Egypte, Noord-Afrika en Spanje. Als gevolg hiervan benaderen geleerden de *Vita's* van heiligen nu met meer voorzichtigheid, zich realiserend dat deze teksten dienden als panegyrieken, die informatie overdrijven (of mogelijk zelfs vervalsen). Zoals gezegd, niets van dit alles wil zeggen dat tempels nooit zijn vernietigd door christelijke beeldenstormers en dat deze gebeurtenissen allemaal verzinsels waren, en zelfs niet-christelijke auteurs, zoals Libanius, hebben ook gevallen van vernietiging van de tempel door christenen opgetekend. Het lijkt er eerder op dat dergelijke incidenten veel minder vaak voorkwamen dan traditioneel gedacht. In plaats daarvan wordt nu duidelijk dat de transformatie van polytheïsme naar christelijk monotheïsme in het Romeinse rijk een veel complexer proces was, dat verder reikte dan de grenzen van de 4^e eeuw. en begin 5^e eeuw. Om te beginnen is er een groeiend besef dat dingen begonnen te veranderen in de generaties die aan Constantijn voorafgingen, met de bouw en restauratie van tempels die al in verval waren. In Noricum en Pannonia bijvoorbeeld, verliep de tempelbouw vanaf het einde van de 2^e eeuw in een periode van snelle achteruitgang, terwijl tempelherstel na de Severische periode ongebruikelijk was. Soortgelijke dalingen zijn geconstateerd in Gallië, Egypte, Spanje en Noord-Afrika. De instabiliteit van de crisis van de 3^e eeuw heeft hier misschien een rol in gespeeld en dit is ongetwijfeld tot op zekere hoogte waar, maar zelfs toen het rijk een niveau van stabiliteit terug kreeg onder de Tetrarchen, zien we nog steeds weinig verandering in de winsten van tempels.⁴

Ondanks dat de Tetrarchen in verschillende steden grote restauratieprojecten uitvoerden, terwijl ze zich voordeden als Jovius en Herculus, leken ze geen enkele wens te hebben gehad om dit via investeringen weer te geven in tempels. In Gorsium in Pannonië bijvoorbeeld, herstelden de Tetrarchen de stad na de verwoesting in het midden van de 3^e eeuw. omvatte niet het grote keizerlijke cultuscomplex (mogelijk het centrum van de cultus in deze regio); in plaats daarvan ontgonnen ze deze structuren voor *spolia* om seculiere gebouwen te bouwen. Met name, ondanks zijn verlangen om het christendom te ondermijnen, lijkt Julianus een soortgelijke trend in zijn regering te hebben gevolgd. Hij herstelde af en toe een tempel, maar zijn bouwprojecten in Aphrodisias, Constantinopel en Tarsus bevatten geen nieuwe geconstrueerde tempels. Tegelijkertijd nam de financiering voor tempels af, waardoor het erop lijkt, dat een van de belangrijkste rituelen die ermee gepaard ging – dierenoffers – ook in populariteit afnam, althans in verband met tempels. Zelfs vóór de 4^e eeuw vroegen filosofen zoals Porphyrius zich af, of bloedoffers nuttig waren of niet, en misschien zelfs gevaarlijke gevolgen hadden, zoals het aantrekken van demonen. Een dergelijke afkeer voor deze activiteiten lijkt zich te hebben verspreid in de 4^e eeuw, te oordelen naar de reactie op Julianus' verzoek om een groot offer in Antiochië in 362. Toen de priester van de tempel hem slechts een gans aanbood, tot grote ergernis van de keizer die had gedroomd over een weelderige ceremonie vol massaslachtingen. Zelfs auteurs die Julianus grotendeels steunden, zoals de polytheïstische Ammianus, beschouwden Julianus als overijverig in zijn benadering van dergelijke praktijken. Maar hoewel sommige elementen van polytheïstische aanbidding al lang in verval waren, wordt nu ook erkend dat veel voorchristelijke tradities door gingen tot na de 4^e eeuw, zoals festivals, rituele feesten op graflocaties en dierenoffers in sommige plattelandsgemeenschappen. Af en toe werden deze overlevingen beschreven als een vorm van "heidens verzet" of een "heidense opwekking", maar in werkelijkheid lijkt de voortzetting van deze activiteiten meer te wijten aan het feit dat het christendom en het "heidendom" elkaar niet uitsluiten. Veel christenen waren blij dat ze niet-christelijke elementen van de samenleving omarmden en omgekeerd. De Codex-kalender van 354, met zijn lijsten van christelijke heilige dagen, martelaren en pausen, samen

⁴ Walsh, *The Cult of Mithras*, 2-3.

met afbeeldingen van “heidense” festivals, is een goed voorbeeld. Dat mensen als Paulinus van Nola en paus Gregorius I erkenden, dat het offeren van dieren niet kon worden gestopt door dwang onder plattelandsgemeenschappen, is ook een indicatie dat de christelijke geestelijkheid zich ervan bewust was, dat een zekere mate van flexibiliteit vereist was. Om Cameron te citeren: “[We] mogen het einde van het heidendom niet verwarren met het christendom, noch mogen we aannemen dat het een actieve heidense oppositie was die bepaalde praktijken in leven hield”. Ten slotte is het belangrijk om te benadrukken dat, hoewel er veel vooruitgang is geboekt in ons begrip van religieuze transformatie in de Late Oudheid, er een aantal provincies zijn die in dit opzicht nog niet voldoende aandacht hebben gekregen. In de bibliografische essays in *The Archaeology of Late Antique ‘Paganism’* is er nauwelijks één vermelding van de Donauprovincies of de Rijn grens. Hier zijn verschillende redenen voor, zoals weinig tekstueel bewijs ter aanvulling van het archeologische materiaal in deze gebieden en het bestaan van het IJzeren Gordijn in de 20^e eeuw. Het remmen van interactie tussen wetenschappers tot de laatste decennia. Deze gebieden hebben echter een overvloed aan archeologisch materiaal opgeleverd dat net zo belangrijk is voor de studie van het religieuze landschap in de Late Oudheid als Italië of Noord-Afrika. Zoals zal worden aangetoond, is bewijs uit deze regio’s van groot belang voor de studie van de Mithrascultus in deze periode.⁵

Ook de Mithrascultus in de Late Oudheid kent wisselende academische perspectieven. Van de verschillende niet-christelijke culten die nog steeds actief waren in de Late Oudheid, heeft de cultus van Mithras aantoonbaar meer aandacht gekregen dan de meeste. De meerderheid van de geleerden is tevreden dat de verdwijning van de cultus het resultaat is van het traditionele verhaal van gewelddadige christelijke vervolging. In de vroegste dagen van Mithraïsche studies merkte Cumont op dat de “ruïnes van mithraea (sic) getuigen van [de christenen] verwoestende woede” en dit standpunt werd tot op de dag van vandaag door velen onderschreven. Een van de meest prominente werken van de laatste tijd om zich aan dit verhaal te houden, zijn die van Eberhard Sauer, die suggereerde dat de cultus van Mithras “de meest gehate cultus was en eerste slachtoffer van de christelijke vervolging van het heidendom”. Manfred Clauss was tevreden om zonder nader onderzoek te aanvaarden bij het bijwerken van zijn oorspronkelijke boek over de Mithras-cultus in 2012, een herziening die Roger Beck “de meest succesvolle toevoeging van Clauss” [aan de oorspronkelijke publicatie] noemde. In zijn studie merkte Bayliss ook op dat mithraea het meest voorkomende type tempel was dat een gewelddadig einde had bereikt, hoewel dit niet veel bewijs levert om deze bewering te staven. Op het eerste gezicht lijkt het bewijs voor dit verhaal overtuigend, met veel mithraea die een eindpunt *post quem* bieden voor hun stopzetting van de late 4^e eeuw (dat wil zeggen hedendaags volgens de “anti-heidense wetten” van Theodosius), nadat hun reliëfs en standbeelden waren vernield of verminkt. De historische teksten lijken ook overeen te komen en vertellen hoe mithraea werd geschonden in Rome en Alexandrië, terwijl verschillende christelijke auteurs hun minachting voor de cultus overduidelijk maakten. Er zijn echter enkele tegenstemmen die zich afvragen of er misschien andere verklaringen zijn voor de ondergang van de cultus. Richard Gordon leverde een sterke kritiek op het oorspronkelijke boek van Sauer, erop wijzend dat veel van de mithraea waarnaar Sauer had gekeken, geen overtuigend diagnostisch bewijs voor het christelijk iconoclasme had opgeleverd (dat wil zeggen geen kruisen die in muren waren gehouwen). Bovendien trok Gordon ook de selectie van provincies van Sauer – Groot-Brittannië, Gallië en delen van Duitsland – in twijfel, met het argument dat ze niet genoeg bewijs leverden om als representatief voor de Mithras-cultus in de 4^e eeuw te worden beschouwd. Vervolgens vroeg hij zich af waarom Sauer niet heeft gekeken naar Italië, Dalmatië of Pannonië, die aanzienlijk Mithras-bewijsmateriaal uit deze periode hebben geproduceerd. Inderdaad, aangezien geen enkele

⁵ Walsh, *The Cult of Mithras*, 3-4.

studie ooit heeft besproken, hoe de cultus van Mithras tot een einde kwam in gebieden waar het veel voor kwam, zoals Pannonië, Noricum en Dalmatië, waarbij een grote hoeveelheid materiaal over het hoofd werd gezien, in een poging te achterhalen hoe en waarom de cultus ophield te bestaan. Zoals gezegd, is een ander probleem het gebrek aan aandacht voor eventuele zichtbare veranderingen die zich in deze periode binnen de cultus hebben voorgedaan. Vaak wanneer de status van de Mithras-cultus in de 4^e eeuw wordt besproken, wordt het afgedaan binnen een pagina of zo, waarbij iemand gelooft dat de cultus vrijwel hetzelfde was als in het begin van de 2^e eeuw. Elke studie die de cultus op een dergelijke manier presenteert, roept onmiddellijk bezorgdheid op over eventuele conclusies die het kan trekken over het lot van de cultus, omdat er geen rekening wordt gehouden met de nuances van verschillende Mithraïsche gemeenschappen en hoe dit de achteruitgang van de cultus op regionale basis kon verklaren. Verder is er weinig aandacht besteed aan de context van mithraea in de 4^e eeuw: wat is er gebeurd met de aangrenzende structuren? Welke veranderingen vonden plaats in de sociale netwerken van leden van de cultus? Inderdaad, bijna alle studies, die beweren dat christelijke beeldenstormers de drijvende kracht waren achter de schade en vernietiging van mithraea, proberen zelden vast te stellen of er op dat moment enig bewijs is van een christelijke aanwezigheid in het gebied. Dit was een andere tekortkoming in veel onderzoek die naar het einde van de Mithras-cultus hebben gekeken, want hoe kan men vaststellen waarom de cultus met een redelijke plausibiliteit is beëindigd als men niet weet in welke context hij op dat moment bestond? Door deze kwesties aan te pakken, zal deze studie een beter begrip van de cultus van Mithras in de Late Oudheid verwerven.⁶

Hoofdstuk 1 ‘The Development of the Cult of Mithras in Late Antiquity’ legt de basis voor dit argument door veranderingen in de cultus zélf te identificeren, die Walsh later gebruikt als verklaringen voor het verval van de cultus. Wat in de 2^e en vroege 3^e eeuw een relatief stabiel en samenhangend pakket van materiële cultuur en betekenis was geweest, is uitgegroeid tot een meer diverse reeks Mithrasculten. Deze veranderingen omvatten aanpassingen aan het “standaard” plan van mithraea; een breder scala aan termen om heiligdommen te beschrijven en zelfs om de god te noemen; een veranderende sociale samenstelling van aanbidders met meer senatoriale elites (de laatantieke verschuiving die het meest besproken is na het huidige werk); en, het belangrijkste voor Walsh’s latere argumenten, twee belangrijke transformaties in rituele praktijken. Ten eerste suggereert Walsh dat de wijdverbreide afzetting van munten met een lage denominatie in mithraea van de late 3^e tot het einde van de 4^e eeuw een weerspiegeling is van de opening van de cultus voor een veel bredere groep van “losse” aanbidders, die zich bezighouden met een deposito-praktijk die wordt gedeeld door cultussen en heiligdommen in deze periode. Ten tweede ziet hij een herstructurering van het initiatiesysteem en diens niveaus, waarbij de initiaties minder intens worden en de niveaus nieuwe betekenissen krijgen. Kortom, voor Walsh was de laatantieke versie van de cultus een afgezwakte, vulgaire en gediversifieerde iteratie van zijn hoge imperiale vorm.⁷ Walsh poneert dat er binnen de diverse Mithrasculten ook sprake was van rituele dynamiek. Hij zegt dat een inwijdeling uit Rome perplex zou staan van een inwijdeling uit bijvoorbeeld Syrië. Hoewel regionalisering op verschillende niveaus kon plaatsvinden – met vergelijkbare ontwikkelingen in grote regio’s, terwijl andere alleen binnen afzonderlijke provincies plaatsvinden en sommige eenvoudigweg binnen een enkele nederzetting – zou het problematisch zijn om dit onderwerp per regio te benaderen. Dit hoofdstuk is dus gerangschikt via een thematische structuur, die begint met de bredere context van mithraea, voordat het overgaat op de architectuur en decoratie van deze gebouwen, vervolgens naar degenen die ze bezetten en tot slot welke rituele handelingen deze mensen daarin uitvoerden. Een korte discussie over de verschillende vormen van de naam van Mithras

⁶ Walsh, *The Cult of Mithras*, 12-13.

⁷ Walsh, *The Cult of Mithras*, 17-41.

die in de Late Oudheid voorkomen, is ook aan het einde opgenomen. Wat deze informatie in wezen laat zien, is dat deze regionalisering aanzienlijke veranderingen met zich meebracht in het aantal Mithraïsche gemeenschappen dat actief was, wat, zoals we in latere hoofdstukken zullen zien, heeft bijgedragen tot de achteruitgang van de cultus in de 4^e eeuw.⁸

De meest voor de hand liggende plaats om te beginnen bij het bespreken van de cultus van Mithras is door te vragen waar je mithraea vindt en hoe hun context varieert. Ondanks de Perzische godheid Mithra, is er weinig bewijs met betrekking tot de Mithras-cultus uit de oostelijke helft van het Romeinse rijk, waarvan het merendeel dateert van vóór de 4^e eeuw. Mithraea in deze helft van het rijk zijn ontdekt in Doliche (Turkije), Ša'āra (Syrië) en (meest bekende) Dura-Europos (Syrië), maar alle drie waren tegen het midden van de 3^e eeuw verlaten. Bovendien bleef een mithraeum in Caesarea Maritima (Israël) slechts in gebruik tot het einde van de 3^e eeuw, dus tegen het begin van de 4^e eeuw. Er is slechts één mithraeum bekend dat actief is geweest in dit hele gebied van het rijk: het Mithraeum in Hawarte (Syrië). Aangezien er geen eigentijdse Mithraïsche activiteit zichtbaar is binnen duizenden kilometers van deze tempel vanaf het begin van de 4^e eeuw, zou men denken dat deze gemeenschap grotendeels autonoom opereerde ten opzichte van haar tijdgenoten. Zoals duidelijk zal worden door het uiteenzetten van de verschillende unieke aspecten van dit mithraeum in de loop van dit hoofdstuk, was deze Mithraïsche gemeenschap inderdaad opmerkelijk verschillend van Mithraïsche activiteit elders. Rondom Les Bolaris zijn bronzen oogvotieven gevonden, wat duidt op de aanwezigheid van geneeskrachtig en wellicht een cultus van Apollo-Moritagus bij Alise-Sainte-Reine. Veel mithraea lagen in de buurt van waterpartijen als bronnen, wat op Mithras als geneesgod kan duiden. Iconografisch valt vooral in Dalmatische mithraea op, dat inwijdelingen de stierscene in rotsen graveren. Dit geldt met name voor de Late Oudheid. Een van de meest intrigerende aspecten van de Mithras-cultus in de 4^e eeuw. is de opkomst van wat nieuwe vormen van rituele praktijk lijken te zijn geweest. De verdeling van verschillende vormen van votieffoffers in de late 3^e en 4^e eeuw. Daarnaast werden talloze munten in mithraea gevonden. Dit name in de Late Oudheid waarschijnlijk toe, omdat de strenge controle werd losgelaten.⁹

Van alle beoefende rituele praktijken van Mithraïsche aanbidders in de 4^e eeuw (en hoogstwaarschijnlijk in eerdere perioden), is de fragmentatie van hun eigen cultobjecten het minst begrepen. In eerste instantie lijkt het misschien vreemd om te suggereren dat Mithras-ingewijden opzettelijk hun eigen cultobjecten zouden breken, maar er zijn geldige redenen aan te nemen, dat het breken van afbeeldingen en het vasthouden van afzonderlijke delen in mithraea werd beoefend, althans in de 4^e eeuw. Recente opgravingen van het Bornheim-Sechtem Mithraeum hebben substantieel bewijs opgeleverd dat de Mithraïsche ingewijden hier inderdaad “gebroken” voorwerpen behielden, die blijkbaar een of andere vorm van rituele betekenis bleven hebben. Op dit mithraeum, waren verschillende elementen van beeldhouwwerken op twee verschillende locaties neergelegd: een nis in de noordoostelijke muur van de tempel en langs een schacht in het midden van het schip (samen met een verschroeide munt van Valentinianus I). Wat vooral opviel aan de beeldhouwwerken, was dat alle stukken sporen van brandschade vertoonden, maar het mithraeum zelf hier geen tekenen van vertoonde. De meest waarschijnlijke verklaring is dat deze items werden teruggevonden uit een ander mithraeum dat eind 4^e eeuw was afgebrand (met de datum gebaseerd op de aanwezigheid van de verschroeide munt), maar zelfs in een dergelijke staat werden ze door de Mithraïsche gemeenschap in Bornheim-Sechtem als waardevol beschouwd. Daarnaast was de afzetting van fragmenten uit hetzelfde met lood geglazuurd cultusvat in drie verschillende contexten in twee verschillende bouwfases: één tussen de beeldhouwfragmenten in de nis, één

⁸ Walsh, *The Cult of Mithras*, 17.

⁹ Walsh, *The Cult of Mithras*, 17-33.

langs de schacht in het midden van het gangpad en een andere in een eerdere schacht, die tijdens de tweede fase was afgedekt. In alle drie de gevallen had het keramiek een compleet beeld (Cautes, een slang en een leeuw), wat suggereert dat het vaartuig niet willekeurig, maar met precisie was gebroken. De conclusie hier is dat het cultusvat was gebroken en dat bepaalde fragmenten in de loop van de tijd zijn afgezet, mogelijk om verschillende bezettingsfasen te markeren. Bewijs uit andere mithraea suggereert, dat ritueel breken van afbeeldingen niet ongebruikelijk was in Mithras-gemeenschappen, hoewel helaas elders de context van dit materiaal minder duidelijk is dan in Bornheim-Sechtem. Tenslotte spreekt Walsh over de verschillende naamvarianten van Mithras.¹⁰

Walsh concludeert dan ook dat de Mithrascultus vanuit Rappaportiaans perspectief regionaal kon verschillen, terwijl de hoofdvorm redelijk uniform was. Zo zou een inwijdeling uit Syrië, Mithras in Dalmatië leren kennen als Mithras 'Meterae' en in Gallië als een genesgod. Op een meer macroniveau kan men het bestaande bewijs voor de cultus van Mithras in de tweede helft van de 4^e eeuw verdelen in drie geografische gebieden: de noord/noordwestelijke provincies, Rome en Hawarte. In het geval van de noord/noordwestelijke provincies zien we onder deze Mithraïsche gemeenschappen de mogelijke marginalisering of volledige veronachtzaming van de inwijdingsriten, ten gunste van een meer open vorm van een Mithraïsche cultus. In Rome daarentegen was het onwaarschijnlijk dat de senatoriale elites hun mithraea voor iedereen toegankelijk zouden maken; sterker nog, deze mannen vormden Mithraïsche gemeenschappen om zich van anderen te scheiden. Toch, als het mithraeum aan de Via Giovanni Lanza 128 iets te bieden heeft, hield hun mithraea zich niet aan het typische format. Bovendien, in tegenstelling tot hun westelijke provinciale tegenhangers, voerden deze Mithraïsche aanbidders nog steeds inwijdingsceremonies uit, hoewel het op basis van hun samenstelling en het verslag van Ambrosiaster waarschijnlijk is dat deze niet van hetzelfde intensiteitsniveau waren, als in andere Mithraïsche gemeenschappen in het verleden. Ver weg aan de oostelijke rand van het rijk suggereren de armaturen van het Hawarte Mithraeum dat inwijdingen hier ook doorgingen, maar vanwege de ligging zou je de samenstelling van dit mithraeum aanzienlijk anders kunnen voorstellen dan die in Rome. Inderdaad, de Mithraïsche aanbidders van Hawarte lijken bijna de cirkel rond te zijn, met zijn aanbidders die invloeden uit het Oosten en de cultus in het Westen absorberen. Blijkbaar zou een Mithras- ingewijde die van de ene kant van het rijk naar de andere was verhuisd, door deze ontwikkelingen in verwarring zijn gebracht. Verder moet een ingewijde die van de 3^e eeuwse tijdig naar een 4^e eeuwse Mithraïsche gemeenschap zou verhuizen, ook te maken hebben gehad met aspecten die hem vreemd waren. Dit zou inhouden: het marginaliseren van inwijdingen en offers; de toename van deposito's van munten en schijnbare openheid van mithraea; de invloed van de hoogste lagen van de Romeinse samenleving op sommige Mithraïsche gemeenschappen; en aanpassingen aan de naam van Mithras. Al deze ontwikkelingen waren substantiële veranderingen in de manier waarop de cultus werkte. Bovendien, dat bepaalde nieuwe mithraea niet aan de traditionele cella-regeling voldeden, leidt daaruit af dat de rituelen die dit ontwerp beoogde te vergemakkelijken, misschien overbodig zijn geworden. Als dit het geval was, zou men zich kunnen afvragen of mithraea eigenlijk niet meer nodig waren. Hoe dan ook, dat de cultus zou kunnen groeien en zich kon aanpassen, zou ons niet mogen verbazen, want alle religieuze bewegingen moeten dit doen naarmate de tijd vordert. Het is de vraag of dergelijke ontwikkelingen de cultus hebben helpen gedijen of achteruitgaan in de omstandigheden waarin ze zich bevond. In het geval van de cultus van Mithras was dit de laatste.¹¹

¹⁰ Walsh, *The Cult of Mithras*, 33-39.

¹¹ Walsh, *The Cult of Mithras*, 39-41.

Hoofdstuk 2 ‘The Decline of the Cult I: The Evidence’ en hoofdstuk 3 ‘The Decline of the Cult II: Explaining the Decline’, observeert de geleidelijke afname van de bouw en renovatie van mithraea in het hele rijk vanaf de late 3^e eeuw en wordt gezien als een indicatie van het falen van de cultus om nieuwe aanbidders te overtuigen, waarmee een langzame achteruitgang van de cultus in gang is gezet. Het verschillende chronologische ritme van de bouw en het herstel van mithraea – in tegenstelling tot andere vormen van tempels en openbare gebouwen – suggereert dat de afname van investeringen in Mithras-heiligdommen niet alleen kan worden verklaard als het product van een bredere afname van investeringen in stedelijke infrastructuur. Walsh merkt ook regionale verschillen op: de bouw van mithraea stopt iets eerder in Gallië/Duitsland (begin 4^e eeuw) dan in Italië of de Donau (midden 4^e eeuw). De patronen van constructie en reparatie voor mithraea geven aan dat gedurende de 3^e eeuw de cultus van Mithras relatief stabiel werd ondersteund, beter dan voor andere “heidense” tempels. De cultus was niet afhankelijk van openbare middelen om zichzelf in stand te houden, dus we kunnen aannemen dat de bouwwerkzaamheden in verband met mithraea werden betaald of ondernomen door de Mithraïsche gemeenschappen zelf. Dat ze bereid waren om dit te doen in een periode van burgeroorlog en economische instabiliteit, die een dramatische daling zag in de bouw en reparatie van andere gebouwen, betekent dat de inzet van Mithras initieert om de cultusgemeenschap op dit moment in stand te houden, relatief hoog was. Maar rond de eeuwwisseling van de 4^e eeuw begon het verlangen onder Mithraïsche aanhangers om het onderhoud van hun tempels te ondersteunen, te vervagen, met voor andere tempels iets eerder. Deze achteruitgang was niet uniform, aangezien de bouw en reparatie van mithraea in Gallië, langs de Rijn en Italië (buiten Rome) al aan het eind van de 3^e eeuw een zeldzaamheid was geworden. De golf van steun die de cultus in Dalmatië in de late 3^e eeuw genoot, lijkt er dan ook op snel op te zijn verdwenen, want hier werden geen mithraea meer gebouwd en bestaande vertoonden geen verder bewijs van restauratie. In de Donauprovincies, Rome en dicht bij de Rijn grens werden daarentegen nog steeds mithraea gebouwd en gerepareerd. Maar dit duurde ook niet lang, want tegen het midden van de 4^e eeuw was de bouw en reparatie van mithraea ook in deze gebieden een zeldzaamheid geworden. Hoewel de stedelijke achteruitgang in de Donau-regio’s ongetwijfeld de bouw en/of reparatie van mithraea negatief zou hebben beïnvloed, kan de daling van de bouwactiviteit niet worden toegeschreven aan puur externe factoren. In de 3^e eeuw, toen economische problemen en veranderende opvattingen over euergetisme een negatieve invloed hadden op de algemene bouw en reparatie van gebouwen, inclusief tempels, bloeide mithraea desondanks op. Het is niet moeilijk te begrijpen waarom dit zo was, aangezien mithraea geen bijzonder moeilijke gebouwen waren om te bouwen of te repareren en het was vrijwel zeker in het vermogen van de Mithraïsche gemeenschappen om dergelijke kosten te dekken of zelfs het werk zelf te doen, zelfs in tijden van economische tegenspoed. Als zodanig, zelfs als mithraea een dip vertoonde in constructie en reparatie, zou men verwachten dat een dergelijke activiteit later weer zou toenemen, aangezien andere gebouwen in de 4^e eeuw een heropleving van steun ondervonden. Dat we dit niet zien, kan alleen worden gezien als een indicatie van een afnemende belangstelling onder de aanbidders van Mithras om deze tempels te ondersteunen. Dit wil niet zeggen dat ze ophielden met het aanbidden van Mithras, maar misschien wel weg wilden van de traditionele omgeving. Om de waargenomen afname bij het bouwen of renoveren van mithraea en hun belangrijkste inrichting te verklaren, put Walsh uit correlaties en sociologische theorie (hoofdstuk 3). De afnemende omvang en verandering in de sociale samenstelling van gemeenschappen die mogelijk bij de sekte betrokken waren, zorgde ervoor dat de sekte minder kansen kreeg om zich te verspreiden via de soorten hechte sociale netwerken die haar in de tweede en vroege derde eeuw zo agressief hadden verspreid. Het is niet verwonderlijk dat een cultus die zo nauw verbonden is met de bijzondere sociale dynamiek van het Hoge Romeinse Rijk, met de maatschappelijke

veranderingen van de 4^e eeuw worstelt; Walsh vestigt eenvoudig de aandacht op enkele van de kleinschaliger dynamieken die deze schijnbare achteruitgang aansturen.

Er was niets wonderbaarlijks of plotselings aan de teloorgang van de cultus van Mithras. Helaas voor de cultus was de afnemende ondersteuningsbasis gewoon een product van die tijd, met een verscheidenheid aan factoren die bepaalden, waarom er minder verlangen was om mithraea te ondersteunen en te behouden. Ten eerste waren er op veel gebieden simpelweg minder mensen om uit te werven. Met name langs de noordelijke grensregio's, waar de cultus veel succes had gehad, emigreerden mensen nu naar gebieden die als veiliger werden beschouwd, omdat de invloed van Rome afnam. Nu de steden om hen heen achteruitgingen, konden mithraea niet langer vertrouwen op de toegang tot de hoeveelheid steun die het ooit had. Waarom zou je in steden als Poetovio of Aquincum vier of vijf actieve mithraea nodig hebben om zo'n kleine bevolking te dienen? Een deel van de reden dat er minder mithraea werden gebouwd of gerestaureerd, was waarschijnlijk te wijten aan een eenvoudige bevoorradingskwestie en vraag. Niet alleen het aantal mogelijke ingewijden nam af, maar ook de sociale samenstelling veranderde rond veel mithraea. In gebieden waar de cultus voor rekruten afhankelijk was van het leger, veranderde de sociale context van deze regio's aanzienlijk gedurende de 4^e eeuw. De dagen waren voorbij, dat soldaten het grootste deel van de tijd naast elkaar woonden en werkten; nu waren ook hun families en andere burgers te vinden op de resterende versterkte locaties. Daarnaast neemt het toenemende gebruik van *foederati* toe, niet als Romeinse soldaten, maar als huursoldaten die met het leger samenwerkten, betekende een aanzienlijk aantal vermengd met het overgebleven Romeinse leger. Deze nieuwe groepen hadden hun eigen overtuigingen en rituelen. Uit sociologische blijkt, dat de betrokkenheid bij de Mithrascultus in eerdere generaties bevorderd is, door het feit dat ingewijden veel van hun tijd samen buiten de Mithra-contexten doorbrachten: deel uitmaken van de cultus die werd toegevoegd aan hun sociale kapitaal in deze netwerken. Echter, met dergelijke netwerken steeds meer verstoord vanaf de late 3^e eeuw, zou vanaf dat moment de betrokkenheid bij de cultus van Mithras niet langer hetzelfde sociale kapitaal hebben opgeleverd, dat het ooit had gedaan, aangezien degenen die Mithras aanbaden, zich meer blootstelden aan degenen die geen lid waren. Dergelijke kwesties waren niet beperkt tot de grens, aangezien in Rome aristocratische Mithraïsche groepen onder vergelijkbare druk stonden, want onder hun sociale netwerken was er een groot aantal cultussen en goden waaraan ze konden worden blootgesteld. Hun wens om Mithras-titels te behalen was ontworpen om hun status te behouden, aangezien steeds meer "nieuwe mannen" werden toegelaten tot de Senaat. Toch zou dat zo zijn komen op een moment, waarop een kanalisering van hun steun aan andere religieuze bewegingen gunstiger zou zijn en dat ook was. Toen de beschermheer van een Mithraïsche gemeenschap of zijn familie zijn interesse verloor of hun mithraeum niet langer kon ondersteunen, had dit meer gevolgen dan alleen die senatoriale groepen; andere Mithraïsche gemeenschappen elders vertrouwden op dergelijke steun en zouden, als deze werden verwijderd, waren zij gedwongen hun mithraeum te verlaten. De relatief kortstondige bezetting van het Londinium Mithraeum wordt misschien het best verklaard door zo'n reeks evenementen. Veranderingen in Mithraïsche rituele praktijken leidden ook tot een afnemende mate van toewijding aan het onderhoud van mithraea onder Mithraïsche aanbidders. Door het lijken alsof ze initiatierituelen weggooien en in plaats daarvan hun volgelingen munten laten storten, stelde de cultus van Mithras niet langer aanzienlijke eisen aan haar aanhangers, waardoor de waarde van het aanbidden van Mithras verminderde. De niveaus van vertrouwen die Mithraïsche aanbidders nodig hebben om veeleisende inwijdingsprocessen te ondergaan, moesten hoog zijn, maar zonder zulke rituelen kon er geen band meer worden gevormd, of kon hij op zijn minst ergens anders worden gemaakt buiten een Mithraïsche context. In tegenstelling tot inwijdingen, lijken de Mithraïsche feesten op een aantal locaties te zijn voortgezet, maar het ontbreken van bewijzen voor opofferingen zou erop kunnen wijzen dat deze hun unieke eigenschappen hadden verloren, waardoor ze

specifiek Mithraïsch van aard waren. Bovendien was het deponeren van munten al lang op grote schaal elders beoefend en was zeker niet specifiek Mithraïsch. Door rituelen te hebben die niet duidelijk verschilden van de praktijken van andere cultussen in de Late Oudheid, kon de religieuze hoofdstad die verdiend was door deelname aan de aanbidding van Mithras, gemakkelijk elders worden overgedragen, zelfs in sommige gevallen naar andere nabijgelegen structuren of natuurlijke kenmerken, zoals bronnen. We weten het niet zeker, omdat het niet duidelijk is wat het inhield, maar de rituele praktijk die verband hield met de traditionele mithraeum (cella) is mogelijk ook gestopt, gezien de duidelijke veranderingen in het ruimtegebruik binnen deze structuren. Waarom zouden aanhangers onder dergelijke omstandigheden de moeite doen om hun inspanningen in het onderhoud van mithraea te bewaren?

Zoals benadrukt, betekent deze achteruitgang niet noodzakelijkerwijs dat mensen Mithras niet langer aanbidden, maar alleen dat ze afstand namen van het traditionele model van een Mithraïsche gemeenschap om dit te doen, gehuisvest in een mithraeum. We weten niet wat degenen die kwamen om een munt te laten vallen in een mithraeum, dachten of voelden en het zou verkeerd zijn om aan te nemen dat hun geloof in Mithras minder sterk was, dan hun voorgangers die inwijdingsriten ondergingen. Toch is het duidelijk dat ze zich minder gehecht voelden aan de idee van het aanbidden van Mithras in een mithraeum dan eerdere generaties van Mithras-aanbidders, anders zouden ze veel moeite hebben gedaan om ze te bouwen of te onderhouden. Waarom zien we in de 4^e eeuw geen nieuwe mithraea opkomen tussen de versterkte locaties in Noricum en Pannonia? Waarom blijven mensen in plaats daarvan doorgaan met het bezoeken van oude, waarschijnlijk vervallen mithraea, gelegen tussen de ruïnes van naburige *vici* en burgerdorpen? Mithraea waren relatief eenvoudig te bouwen en sommige van deze zelfde nederzettingen zouden later kerken bevatten, dus een dergelijk gebouw lag duidelijk binnen hun mogelijkheden, maar ze hadden er kennelijk geen zin in. Belangrijk is echter dat dit, zoals altijd, niet het geval was in elke Mithraïsche gemeenschap. Het Hawarte Mithraeum, geïsoleerd zoals het was aan de rand van de Syrische woestijn, geeft geen indicatie van duidelijke veranderingen in de rituele praktijk. Daar werden geen munten gedeponereerd en de iconografie, samen met het cultbeeld dat schijnbaar achter een gordijn verborgen lijkt te zijn, suggereert dat er nog steeds initiaties werden uitgevoerd. Met name het bewijs voor talrijke fasen van herstel is duidelijk in dit mithraeum in de loop van de 4^e eeuw. en in de 5^e, in tegenstelling tot zijn tijdgenoten in het Westen. Hoewel het zelden kan worden bewezen, is het op plaatsen als Trier mogelijk dat Mithraïsche gemeenschappen het gewicht van verandering voelden, toen het stedelijke landschap om hen heen steeds meer gekerstend werd. Ze hebben hier misschien geen onmiddellijke bedreiging van gevoeld – met de herontwikkeling van het Altbachtal-tempelgebied tijdens het bewind van Gratianus, een keizer die grotendeels goedaardig was in religieuze zaken – maar er was misschien een gevoel dat de klok tikte.¹²

Het laatste hoofdstuk 4 ‘The Fate of Mithraea’, onderzoekt het archeologische bewijs voor het einde van mithraea, waarvan de meeste aan het einde van de 4^e eeuw schijnbaar verlaten waren. Hoewel meer onderzochte mithraea tekenen van schade vertonen (26 mithraea) in plaats van verlaten of opruimen (16 mithraea), wijst Walsh terecht op het zeer beperkte bewijs op voor gerichte christelijke vernietiging (of zelfs christelijke gemeenschappen die actief zijn in de gebieden rond vernietigde mithraea). In plaats daarvan suggereert Walsh een veel breder scala aan verklaringen. Deze omvatten de invallen en conflicten van de 4^e eeuw die, ook hebben geleid tot het verlaten van nabijgelegen heiligdommen, opzettelijke fragmentatie van belangrijke beelden door aanbidders, natuurrampen en ongelukken. Ook hier merkt Walsh

¹² Walsh, *The Cult of Mithras*, 42-66.

regionale diversiteit op: mithraea in grensprovincies zoals Gallië en Duitsland vertonen gewelddadiger doeleinden dan “binnenlandse” zoals Italië en Dalmatië, waardoor hij meer belang hecht aan vernietiging als gevolg van niet-religieuze conflicten. Walsh’s erkenning van de diversiteit van het lot van mithraea en zijn draai naar meerdere en endogene verklaringen voor de verdwijning van de cultus, zijn welkome veranderingen in de richting van discussies over Mithras-aanbidding in de 3^e en 4^e eeuw. Maar de dunheid van het bewijs waarop Walsh’s zaak gebaseerd is, laat veel van de sterkste beweringen openstaan voor uitdagende en veel verschillende lezingen; de meest nieuwe argumenten zijn gebaseerd op de zwakste bewijzen. Neem bijvoorbeeld het idee om de rituele praktijk te veranderen en de inwijdingsrituelen af te zwakken of achterwege te laten, die volgens Walsh leiden tot een zwakkere inzet van aanbidder. Het belangrijkste bewijs dat voor deze verzwakking wordt aangehaald, is in de eerste plaats dat cijfers bijna nooit epigrafisch worden genoemd (buiten een reeks inscripties met betrekking tot het mithraeum van een senatoriale familie in Rome); dit gaat gepaard met de veronderstelling, dat senatoriale elites de zware riten niet wilden ondergaan. Epigrafische stilte over cijfers is echter niet verrassend. Bijna alle vermeldingen van inwijdingsgradaties in het Hoge Rijk komen uit Rome, Ostia en Dura-Europos (dankzij het behoud van graffiti op muren); deze vertonen zelfs hetzelfde niveau van diversiteit dat Walsh toeschrijft aan de Late Oudheid, met “niet-canonieke” rijen *stereōtēs* (sterker) en *melloleōn* (leeuw spelend) bevestigd in Dura. Gezien de gedocumenteerde afname van alle soorten Mithra-inscripties in de 4^e eeuw, is volgens Walsh de vraag of we iets anders verwachten dan bijna-stilte? In feite zou men in plaats daarvan kunnen worden getroffen door de indexen van voortdurende rituele praktijken in laatantieke mithraea; in Bornheim-Sechtem werd een wederopbouw van een mithraeum halverwege de 4^e eeuw gekenmerkt door grondrituelen die (met enige uitwerking) weergalmden van soortgelijke rituelen, die werden gebruikt om een mithraeum op de locatie te stichten, drie of meer generaties eerder. Kunnen we dan niet dezelfde continuïteit verwachten in alle Mithraïsche inwijdingsrituelen, vooral gezien het feit dat onze belangrijkste (maar niet onproblematische) tekstuele bronnen die dergelijke rituelen beschrijven, werden samengesteld in de late 4^e eeuw?

Evenzo is het vaak onduidelijk of het soort bewijs dat Walsh aanhaalt, producten zijn van laatantieke historische realiteit of de vorming van het archeologische materiaal, een probleem dat Walsh zelf vaak opmerkt, maar dat hem niet belet het materiaal in te zetten om zijn beweringen te ondersteunen. De empirische gegevens waarvan dit boek afhankelijk is, zijn in verschillende perioden met verschillende opleidingsniveaus gegenereerd, geregistreerd en geïnterpreteerd door archeologen en in zeer verschillende graden gepubliceerd. Bijna een derde van de mithraea in Walsh’s catalogus werd in de negentiende eeuw “opgegraven”; meer dan driekwart is voor 1980 opgegraven en geen enkele die sindsdien is opgegraven, is gepubliceerd met een volledig, contextueel rapport. Ondanks de moeilijkheden die voortvloeien uit gegevens die onder dergelijke uiteenlopende omstandigheden zijn gecreëerd, wordt elke site in de catalogus, zodra deze opnieuw is beschreven, even zwaar gewogen als bewijs voor de bredere claims die Walsh doet. Toch kon men gemakkelijk tot nogal andere conclusies komen dan de oorspronkelijke opgravingsrapporten. Walsh noemt bijvoorbeeld Jajce (een site die hij onwaarschijnlijk identificeert als zowel gebouwd als vernietigd in de periode 301-330) als een geval van gerichte vernietiging; in plaats daarvan kan de schijnbare fragmentatie en het gebrek aan dakpannen post-antieke steengroeven suggereren, terwijl schade aan het reliëf optreedt op de punten die het verst uitsteken (het hoofd en de handen van Mithras), precies waar men schade door instorting zou kunnen verwachten. Werd het mithraeum in Jajce in de Late Oudheid werkelijk gewelddadig vernietigd, of werd het eenvoudig geplunderd lang nadat het was ingestort? Walsh’s argumenten over de timing, aard en oorzaken van het einde van de Mithras-cultus zijn ook sterk gebaseerd op chronologische correlaties, die veel minder robuust zijn dan Walsh’s tekst- en distributiekaarten zouden kunnen suggereren. Van de 37 mithraea die hij

catalogiseert, zijn de “doelen” van hun gebruik (en, in veel gevallen, hun veronderstelde laat-antieke fundamenten) in 21 gevallen voornamelijk of volledig gebaseerd op bewijsstukken van munten. Zonder een stevige archeologische context zijn deze munten indexen, die niet van de oprichting of vertrekdatum van een heiligdom zijn, maar eerder van een bepaalde rite (muntafzetting) en de levering van nieuwe munten aan de betreffende gebieden, die – zoals Walsh erkent – toevallig scherp afneemt, waarbij tegelijkertijd de muntsequenties in mithraea lijken te eindigen. Ten minste vier andere mithraea hebben geen gepubliceerd bewijs dat het mogelijk maakt hun einde te dateren. Het helderste punt is misschien dat de soorten verouderde gegevens waarop Walsh grotendeels vertrouwt, momenteel worden aangevuld met een groot aantal nieuwe gegevens afkomstig van recente, wetenschappelijke, contextuele opgravingen die een robuustere test van Walsh’s verschillende hypothesen mogelijk zullen maken. Een rode draad door deze opgravingen – waarvan gepubliceerde discussies in de meeste gevallen aanstaande zijn – is de relatieve vitaliteit van de Mithras-cultus gedurende de 4^e en 5^e eeuw. Uiteindelijk zal het er echter minder toe doen of de moedigste argumenten van Walsh kloppen wanneer opgravingen hun gegevens publiceren, in ieder geval minder dan de manier waarop Walsh de vragen rond het einde van de Mithras-cultus met succes opnieuw kadert. Het verdwijnen van de Mithras-cultus en de sluiting van elk Mithras-heiligdom kunnen niet langer zonder meer worden toegeschreven aan de opkomst van het christendom. In plaats daarvan zullen geleerden en archeologen een veel rijkere reeks causale mechanismen hebben die ze dankzij Walsh’s werk kunnen verkennen en testen. Zijn boek brengt nieuwe richtingen in de studie van de aanbedding van Mithras, en het daaropvolgende werk aan de cultus zal veel baat hebben bij de interactie met Walsh’s nieuwe raamwerk en ideeën.¹³

¹³ Walsh, *The Cult of Mithras*, 67-127.