

ZWISCHEN KONFRONTATION UND INTERAKTION: CHRISTEN, JUDEN UND HEIDEN IM SPÄTANTIKEN APHRODISIAS

ANGELOS CHANIOTIS

1. Einleitung¹

Der in Kleinasien geborene Redner Aelius Aristides pries in seiner 143 n. Chr. gehaltenen Romrede die Einheit, die unter römischer Verwaltung geherrscht haben soll. Das ganze Imperium stelle ein Fest alter und neugegründeter Städte dar; die Sitten und Gesetze der verschiedenen Völker brauche der Geograph nicht mehr zu beschreiben, denn für die ganze Menschheit gebe es nunmehr eine einzige Ordnung (XXVI 97-102). Es fällt schwer abzuschätzen, wie groß der Abstand zwischen dem imaginären Reich des Redners und den real existierenden Zuständen war, vor allem in den Gegenden, die Aelius Aristides nicht kannte: ländlichen Siedlungen abseits der urbanen Zentren. Betrachten wir etwa den geographischen Raum Kleinasien – auf den sich auch meine späteren Ausführungen beziehen –, so haben wir es mit einer hinsichtlich Geschichte, Sprache, Kultur, Kulte und Rechtsordnung alles andere als einheitlichen Region zu tun, die, wenn überhaupt, höchstens in administrativer Hinsicht eine Ein-

- 1 Die vollständige Dokumentation zu den hier angesprochenen Phänomenen und eine ausführliche Behandlung des religiösen Klimas im spätantiken Aphrodisias wird in einer Monographie (»From the City of Aphrodite to the City of the Cross: Pagans, Christians, and Jews at Aphrodisias in Late Antiquity«) präsentiert; siehe auch Chaniotis 2002.-In bezug auf die religiösen Entwicklungen der Spätantike (Christianisierung, Gesetzgebung gegen die heidnischen Kulte und die Juden) werden aus der sehr umfangreichen und stets wachsenden Sekundärliteratur nur wenige Arbeiten zitiert, in denen man leicht die frühere Bibliographie findet. Für die Unterstützung meiner epigraphischen Forschungen in Aphrodisias in den Jahren 1995-99 danke ich den Direktoren der Ausgrabung Prof. Dr. Chr. Ratté (New York) und Prof. Dr. R.R.R. Smith (Oxford). Finanzielle Unterstützung erhielt ich von der Dorot Foundation sowie von der Alexander S. Onassis Foundation. Cand.phil. R. Oetjen danke ich für sprachliche Korrekturen sowie für Hilfe beim Studium der spätantiken Namen in Aphrodisias. Anregungen erhielt ich von den Teilnehmern am Kolloquium in Essen sowie von den Teilnehmern an Kolloquien in San Francisco (1997), Wien und Trier (1998), in denen Versionen dieser Arbeit vorgetragen wurden.

heit bildete. Hethiter und Assyrer, Lyder, Phryger, Karer, Kilikier, Lykier, Bithynier, Pamphylier, Perser, Griechen, Kelten, Juden und Römer haben hier nach- oder nebeneinander gelebt.

Aristides' Ausführungen sind nicht bloß eine Beschreibung, sie enthalten auch ein Urteil: Homogenität und Einheit sind Wunschvorstellung des Redners, gewiß auch seiner Zuhörer. Die Aufhebung kultureller Unterschiede wird als eine positive Errungenschaft hervorgehoben. Der moderne Historiker weiß jedoch, daß sich unter der Oberfläche der Einheitlichkeit, die Aristides preist, auch Spannungen im kulturellen Bereich verbargen, die natürlich vor allem – aber nicht nur – dann stärker zum Vorschein kamen, wenn die Staatsgewalt geschwächt wurde. Archäologische und historische Forschungen in Kleinasien haben unter dem Mantel der politischen Einheit und der kulturellen *Koiné*, die von den Griechen seit Alexander dem Großen geprägt wurde, vielfach das Fortleben lokaler Traditionen gezeigt², das Beharren auf uralten Kulturen³, das Überleben einheimischer Namen und eigenständiger Institutionen⁴ bzw. lokaler Traditionen in der Bildkunst.⁵

Was für die Blütezeit des Reiches gilt, gilt erst recht für die Spätantike. Etwa vom frühen 4. bis zum 6. Jahrhundert n. Chr. zeichnet sich für die Gesellschaft des späten römischen Reiches ein uneinheitliches und ambivalentes Bild ab – ambivalent auch in bezug auf die Frage der kulturellen Komplexität. Die Bemühungen um Stärkung der Zentralgewalt wurden immer wieder von außenpolitischen Krisen überschattet; die Etablierung des Christentums als Staatsreligion ging nicht ohne Widerstand vonstatten und rief vielfach neue Konflikte hervor,⁶ in der Peripherie des Reiches wurde ein Jahrhunderte andauernder Verschmelzungsprozeß immer wieder durch das Eindringen neuer oder die Verselbständigung alter ethnischer Gruppen unterbrochen. Ambivalenz und Facettenreichtum der Spätantike betonen auch die allgemeinen, großangelegten Untersuchungen, die sich notwendigerweise nur auf eine Auswahl der vorhandenen literarischen, dokumentarischen und archäologischen Quellen stützen.⁷

Hier wird eher eine mikroskopische Analyse angeboten: das Studium speziell eines Aspektes der kulturellen Komplexität, der religiösen Komple-

2 Zuletzt allgemein Mitchell 1993; Sartre 1995.

3 Z.B. Petzl 1995.

4 Z.B. Zgusta 1964 und 1984; Blümel 1992.

5 Z.B. Drew-Bear et al. 1999.

6 MacMullen 1984; Trombley 1993 und 1994; Dassmann 1996; Maraval 1997.

7 Z.B. Martin 1987; Demandt 1989.

xität nämlich, an *einem* Ort, in der kleinasiatischen Stadt Aphrodisias. Eine Fallstudie bietet den Vorteil, daß man die Gesamtheit der Zeugnisse erfassen und im Detail untersuchen kann; dadurch entsteht ein umfassenderes und differenzierteres Bild. Der Nachteil ist gleichfalls evident: Das Beispiel Aphrodisias hat keine allgemeine Geltung, wenn auch die Situation in manchen anderen Großstädten Kleinasiens vergleichbar war, z.B. in Sardis und Ephesos. In der alten Hauptstadt Rom, der Philosophen- und Kulturhauptstadt Athen, im ethnisch gespaltenen Alexandrien, im administrativen Herzen des Reiches von Konstantinopel, im von orientalischer Kultur beeinflussten Antiochien oder aber auch in einem kleinen arabischen Dorf stellten sich die Probleme teilweise anders dar.⁸ Die Ergebnisse dieser Untersuchung sind daher nicht zu verallgemeinern, erscheinen für die Behandlung allgemeiner Fragen aber auch nicht ganz ungeeignet.

Aphrodisias, vor dem 1. Jahrhundert v. Chr. eine eher unbedeutende Siedlung in der Nähe eines wichtigen Heiligtums, entwickelte sich in der Folgezeit zu einer der wichtigsten Städte Kleinasiens.⁹ Die mythologisch begründete Verwandtschaft zwischen Aphrodite und der Familie des Augustus in Rom verschaffte Aphrodisias politische und wirtschaftliche Privilegien;¹⁰ die Stadt wurde seit dem späten 1. Jahrhundert v. Chr. mit prächtigen Bauten ausgestattet.¹¹ Die kaiserliche Unterstützung, die Nutzung eines fruchtbaren Territoriums und die berühmte lokale Bildhauerschule machten Aphrodisias zu einem blühenden urbanen Zentrum. Zu Beginn des 4. Jahrhunderts n. Chr. wurde es Hauptstadt der Provinz Karien.

Ihren Ruhm verdankte die Stadt an erster Stelle dem Heiligtum einer anatolischen Fruchtbarkeits- und Kriegsgöttin, die in hellenistischer Zeit mit der griechischen Aphrodite identifiziert wurde.¹² Bereits hier, auf dem Gebiet der Religion, erkennt man einen Verschmelzungsprozeß von Elementen unterschiedlichen Ursprungs: Der Name der nichtgriechischen Göttin wurde vergessen, nicht aber ihre Eigenschaften und Attribute. Diese Aphrodite war nicht die spielerische Göttin der Liebe, sondern vor allem eine Große Mutter und Beschützerin von Kriegern; eins ihrer Attribute war die Doppelaxt; als Kriegsgöttin soll sie dem römischen Feldherrn Sulla im Traum erschienen sein und ihm militärischen Erfolg versprochen haben;

8 Zuletzt Trombley 1993 und 1994; Alexandrien: Haas 1997: 278-330; Ägypten: Vinzent 1998; Antiochien: Meeks & Wilken 1978: 10-13; Hahn 1996.

9 Reynolds 1982; Roueché 1989.

10 Reynolds 1982.

11 Smith & Ratté 1997.

12 Laumonier 1958: 478-500; Brody 1999.

dafür stiftete er ihr einen goldenen Kranz und eine Doppelaxt (Appian: *Bella civilia* I 97).¹³

Uneinheitlich wie die Ursprünge der Stadt war auch ihre Bevölkerung in der Kaiserzeit, die aus hellenisierten Karern, Griechen, Juden und einigen Familien römischen Ursprungs bestand. In der Zeit, aus der wir zahlreiche schriftliche Quellen besitzen (seit dem 1. Jh. v. Chr.), sind die karischen Komponenten fast vollständig verschwunden. Personennamen, Kultur, Sprache und Kunst sind griechisch und entsprechen ganz und gar dem von Aelius Aristides entworfenen Bild kultureller Homogenität. Nur die lokale Mythologie erinnerte noch an die karischen Vorgänger der kaiserzeitlichen Stadt, an den Gründer Ninos (Stephanos von Byzanz, s.u. Ninoe), dem aber der Grieche Bellerephontes zur Seite gestellt wurde.¹⁴ Die Bürger von Aphrodisias verdankten ihre Identität einerseits dem gemeinsamen Bürgerrecht, andererseits aber einer größtenteils fiktiven Vergangenheit. Sie waren freie Bürger einer von Rom unabhängigen und tributfreien Stadt. Das Zentrum der urbanen Siedlung war ein Kultort, dem die *Aphrodisieis* ihren Namen und ihre privilegierte Stellung verdankten. Für sie war die politische Identität mit der religiösen aufs engste verknüpft, ohne daß ethnische Differenzen eine offensichtliche Rolle gespielt hätten.

Dieses Bild der friedlichen Übereinstimmung täuscht jedoch: Obwohl Juden mit Sicherheit in Aphrodisias noch vor der Spätantike gelebt haben (s.u.), gibt es keinen einzigen Beleg eines jüdischen Namens vor dem 4. Jahrhundert n. Chr. Eine weitere religiöse Gruppe, die vor dem 4. Jahrhundert n. Chr. unsichtbar bleibt, sind die Christen; nur durch die Erwähnung von Märtyrern in Heiligenviten und einer Inschrift wissen wir, daß sie bereits zur Zeit der Christenverfolgung im 3. Jahrhundert n. Chr. in Aphrodisias lebten und für ihren Glauben starben.¹⁵ Zudem gab es neben Christen und Juden natürlich auch die alles andere als einheitliche Gruppe der Anhänger heidnischer Kulte. Unter ihnen befanden sich Gläubige, die aus Tradition die alten Götter verehrten, Eingeweihte in die ägyptischen und orientalischen Mysterienkulte, Mitglieder intellektueller Zirkel, die ein von der neuplatonischen Philosophie stark geprägtes Heidentum verfochten, sowie Anhänger der Erlösungsreligionen der Kaiserzeit und der spätantiken Theurgie.¹⁶

13 Balsdon 1951.

14 Smith 1996: 56; Yildirim 2000.

15 Roueché 1989: 15-16 und Nr. 163; Van der Horst 1990: 172.

16 Allgemein: MacMullen 1984: 10-16; Bowersock 1990; North 1992; Fowden

Das Edikt von Kaiser Galerius (311 n. Chr.), das die religiöse Freiheit etablierte und der Christenverfolgung ein Ende setzte, brachte die unterschwellig bereits existierende religiöse Komplexität an die Oberfläche und machte sie sichtbar. Vom frühen 4. bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts n. Chr. gibt es eine Vielzahl ikonographischer, literarischer und dokumentarischer Zeugnisse für das religiöse Klima in Aphrodisias, vor allem Inschriften und literarische Berichte, die einen guten Einblick in die langsame Verbreitung des Christentums gewähren. Aus diesem Grund ist Aphrodisias längst ein Beispiel für den verzweifelten Widerstand der Anhänger der traditionellen Religion geworden.¹⁷ Die einschlägigen Untersuchungen – auch die beeindruckende und anregende Studie Frank R. Trombleys – lassen jedoch einen meines Erachtens zentralen Faktor unberücksichtigt, nämlich die Existenz einer jüdischen Gemeinde in der spätantiken Stadt; eine Ausnahme ist eine kurze Studie Peter W. van der Horsts (1990), die jedoch von einer falschen Datierung des wichtigsten Zeugnisses ausgeht (s.u.).

Einen weiteren Grund für die erneute Beschäftigung mit dem Phänomen religiöser Komplexität im spätantiken Aphrodisias bildete die Untersuchung der spätantiken Graffiti, die ich seit 1995 unternommen habe, wichtiger Alltagszeugnisse gerade auch für die religiös motivierten Auseinandersetzungen. Der Besucher der Stadt findet an den Wänden öffentlicher Bauten, auf den gepflasterten Straßen, auf Säulen und den Sitzen der Versammlungsorte Hunderte von eingeritzten, eingemeißelten oder bemalten Graffiti jeder Art: Spielbretter und Skizzen, vereinzelte Buchstaben, Namen und Zeichnungen von Schaustellern, religiöse Symbole, obszöne Texte, Liebeserklärungen und Gebete. Einen kleinen, aber repräsentativen Teil dieser Graffiti hat Charlotte Roueché veröffentlicht (vor allem 1989 und 1993), Hunderte sind noch nicht veröffentlicht und waren aus diesem Grund der Forschung unzugänglich. Der Quellenwert von Graffiti kann nicht genug betont werden, denn sie zeigen uns auf unmittelbare Art und Weise die Sorgen und Gefühle der Menschen, von denen die literarischen Quellen oft schweigen.¹⁸ Natürlich sprechen die Graffiti nicht von selbst,

1993; vgl. für die Überlagerung verschiedener soziokultureller Komponenten in Ägypten der Spätantike: Vinzent 1998: 38-41.

17 Robert 1948: 115-126; Roueché 1989: 47-52, 85-97; Bowersock 1990: 23f., 27, 62, 68; Trombley 1994: II, 20-29, 52-73.

18 Einige Beispiele aus anderen Orten: Diehl 1930; Wagner 1987: 8-10, 23-44, 48-61, 62-81; Crawford 1990: 17f., 65, 79, 84-89; Lauffrey 1991: 231-237; Alzin-

erst die Berücksichtigung literarischer und dokumentarischer Quellen macht es möglich, sie in einen historischen Zusammenhang einzuordnen. Glücklicherweise verfügen wir in Aphrodisias über derartige Quellen.

Dieser Aufsatz gliedert sich in drei Teile: Im ersten Teil werde ich repräsentative Zeugnisse der drei gut dokumentierten religiösen Gruppen im spätantiken Aphrodisias – Christen, Juden und Heiden – vorstellen, darunter auch einige Neufunde zur jüdischen Präsenz (Kapitel 2). Diese Dokumente zeugen von der religiösen Komplexität, die uns hier beschäftigt. Im zweiten Teil (Kapitel 3) widme ich mich den Spannungen zwischen diesen Gruppen in der Zeit vom 4. bis zum 6. Jahrhundert n. Chr. Ich werde zu zeigen versuchen, daß diese Gruppen bewußt die Symbole ihrer religiösen Zugehörigkeit gegeneinander ausspielten und in der Namensgebung ein Mittel für die Bildung einer kollektiven Identität sahen. Zum Schluß werde ich darlegen, daß neben Konfrontation aber auch der Dialog, unter Umständen sogar die gegenseitige Beeinflussung möglich war (Kapitel 4).

2. Christen, Juden und Heiden im spätantiken Aphrodisias

Mit der Spätantike verbinden wir den Aufstieg des Christentums von einer einstmals verfolgten Religion zur Staatsreligion. Aus administrativer Sicht scheint diese Entwicklung vor dem Ende des 4. Jahrhunderts n. Chr. weitgehend abgeschlossen zu sein. 391 n. Chr. wurden Tempelbesuche und Opferdarbringungen verboten, am 8. November 392 n. Chr. jeglicher nichtchristlicher Götterkult; nur die Religion der Juden wurde – trotz diskriminierender Maßnahmen – toleriert. Untersuchungen und Funde vor allem der letzten Jahre haben das bisherige Bild eines geradlinigen und fast widerstandslosen Triumphzuges des Christentums nach dem Tod des letzten heidnischen Kaisers Julian (363 n. Chr.) korrigiert. Hier sollen nur einige Arbeiten jüngerer Datums genannt werden: Glenn Bowersock (1990) hat den Fortbestand des Heidentums in Syrien und Kleinasien und die Verschmelzung griechischen Kulturgutes mit einheimischen kultischen Traditionen und christlichem Glauben gezeigt; die Bedeutung des Judentums in Kleinasien geht aus einer Untersuchung Paul R. Trebilcos hervor (1991); und Frank Trombley (1993 und 1994) hat eindrucksvoll demonstriert, wie groß der Widerstand der Anhänger der griechischen Religion bis zur Regierungszeit Justinians gewesen ist – der 529 n. Chr. die Konver-

ger 1993; Veno Ricciardi 1998; Kellum 1999; Taeuber 1999; *Supplementum Epigraphicum Graecum* XLV Nr. 997.

sion aller Reichsbewohner anordnete –, und wie oft die kaiserliche Gesetzgebung daran scheiterte, die Praxis alter Kulte zu unterbinden.¹⁹ Die Beziehungen zwischen Christen, Juden und Heiden im spätantiken Aphrodisias bestätigen und ergänzen dieses differenzierte Bild.

Spätestens seit dem 3. Jahrhundert n. Chr. existierte eine kleine Gruppe von Christen in Aphrodisias. Während einige ihrer Mitglieder den Verfolgungen um 300 n. Chr. zum Opfer fielen (s.o.), ist ein Bischof für das Jahr 325 n. Chr. bezeugt. Seit 311 n. Chr. toleriert, bald danach von den Kaisern stark unterstützt, aber auch durch dogmatische Konflikte gespalten, stieg das Christentum noch vor dem Ende des 4. Jahrhunderts n. Chr. zur Staatsreligion auf.²⁰ Nach der Mitte des 5. Jahrhunderts n. Chr. wurde der Tempel der Aphrodite in eine christliche Kirche umgewandelt²¹, mehrere öffentliche Inschriften vom späten 4. bis zum 6. Jahrhundert n. Chr. wurden mit Kreuzen versehen und ein prächtiger Bischofspalast im 5. Jahrhundert n. Chr. in der Nähe des Rathauses errichtet. Seit dieser Zeit vermeiden die Christen den verpönten Namen Aphrodisias und nennen die Stadt Stauropolis (die Stadt des Kreuzes) – ein Name, der erst im 7. Jahrhundert n. Chr. zum offiziellen Namen der Stadt wird.²² Unter den Christen findet man im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. nicht nur Handwerker, sondern auch einen Musiker (Abb. 1), einen Arzt und Mitglieder der örtlichen Verwaltung.²³ All das überrascht nicht, erstaunlich ist eher das

19 Cf. Rothaus 2000: 32-63, 135-140.

20 MacMullen 1984; Dassmann 1996; Maraval 1997.

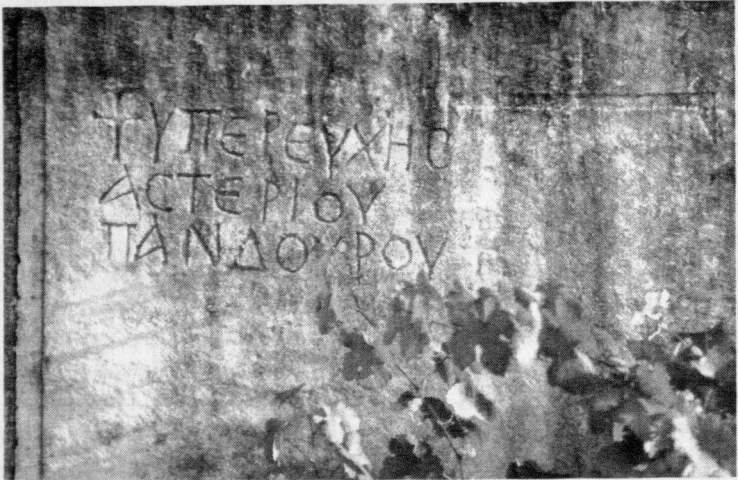
21 Im Lichte neuer Münzfunde kann man den Beginn der Bauarbeiten in die Regierungszeit Kaiser Leons I. datieren (457-474): Smith & Ratté 2000: 227; vgl. Hebert 2000. Frühere Datierungen: Roueché 1989: 153f. (6. Jh.); Cormack 1990: 84 (um 450, vielleicht nach dem Besuch von Kaiser Theodosius II.); Trombley 1994: II, 52f., 66f. (um 490-500, nach der Niederschlagung der Revolte des Illus gegen Kaiser Zenon, die in Aphrodisias von den Heiden unterstützt wurde). Allgemein zur Konversion heidnischer Tempel: Meier 1996.

22 Bischofspalast: Erim 1989: 26f. Name Stauropolis: Roueché 1989: 144-146, 149-151. Beispiele für Kreuze in Inschriften: Roueché 1989: Nr. 23, 38, 41, 42, 59, 62, 68-70, 73, 74, 83, 142, 155, 171, 172, 175, 188, 202, 208; vgl. Trombley 1994: II, 55f., 66f.

23 Handwerker: Roueché 1989: Nr. 189, 208; Friseur: Nr. 191; Metzger: Nr. 117 i; Diener: Nr. 190; Musiker: Nr. 113 i; Arzt: Nr. 169; Mitglieder der städtischen Elite: Nr. 68, 73, 74, 205; vgl. Trombley 1994: II, 58, 70. Der früheste datierbare Beleg für die Anbringung eines Kreuzes in einer Inschrift ist eine Ehrenin-

selbstbewußte Auftreten von Juden und Heiden bis ins 6. Jahrhundert n. Chr.

Abb. 1: Das Gebet des Musikers Asterios, eines Christen, eingegritzt auf der Mauer des alten Aphroditetempels (4. oder 5. Jh. n. Chr.)

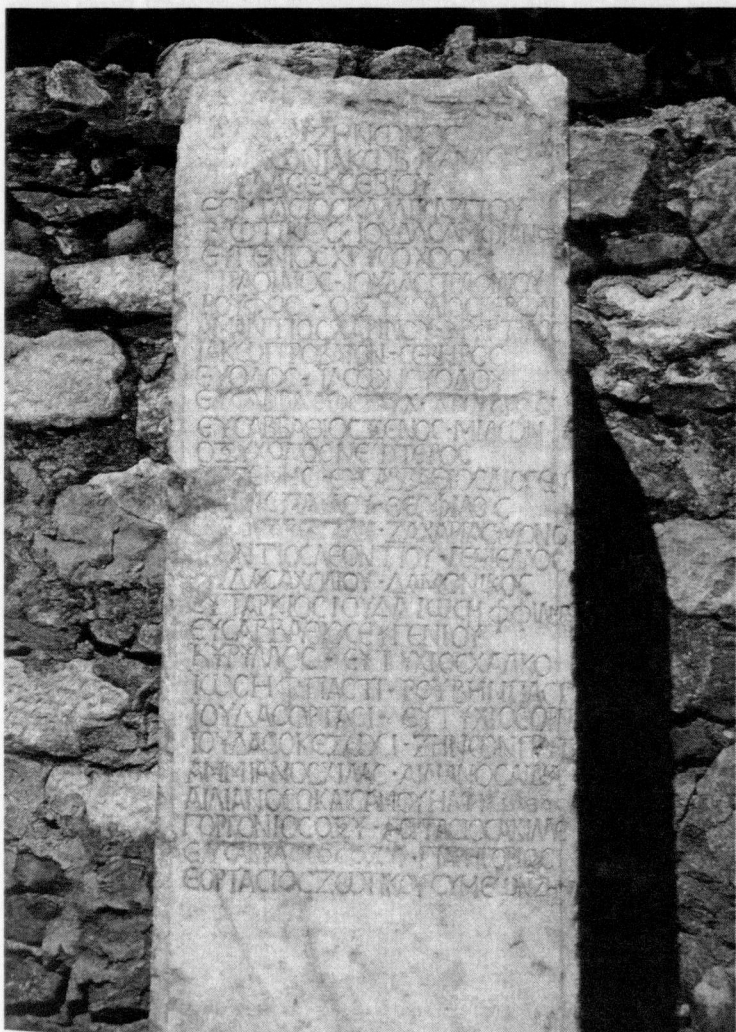


1987 veröffentlichten Joyce Reynolds und Robert Tannenbaum zwei auf der Vorder- und der linken Nebenseite eines Pfeilers aufgezeichnete Texte, welche die Namen, Vatersnamen und zum Teil Berufsbezeichnungen von insgesamt 71 Juden (drei davon Proselyten) und 54 Gottesfürchtigen (*theosebeis*) überliefern, darunter neun Mitglieder des Rates, Händler, Goldschmiede und andere Handwerker sowie Köche, Metzger, Künstler und Sportler.²⁴ Der erste Text (Abb. 2), dessen Überschrift auf dem jetzt

schrift für Aelia Flacilla, Gemahlin von Kaiser Theodosius I. (379-386): Roueché 1989: Nr. 23; Trombley 1994: II, 54.

²⁴ *Supplementum Epigraphicum Graecum* XXXVI 282-287 Nr. 970. Deutsche Übersetzung: Brodersen 1989: 177f. Die vorsichtig formulierte Vermutung der Herausgeber, daß die Texte der beiden Seiten zusammengehören, trifft nicht zu; siehe Chaniotis 2002. Man muß davon ausgehen, daß der Text der etwas breiteren Seite (Seite B nach der Edition von Reynolds & Tannenbaum 1987) früher aufgezeichnet wurde als der Text mit der erhaltenen Überschrift (Seite A nach ihrer Edition); vgl. Bonz 1994: 285-291. Aus praktischen Gründen ver-

Abb. 2: Inschrift mit den Namen der Juden und der »Gottesfürchtigen«, die einer wohltätigen Einrichtung Geld spendeten (spätes 4. Jh. n. Chr.)



wende ich jedoch im folgenden weiterhin die traditionellen Bezeichnungen der Seiten als A und B.

abgebrochenen obersten Teil des Pfeilers stand und nicht erhalten ist, weist eine Liste von Stiftern mit mehr als 55 Juden – die ersten Namen sind nicht erhalten – und 52 Gottesfürchtigen (*theosebeis*) auf.²⁵ Etwas später gravierte man einen weiteren, nicht vollständig erhaltenen Text auf der linken Nebenseite des Pfeilers, dessen Entzifferung und Übersetzung schwierig ist: »Gott hilft [oder möge helfen] der Patella [?].«²⁶ Die darunter aufgelisteten Mitglieder des Zehnmännerkollegiums (*dekania*) der »Freunde des Lernens/Studiums« (*philomatheis*), welche auch als »die allzeit [den Gott] Lobpreisenden« bekannt sind (? , ton kai panteuog [-])²⁷, haben aus eigenen Mitteln und zwecks der Linderung der Trauer (*apenthesia*) für die Menge (*toi plethei*) eine Gedächtnisstätte (*mnema*) bauen lassen:

»Iael, der Vorsteher²⁸, zusammen mit seinem Sohn Iosouas, dem Archon; Theodo-

25 In diesem Text bezeichnet der Begriff *theosebeis* wohl Sympathisanten der jüdischen Religion, die zwar jüdische Riten befolgten und die Synagoge besuchten, aber nicht Proselyten waren (Reynolds & Tannenbaum 1987: 48-66; Van der Horst 1990: 170; vgl. Mitchell 1998 und 1999b: 115-121; s. aber Lieu 1995). Der Begriff *theosebeis* hat jedoch ein weites semantisches Feld im Judentum und Christentum; siehe zuletzt Bonz 1994: 291-299; Stanton 1998: 267-291; Wander 1998: 8-12, 65-128.

26 Die Interpretation des Begriffes *patella* (wortwörtlich »Platte«) stellt ein noch nicht gelöstes Problem dar. Für Bibliographie und eine nützliche Zusammenfassung der Forschung siehe Supplementum Epigraphicum Graecum XLI Nr. 918. Die Verwendung der Worte *apenthesia* (»Linderung der Trauer«) und *mnema* (»Denkmal, Gedächtnisstätte«, in der Regel »Grabmal«) machen die Deutung von Reynolds & Tannenbaum (1987: 26-28), es handle sich bei dieser Stiftung um die Einrichtung einer Armenküche (hebräisch *tamhui*), unwahrscheinlich. Den Zweck der Stiftung hat man eher auf dem Gebiet des Grabkultes zu suchen (vgl. McKnight 1991: 158 Anm. 6; Williams 1992: 305f.). Feldman 1993: 577 Anm. 138 und 362-369; Van Minnen 1994: 256f.

27 Für *philomatheis* (Studenten der heiligen Gesetze) und *paneulogountes* (die wahrscheinlichere Ergänzung des Wortes, d.h. die den Gott Lobpreisenden) siehe Reynolds & Tannenbaum 1987: 30-38; Van der Horst 1990: 171; siehe aber Williams 1992: 305f.; Wander 1998: 124 (Vereinigung für Torastudien und Gebet). Die Lesung des Wortes *dekania* ist umstritten (aber wahrscheinlicher als die vorgeschlagene Alternative); siehe Feldman 1993: 368 und 575 Anm. 116.

28 Ich halte Iael für den Namen eines Mannes (vgl. Reynolds & Tannenbaum 1987: 101; anders Trebilco 1991: 107-110; Williams 1992: 300). Wäre aber Iael

tos, der Palatiner [?]²⁹, zusammen mit seinem Sohn Hilarianos; Samouel, der Vorsteher der Dekania, ein Proselyt; Ioses, Sohn des Iesseas; Benjamin, der Psalmsänger; Ioudas, der Milde [oder bekannt unter dem Spitznamen »der Milde«]; Ioses, Proselyt; Sabbatios, Sohn des Amachios; Emmonios, Gottesfürchtiger; Antonios, Gottesfürchtiger; Samouel, Sohn des Politianos; Ioseph, Sohn des Eusebios, Proselyt; Ioudas, Sohn des Theodoros; Antipeos, Sohn des Hermias; Sabathios, bekannt unter dem Spitznamen Nektarios; Samouel, Mitglied des Ältestenrates [?], Priester.³⁰

Diese Texte, die ich im folgenden als »jüdische Stifterinschriften« bezeichnen werde, machen uns mit einer großen und selbstbewußten jüdischen Gemeinde bekannt, zu der offenbar Vertreter aller sozialen Schichten gehörten. Die Herausgeber datieren die beiden Texte vorsichtig auf die Zeit um 200 n. Chr., ohne eine Entstehung in späterer Zeit auszuschließen.³¹ Die frühe Datierung ist von der Sekundärliteratur fast einhellig angenommen worden, mit der Folge, daß diese Texte in Untersuchungen über das Judentum in der Spätantike und über das spätantike Aphrodisias keine Berücksichtigung gefunden haben. Die Schriftform, Namen, Institutionen und der historische Kontext lassen jedoch keine Datierung vor dem Beginn des 4. Jahrhunderts n. Chr. zu; für den älteren Text vermute ich eine Entstehungszeit um 320-360 n. Chr., der zweite Text ist wesentlich jünger (5. Jh.).³² Aus der Spätantike stammen auch alle anderen jüdischen Zeugnisse aus Aphrodisias. Viele von ihnen hat Joyce Reynolds veröffentlicht³³,

eine Frau, hätte man nicht die Maskulinform *prostates* verwendet, sondern eine der belegten Femininformen (*prostatis*, *prostatia* oder *prostatina*).

29 Das abgekürzte Wort (oder der Name) Palatinos ist entweder eine Funktion des Theodotos oder der Vatersname (vgl. Reynolds & Tannenbaum 1987: 42f.). Es kann kein Spitzname sein, da in dieser Inschrift der Spitzname mit der Formel *ho kai* (»auch NN benannt«) eingeleitet wird (vgl. B 20, 28, 30).

30 Auf die jüdischen Namen, die Ämterbezeichnungen und die Interpretation einzelner Stellen kann ich hier nicht eingehen. Siehe den ausführlichen Kommentar von Reynolds & Tannenbaum 1987 sowie die in den vorigen Anmerkungen zitierte Literatur.

31 Reynolds & Tannenbaum 1987: 19-24.

32 Chaniotis 2002. Schlagende Argumente für die späte Datierung des zweiten Textes (A) haben Boterman (1993) und Bonz (1994: 285-291, 5. Jh.) vorgelegt (vgl. Feldman 1993: 577 Anm. 138; Mitchell 1999a: 73).

33 Reynolds & Tannenbaum 1987: 132-140. Ich lasse eine Reihe von Graffiti unerwähnt, die nicht mit Sicherheit als jüdisch anzusehen sind (Reynolds & Tan-

einige (vor allem Graffiti) sind später gefunden worden und werden hier kurz vorgestellt. Die jüdischen Zeugnisse befinden sich an mehreren Orten der Stadt, und zwar im Rathaus (Bouleuterion, früher als Odeion bekannt), in der Stätte des Kaiserkultes (Sebasteion), auf dem nördlichen und südlichen Marktplatz, in der Nähe des östlichen Tores, im Stadium sowie in einem Friedhof außerhalb der Stadt.³⁴

Das Rathaus wurde in der Spätantike unter anderem auch für Schaustellungen verwendet; für einige Gruppen von Zuschauern wurden Plätze reserviert, auch für die *Hebraioi* und deren Älteste (Abb. 3a/b).³⁵ Die Form der Buchstaben, die Existenz der Circusfraktion der *Benetoi* und der Name *Hebraioi* (statt *Ioudaioi*) führen auf das späte 5. oder 6. Jahrhundert n. Chr.³⁶ Es sei noch daran erinnert, daß neun Ratsherren unter den Gottesfürchtigen der älteren jüdischen Stifterinschrift aufgelistet werden, also die Synagoge besuchten. An verschiedenen Orten gibt es rund zwanzig weitere jüdische Inschriften und Graffiti, vor allem Darstellungen jüdischer Kultgegenstände und Symbole – Menoroth (siebenarmige Leuchter), Shofarim (Widderhörner), Ethrogim (Zitrusfrüchte), Lulavim (Palmzweige), Torah; derartige Darstellungen schmückten in der Spätantike in Rom und in den Provinzstädten nicht nur Synagogen, sondern auch jüdische Privathäuser, Läden und Grabsteine.³⁷ Aus einem Privathaus in Aphrodisias stammen Darstellungen von zwei Menoroth, einem Ethrog und einem fragmentarisch erhaltenen Gebet, Gott möge das Haus schützen.³⁸ Eine weitere sorgfältig ausgearbeitete Relief-Darstellung von Menorah und Shofar stammt vielleicht aus der Synagoge selbst.³⁹

Die meisten Darstellungen jüdischer Kultgegenstände stammen aus dem Sebasteion, das – nach der Unterbrechung des Kaiserkultes im frühen

nenbaum 1987: 135-139 Nr. 7-12; Chaniotis 2002: Anhang II Nr. 5, 24, 25, 29-31).

34 Chaniotis 2002.

35 Reynolds & Tannenbaum 1987: 132f. Nr. 1; Roueché 1989: 221-223 Nr. 180 II-III (*Platz der Hebraioi, Platz der Blauen, Platz der Ältesten der Juden*). Auch die Inschrift *Platz der Jüngeren* (Roueché 1989: 180 I) im gleichen Raum ist vielleicht mit einer jüdischen Jugendorganisation in Verbindung zu bringen; vgl. Reynolds & Tannenbaum 1987: 132.

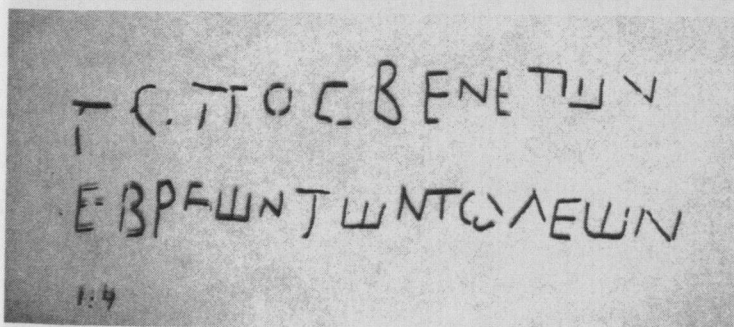
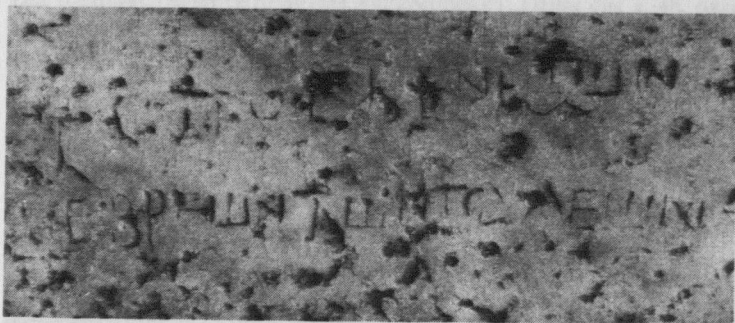
36 Reynolds & Tannenbaum 1987: 132; Roueché 1989: 221.

37 Z.B. Noy 1993 und 1995; Fine 1996.

38 Reynolds & Tannenbaum 1987: 133 Nr. 2, 4. Jh.?

39 Reynolds & Tannenbaum 1987: 133 Nr. 3.

Abb. 3a/b: Platzreservierung für die Circusfraktion der Benetoi und für die Juden (Hebraioi) im Rathaus (5. oder 6. Jh. n. Chr.)
(Photo und Zeichnung)



4. Jahrhundert n. Chr. – von Händlern besetzt wurde, die zwischen den Säulen der Nord- und Südhalle ihre Läden errichteten. Joyce Reynolds wies auf die Menorah-Darstellung an einer Säule der Südhalle (Abb. 4)⁴⁰ sowie auf die große Zahl jüdischer Symbole auf einer Marmorplatte hin – darunter mindestens drei Menoroth, eine Kanne, Widderhörner, Ethrogim, Palmzweige und möglicherweise ein Torah-Behälter (Abb. 5).⁴¹ 1997 registrierte ich auf den Säulen der Nordhalle des Sebasteion sechs weitere Menorah-Darstellungen (Abb. 6)⁴², die sich auf einer Höhe von circa 0,60 bis 1,40 Meter befinden und demnach gut sichtbar waren; eine weite-

40 Reynolds & Tannenbaum 1987: 134f. Nr. 4.

41 Reynolds & Tannenbaum 1987: 134 Nr. 5.

42 Chaniotis 2002: Anhang II Nr. 7-12; Abb. 4a.

re, teilweise eradierte Menorah befindet sich auf der ersten Stufe der nördlichen Halle (zwischen der 13. und der 14. Säule von Osten).

Abb. 4: Eine absichtlich eradierte Menorahdarstellung in der alten Stätte des Kaiserkultes (Sebasteion)



Auch einige andere Graffiti auf den Säulen und dem Fußboden der Süd- und Nordhalle des Sebasteion sind vielleicht mit jüdischer Ikonographie in Verbindung zu bringen: so eine halbfertig gebliebene Rosette mit Vogel in der Nähe einer Menorah-Darstellung und Palmzweige auf dem Boden der Südhalle.⁴³ Man darf annehmen, daß die Läden an den ent-

⁴³ Chaniotis 2002: Anhang II Nr. 6 und 15. Für diese Motive vgl. z.B. Frey 1936:

sprechenden Stellen Juden gehörten, die dadurch nicht nur bei den eigenen Leuten Werbung machten, denn sie waren auch bei Nichtjuden z.B. als Metzger sehr geschätzt.⁴⁴ Der Kontext führt zu einer Datierung in die Zeit nach der Unterbrechung des Kaiserkultes (2. Hälfte des 4. Jh. oder später). Große Darstellungen von Menoroth sieht man ferner auf zwei Säulen der Westhalle der Südagora auf einer Höhe von 1,50 bzw. 1,80 Meter, die von dem Mäzen Albinus im späten 5. Jahrhundert n. Chr. restauriert wurde.⁴⁵

Abb. 5: Jüdische Symbole auf einer im Sebasteion gefundenen Marmorplatte



An der südlichen Mauer des gleichen Marktplatzes erkennt man ein sehr schlecht erhaltenes Graffito. Den eingeritzten Text las ich 1997 als

I, Nr. 95, 101, 148, 152; Frey 1952: II, Nr. 1192 und 1301 (Rosette mit Vogel);
Fine 1996: 109 Abb. XXIXa, 131 Abb. XLVIII, 135 Abb. L (Palmzweig).

44 Einige Händler (Gemüsehändler, Metzger usw.) befinden sich auch unter den jüdischen Stiftern der älteren jüdischen Stifterinschrift (B 15, 21, 26-28).

45 Chaniotis 2002: Anhang II Nr. 1-2. Sie befinden sich unter den Akklamationen für Albinus (Roueché 1989: Nr. 83 VII und 84); eine Menorah erkennt man auf dem Photo in Roueché 1989: Tafel XXII 83/84. Zur Restaurierung des Porticus des Tiberius siehe Roueché 1989: 125-136.

Abb. 6: Darstellung einer Menorah auf einer Säule der Nordhalle des Sebasteion



euche Danieliou (Gebet des Danielios), möglicherweise handelt es sich dabei um das Gebet eines Juden.⁴⁶ Auf den Sitzplätzen des Stadiums von Aphrodisias befinden sich ebenfalls viele Graffiti, darunter auch drei Darstellungen von Palmzweigen (Lulavim?).⁴⁷ Menorah-Darstellungen befinden sich ferner auf einem tönernen Gefäß⁴⁸ und auf einer 1998 in der Nordagora gefundenen Lampe aus dem späten 5. Jahrhundert n. Chr.⁴⁹ Auch außerhalb der Stadt gibt es jüdische Zeugnisse, beispielsweise wurde 1993 ein Steinblock (Teil eines Grabes?) mit einer Menorah-Darstellung in einer Nekropole bei Gök Tepesi, in der Nähe von Aphrodisias, gefunden.⁵⁰ Schließlich darf man vermuten, daß eine unter Herodes Agrippa I. geprägte Münze, die als Anhänger getragen wurde⁵¹, einem Juden oder einer Jüdin gehörte.

Fast alle diese Zeugnisse stammen aus der Zeit zwischen circa 330 und 500 n. Chr. und sind im gesamten bisher untersuchten Stadtareal verstreut. Die Juden und die Sympathisanten des Judentums gehörten einem breiten Spektrum sozialer Positionen und wirtschaftlicher Tätigkeiten an, traten selbstbewußt auf und brachten Zeichen ihrer Präsenz und ihres Glaubens an den Wänden öffentlicher Bauten an. Für sie waren Plätze im Rathaus reserviert (5./6. Jh. n. Chr.). Drei Personen bekannten sich offen als Proselyten (im 5. Jh. n. Chr.?) – trotz des seit 329 n. Chr. geltenden und immer wieder bekräftigten Verbotes der Konversion.⁵² Die Säulenhallen der entweihten Stätte des Kaiserkultes wurden von jüdischen Händlern okkupiert. Neun Mitglieder des Rates besuchten regelmäßig die Synagoge (4. Jh. n. Chr.).⁵³

Über die Zahl der Juden beziehungsweise über ihren Anteil an der Bevölkerung von Aphrodisias kann man leider nur spekulieren. Geht man aber davon aus, daß die 71 jüdischen Spender der Stifterinschriften eine *Minderheit* aller Juden von Aphrodisias (vielleicht sogar der Mitglieder nur einer Synagoge) darstellten – etwa die männlichen Mitglieder einiger

46 Chaniotis 2002: Anhang II Nr. 3.

47 Chaniotis 2002: Anhang II Nr. 20-22.

48 Chaniotis 2002: Anhang II Nr. 28; Abb. 6.

49 Smith & Ratté 2000: 234f., Abb. 14; Chaniotis 2002: Anhang II Nr. 4.

50 Smith & Ratté 1995: 38f., Abb. 8; Chaniotis 2002: Anhang II Nr. 34. Für *Menorah*-Darstellungen auf jüdischen Gräbern siehe z.B. Fine 1996: 57-64 Abb. 3.7-9 und 3.11-12.

51 MacDonald 1976: 4 und 19 Nr. 35; Chaniotis 2002: Anhang II Nr. 33.

52 Vgl. Van der Horst 1990: 171; Feldman 1993: 383-415.

53 Juden als Mitglieder des Rates in Kleinasien: Ameling 1996: 53.

wohlhabender Familien –, darf man nach eher bescheidenen Hochrechnungen mit 100 bis 200 jüdischen Familien in der spätantiken Stadt rechnen.⁵⁴ Viele Bewohner sympathisierten mit dem Judentum, denn unter den Spendern der beiden Stifterinschriften erscheinen auch 54 Gottesfürchtige. Einige dieser Zeugnisse (z.B. die ältere jüdische Stifterinschrift, vielleicht aber auch die Graffiti im Sebasteion) stammen aus der Zeit vor dem Tod Julians (363 n. Chr.), in der sich die Situation der Juden im allgemeinen verbessert hatte.⁵⁵ Andere aber (die spätere Stifterinschrift und die Graffiti im Rathaus) datieren aus einer Periode, in der die kaiserliche Gesetzgebung zur Diskriminierung der Juden in jeglicher Form beitrug: So durften getaufte Juden zu ihrem alten Glauben nicht zurückkehren; die Beschneidung von Christen war streng verboten; jüdische Bräuche (z.B. die Verbrennung einer Puppe am Purimfest) wurden nicht geduldet; Juden wurden nach und nach aus dem öffentlichen Dienst entlassen.⁵⁶ Auch in Aphrodisias lassen sich Anzeichen von Verfolgung und Diskriminierung finden, aber erst in relativ später Zeit: Der Name der *Hebraioi* wurde im Rathaus eradiert,⁵⁷ aber wohl nicht vor dem 6. Jahrhundert n. Chr.; auch einige Menorah-Darstellungen weisen Spuren der Zerstörung auf (Abb. 4).

Das selbstbewußte Auftreten der Juden in Aphrodisias vom 4. bis zum späten 5. Jahrhundert n. Chr. wird vom ebenso selbstsicheren Gebaren einer anderen, von der Zentralgewalt immer weniger geduldeten Gruppe begleitet: der Heiden.⁵⁸ Sie bildeten in der Stadt der Aphrodite eine starke, aber ebenso uneinheitliche Gruppe wie die durch dogmatische Konflikte gespaltenen Christen. Ob sie der Entweihung ihrer heiligen Stätten widerstandslos zugesehen haben, wissen wir nicht. An anderen Orten, z.B. in Alexandrien, resultierten entsprechende Aktionen der Christen in blutigen Auseinandersetzungen.⁵⁹ Die Inschriften zeigen aber, daß politisch einflußreiche und philosophisch gebildete Männer Aphrodisias zu einem der wichtigsten heidnischen Zentren Kleinasiens machten. Ich beschränke

54 Vgl. Botermann 1993: 190. Nach den Schätzungen von Ameling (1996: 30) war der Bevölkerungsanteil der Juden in Kleinasien nicht größer als 5 Prozent. Für Antiochia siehe Hahn 1996: 62f. (ca. 15 Prozent).

55 Sternberger 1987: 45-48; Van der Horst 1990: 176-181; Botermann 1993: 191f.

56 Botermann 1993: 190f.; Dassmann 1996: 141-144; Noethlichs 1996: 101-117; Haas 1997: 301-316; Maraval 1997: 10f., 25f., 43.

57 Reynolds & Tannenbaum 1987: 133, Abb. 7.

58 Für die Heidenverfolgung allgemein siehe Dassmann 1996: 102-118; die Heidengesetzgebung: Noethlichs 1998.

59 Trombley 1993: I, 123-147; Haas 1997: 281.

mich auf wenige charakteristische Zeugnisse.⁶⁰ Der Wortschatz einer Weihinschrift für Kaiser Honorius weist z.B. provokativ heidnische Züge auf:

»Flavius Honorius, von göttlicher Abstammung, vom Gott geliebt, der angesehenste. Der *clarissimus* Flavius Eutolmius Tatianus, *Praefectus Praetorio*, hat seine Statue nach Durchführung des gebräuchlichen Weih-[=Opfer]ritus geweiht.«⁶¹

Der Dedikant, der bekannte Heide und hohe Amtsträger (Prätorianerpräfekt im Östlichen Reich, 388-392 n. Chr.) Flavius Eutolmius Tatianus, weist ganz im Sinne der alten Tradition auf die göttliche Abstammung (*theia gone*) des Kaisers hin; die Inschrift gibt davon Kunde, daß die Statue des Kaisers nach dem gebräuchlichen Opferritus geweiht wurde (*tei sunethei kathosiosesei aphierosen*) – ein Hinweis auf eine wenige Jahre zuvor ausdrücklich verbotene Handlung. Der Name des Eutolmius ist von seinem Nachfolger in Inschriften eradiert worden⁶², aber sein Enkel restaurierte die Statue, und es gibt Hinweise darauf, daß die Bewohner Tatianus (wie auch andere heidnische Statthalter von Karien) in guter Erinnerung behielten.⁶³ Einhundert Jahre später, im späten 5. Jahrhundert n. Chr., lange Zeit nach dem Tod des letzten heidnischen Kaisers und dem Verbot der heidnischen Tempel durch Kaiser Theodosius II., wurden in einem großen Haus nördlich des Tempels, vielleicht dem Sitz eines heidnischen Kultvereins, Inschriften aufgestellt, die Aphrodite preisen.⁶⁴ Das von den Kirchenvätern verdamnte Fruchtbarkeitsfest *Maioumas* wurde noch um 450 n. Chr. in Aphrodisias gefeiert, wobei kein Geringerer als der Statthalter Dulcitus als *Maioumarches* für diese Veranstaltung verantwortlich war.⁶⁵

Aus noch späterer Zeit (um 480 n. Chr.) stammt ein Ehrenepigramm

60 Für die Heiden von Aphrodisias siehe die Studie von Trombley 1994: II, 52-73, besonders 58-69 (für die große Zahl von Heiden unter den vornehmen Familien von Aphrodisias); vgl. Robert 1948, 115-126; Rouché 1989: 47-52, 85-97.

61 Roueché 1989: Nr. 25.

62 Roueché 1989: Nr. 25-27.

63 Trombley 1994: II, 53f.

64 Roueché 1989: Nr. 47.

65 Roueché 1989: Nr. 40; Trombley 1994: II, 54f.; Merkelbach & Stauber 1998: I, 236 (Übersetzung). Für das Fest in der Spätantike siehe Mentzu-Meimare 1996.

für Pytheas, einen der mächtigsten Männer der Stadt, aufgestellt an einem öffentlichen Ort:

»Stadt der paphischen Göttin und des Pytheas! Sie blickt als Göttin gnädig auf die Stadt; er führt ein Bauwerk nach dem anderen auf, spendet reichlich von seinem Reichtum und gründet Gaben spendend [die Stadt neu].«⁶⁶

Der Verfasser erinnert daran, daß seine Heimat nicht die Stadt des Kreuzes, sondern der Aphrodite ist. Die Göttin wird für die Unterstützung ihrer Stadt gelobt, Pytheas für seine öffentlichen Werke. In diesem Kontext wird das archaisch anmutende Wort *aparchomenos* (wortwörtlich »ein Erstlingsopfer darbringen«) verwendet. Pytheas' Werke werden also als Widmung an Aphrodite bezeichnet.

In diese Stadt und ihr geistiges Umfeld kam der bedeutende heidnische Philosoph Asklepiodotos von Alexandrien um 450 n. Chr. Er fand eine prosperierende Gruppe Gleichgesinnter vor, ließ sich nieder und heiratete die Tochter eines der führenden Männer der Stadt, des gleichnamigen Philosophen Asklepiodotos. In der Nähe des Sebasteion kam ein großes Haus des 5. oder 6. Jahrhunderts n. Chr. zutage, das mit Bildnissen der größten griechischen Philosophen geschmückt war, darunter Pythagoras, Apollonios, des Wundertäters von Tyana und eines bärtigen Mannes, der vielleicht mit Asklepiodotos von Aphrodisias (oder seinem Schwiegersohn) identifiziert werden kann; in diesem Falle wäre das Haus Sitz der philosophischen Schule des Asklepiodotos.⁶⁷ Von der Tätigkeit der beiden *Asklepiodotoi* in Aphrodisias berichtet Damaskios in der Vita des Isidoros.⁶⁸ Asklepiodotos von Alexandrien erfand unter anderem Maschinen (*mechanemata*) für die spektakuläre Durchführung heidnischer Kulte, verfaßte Hymnen, hatte Visionen und vollbrachte Wunder.⁶⁹ Aus Aphrodisias stammt ferner ein Bildnismedaillon, das wahrscheinlich die 415 n. Chr. vom christlichen Mob ermordete heidnische Philosophin Hypatia dar-

66 Roueché 1989: Nr. 56; Trombley 1994: II, 61f.; Smith 1999: 167f.; Übersetzung von Merkelbach & Stauber 1998: I, 244.

67 Smith 1990 und 1991.

68 Siehe die neue Ausgabe der Fragmente durch Athanassiadi 1999: 202-233, 248f., 284f. Nr. 80-83, 85-87, 90f., 93, 95, 103, 122, mit Kommentar (348f.); vgl. Robert 1948: 115-126; Roueché 1989: 85-93; Trombley 1993: I, 12, 42-44, 79, 81, 84, 88, 94; Trombley 1994: II, 5-7, 15, 20f., 24, 26, 47, 58, 60-62, 67, 72.

69 Athanassiadi 1999: 218-221, Fragment 87.

stellt.⁷⁰ Alle diese Dokumente sind nicht lediglich Zeugnisse heidnischer Götterverehrung, sondern Belege einer offenen Herausforderung der antipaganen Gesetzgebung.

3. Frontenbildung im spätantiken Aphrodisias: Symbole, Schlagworte, Personennamen

War nun Aphrodisias ein Paradies religiöser Toleranz? Alles andere als dies. Welche Rolle die religiösen Auseinandersetzungen im Leben der *Aphrodisieis* spielten, geht aus den Graffiti und den Inschriften deutlich hervor. In der Zeit, in der die Juden ihre religiösen Symbole einritzten, füllten die Christen die Wände öffentlicher Bauten nicht nur mit Kreuzen, um die Dämonen zu vertreiben, sondern auch mit Gebeten und Schlagworten gegen ihre Feinde: »Licht und Leben« lesen wir an zwei Wänden, »es gibt nur einen einzigen Gott« an einer anderen.⁷¹ In den Akklamationen für den Mäzen Albinus im frühen 6. Jahrhundert n. Chr. beteuern die Christen: »In der ganzen Welt gibt es nur einen Gott«; offensichtlich aber waren nicht alle dieser Meinung. »In den Fluß mit deinen Feinden; der große Gott [im übrigen ein aus dem Heidentum stammender Ausdruck] möge dies tun.«⁷² Ähnliche Gedanken drücken die Akklamationen für Kaiser Anastasius (491-518 n. Chr.) aus: »Sohn des Gottes, gib ihm Leben! Der Glaube der Christen siegt!«⁷³ Das sind aggressive Parolen einer Gemeinschaft, die keine andere neben sich duldet und nicht eher ruhte, bis sie die Anhänger anderer Religionen eliminiert hatte. Aus diesen Kampfparänesen spricht ein Christentum der Intoleranz, die auch den jeweils Andersdenkenden innerhalb der eigenen Reihen galt.⁷⁴

Die Akklamationen der Christen setzen den Andersdenkenden voraus: ihr Symbol, das Kreuz, richtet sich sowohl gegen die religiösen Symbole der Juden, von denen bereits die Rede war, als auch gegen die der Heiden. Letztere sind Darstellungen der Doppelaxt (*Labrys*) – Attribut des karischen Zeus – die auch die Münzen der mit Aphrodisias in einer Sympolitie ver-

70 Hafner 1998: 31-34.

71 Roueché 1989: Nr. 139, 140, 144.

72 Roueché 1989: Nr. 83; Trombley 1994: II, 57.

73 Roueché 1989: Nr. 61; Trombley 1994: II, 57.

74 Dassmann 1996: 118-135.

Abb. 7: Eine (später teilweise eradierte) Darstellung einer Doppelaxt auf der Wand einer Zisterne



bundenen Siedlung Plarasa schmückte.⁷⁵ Derartige, flüchtig eingeritzte und manchmal später teilweise eradierte Darstellungen, fand ich an mehreren öffentlichen Bauten der Stadt: auf dem Boden des Tetrapylon, des Osttores des heiligen Bezirks der Aphrodite, auf der Wand einer Zisterne in der Nähe der hadrianischen Bäder (Abb. 7) und im Rathaus (auf den mit Stuck bedeckten Wänden der kleinen Räume hinter der Bühne). Derartige Zeichnungen lassen sich nicht über ihre Form, sondern nur aus ihrem Kontext datieren. In allen Fällen finden sich die Zeichnungen von Doppeläxten in der unmittelbaren Nähe anderer religiöser Symbole: die Doppeläxte auf dem Boden des Tetrapylon befinden sich neben einem großen, eleganten Kreuz. Auf der Wand der Zisterne in der Nähe des hadrianischen Bades gibt es in der Nähe der drei Doppeläxte (von denen eine später eradiert wurde) eine Reihe weiterer spätantiker Graffiti: das für die Spätantike charakteristische Schlagwort, das in diesem Fall halbfertig geblieben ist (»Die Tyche der NN siegt«), der spätantike Personenname Patrikos und ein Kreuz; in diesem Fall ist eine Datierung der Doppeläxte auf die Spätantike sehr wahrscheinlich.

Das Umfeld führt auch zu der späten Datierung zweier Doppeläxte im Rathaus; denn die mit Stuck überdeckte Wand, auf der sich der eine von ihnen befindet, ist voll mit spätantiken, teilweise christlichen Graffiti des 4. oder 5. Jahrhunderts n. Chr.⁷⁶ Dieser Zusammenhang legt den Verdacht nahe, daß die Doppeläxte von Heiden eingeritzt wurden, als Reaktion auf das – sehr ähnliche – Symbol der Christen. Eine Konfrontation gleichartiger Symbole kennt man auch aus Ägypten, wo das ägyptische Kreuz (*Ankch*), Symbol der Unsterblichkeit, von den Christen adoptiert wurde.⁷⁷ Die Bedeutung der religiösen Identität für die Bewohner von Aphrodisias ist in diesen Graffiti evident. Die Inschriften sind nicht isoliert angebracht und dürfen deshalb auch nicht unabhängig voneinander betrachtet werden, oft befinden sie sich gewissermaßen in einem Dialog.

Der Herausbildung klarer Fronten begegnen wir auch im onomasti-

75 Z.B. Laumonier 1958: Tafel III 1-2, Tafel IX 18. Die Doppelaxt ist allerdings nicht immer als religiöses Symbol zu deuten. Sie kann auch als Symbol von Steinmetzen verstanden werden (z.B. im Grabstein des Bildhauers Maecius Aprilis, eines Christen: Ferrua 1980: VII, Nr. 19054). Eine Doppelaxt findet sich neben Menorah-Darstellungen und Kreuzen auch unter den Graffiti der Steinmetzen im Palast Diokletians in Split (Marin 1994: 208f. Nr. 21, 68, 175, 245, 247, 270, 271, 313, 338, 411, 483, 484).

76 Vgl. Roueché 1989: 245.

77 Trombley 1993: I, 121f.

schen Material dieser Zeit. Namensgebung und Namenswechsel sind zwar nicht immer klare Indizien religiöser Zugehörigkeit oder Konversion⁷⁸, in stark gespaltenen Gesellschaften können sie jedoch durchaus dazu dienen, ethnische, politische oder religiöse Identität zum Ausdruck zu bringen. Dies scheint im spätantiken Aphrodisias der Fall zu sein: Die Namen der Juden und der Christen, bis zu einem gewissen Grade auch der Heiden, verraten eine Manipulation der Namensgebung als Ausdruck religiöser Zugehörigkeit. Die jüdischen Stifterinschriften bieten sich für das Studium onomastischer Gewohnheiten an, weil sie viele Namen aus einem geschlossenen Zusammenhang enthalten.⁷⁹

Bekannt sind 100 Juden (71 Stifter und 29 Väter von Stiftern), von denen drei auch einen zweiten Namen tragen. 39 (möglicherweise 42) Juden tragen biblische Namen⁸⁰; eine weitere große Gruppe (17 Personen) trägt verhältnismäßig seltene Namen, die mit religiösen und moralischen Werten verbunden sind, wie Liebe, Gottesnähe, die Bereitschaft, Trost zu spenden, gutes Benehmen.⁸¹ Viele dieser Namen (Acholios, Amachios, Amantios, Kyrillos, Nektarios, Paregorios, Praoilios) sind in Aphrodisias nur in den jüdischen Stifterinschriften belegt. Viele Namen haben vergleichbare Formen in der jüdischen Onomastik, wie etwa Heortasios (Haggai) und Paregorios (Menahem). Mindestens 56 Prozent der Personen tragen also Namen mit einer stark religiösen Aussage.⁸²

78 Horsley 1987; Roques 1998 (zum Namen Theoteknos).

79 Für die Etymologie der Namen und ihr Verhältnis zur jüdischen Onomastik siehe den ausführlichen Kommentar von Reynolds & Tannenbaum 1987: 93-115.

80 Die Zahl in der Klammer verweist auf die Zahl der Belege: Benjamin (1), Eusabbathios (5), Zacharias (1), Iael (1), Iakob (3), Iesseos (1), Ioudas (10), Ioph (?), Ioseph (3), Ioses (2), Iosouas (1), Manases (1), Paulos (1), Rouben (1), Sabbathios (2), Samuel (4), Symeon (1). Unsichere Fälle: Iason (1, vgl. Jesus), Rufus (1, vgl. Reuben), Serapion (1, vgl. Seraphim). Für diese Tendenz nach dem 4. Jahrhundert siehe Williams 2000: 318.

81 Acholios (1, »ohne Zorn«), Amachios (1, »Friede«), Amantios (1, »Liebe«), Charinos (1, »Gnade«, cf. Hanan), Eusebios (1, »Fromm«), Heortasios (4, »Fest«, cf. Haggai), Kyrillos (1, »Herr«), Nektarios (1, »Nektar«), Paregorios (1, »Trost«, vgl. Menahem), Praoilios (2, »Milde«), Theodoros (1) und Theodotos (1, »Geschenk Gottes«, cf. Jonathan, Nathaniel), Theophilos (1, »vom Gott geliebt«, cf. Eldad).

82 Analoge Tendenzen erkennt man im jüdischen onomastischen Material auch in anderen Regionen der Diaspora, z.B. am Schwarzen Meer (Dan'shin 1996).

Eine derartige Übereinstimmung bezüglich der Namensgebung ist im griechischen Osten nicht üblich, nicht einmal unter den Verehrern von Mysterienkulten.⁸³ Die onomastische Homogenität der Juden von Aphrodisias wird noch deutlicher, wenn wir ihre Namen mit denen der Gottesfürchtigen in denselben Inschriften vergleichen. Nur drei unter den 54 Theosebeis haben vom Judentum beeinflusste Namen (Eusabbathios, Ioun?, Iounbalos?); die Namen von nur elf weiteren Gottesfürchtigen verraten vielleicht religiöse oder moralische Werte.⁸⁴ Bedenkt man nun, daß nur 20 Prozent der (wohl heidnischen) *Theosebeis* mit religiösen Werten assoziierte Namen haben, so gewinnt man den Eindruck, daß die Juden – zumindest zur Entstehungszeit der jüdischen Stifterinschriften – intensiver als die Heiden das Bedürfnis gespürt haben, den Personennamen als Mittel von Differenzierung und Identifizierung zu verwenden.

Spezifisch jüdische Sitten (etwa die fast obligatorische Namensänderung nach einer Konversion) spielten gewiß eine Rolle, wesentlich bedeu-

in Rom (Noy 1995) und in Kyrenaika (Horbury & Noy 1992). Die restlichen Namen der Juden in den »Stifterinschriften« bringen oft positive Aspekte zum Ausdruck: Anysios (1, »Nutzen«), Eugenios (2, »Adel«), Eukolos (1, »guter Charakter«), Gorgonios (1, »Geschwindigkeit«?), Hilarianos (1, »gute Laune«), Leontios (2, »Löwe«), Oxycholios (4, »Geistreicher«?) und Politianos (1, »guter Bürger«?); sie hängen auch mit Hoffnungen zusammen: Biotikos (1, »Leben«), Euodos (1, »Erfolg«), Eutybios (2, »Glück«2), Kallikarpos (1, »Frucht«), Zosimos (1, »Leben«) und Zotikos (1, »Leben«). Nur zwei Juden tragen von der griechischen Mythologie inspirierte Namen: Achilleus (1) und Iason (1, vielleicht aber nur die hellenisierte Form von Jesus). Wenig sind auch die aus griechischen Götternamen gebildeten Namen: Diogenes (1), Hermes (1, vielleicht aber nur die hellenisierte Form von Ieremias), Serapion (1, vielleicht die hellenisierte Form von Seraphim), Zenon (4). Es gibt schließlich »neutrale« Namen: Ailianos (3), Ammianos (1), Amphianos (1), Antipeos (1), Archidemos (1), Chilas (1), Damonikos (1), Eutarkios (1?), Gemellos (1), Milon (1), Myrtilos (1), Palatinos (1?), Philanthos (1), Philer[-] (1), Rufus (1, das hellenisierte Reuben?) und Severos (1).

⁸³ In der Prosopographie der Priester und Anhänger der ägyptischen Kulte bilden die Personen, deren Namen sich von den Götternamen Isis und Sarapis ableiten, eine unbedeutende Minderheit (Mora 1990: insbesondere II 128-130).

⁸⁴ Adolios (1, »ohne Zorn«), Aponerios (1, »ohne Boshaftigkeit«), Eupeithios (2, »Gehorsam«), Eutropios (1, »Benehmen«), Gregorios (1, »Wachsamkeit«), Heortasios (1, »Fest«), Meliton (1, »mit süßer Zunge«), Onesimos (1, »Hilfe«), Paramonos (1, »Ausdauer«), Prokopios (1, »Fortschritt«).

tender ist jedoch der historische Kontext: Biblische Namen sind in Aphrodisias vor dem 4. Jahrhundert n. Chr. nicht bekannt – nicht weil es keine Juden gab, sondern weil die Juden ihre jüdische Identität vor dieser Zeit nicht zur Schau stellten. Sie trugen einen griechischen oder römischen Namen und verwendeten vielleicht einen zweiten biblischen Namen in ihrem Familienleben oder beim Besuch der Synagoge; nur noch drei Juden der jüngeren jüdischen Stifterinschrift verwenden zwei Namen (Iakob/Apellas, Ioudas/Zosimos, Samuel/Ailianos), vor dem 4. Jahrhundert n. Chr. waren vielleicht solche Juden in Aphrodisias die Regel.⁸⁵

Die bewußte, öffentliche Verwendung typisch jüdischer Namen hängt wohl mit der gewachsenen Rolle der religiösen Konkurrenz im spätantiken Aphrodisias zusammen (vgl. unten). Diese Annahme erscheint plausibel, wenn man die Namen der größten Konkurrenten der Juden in dieser Zeit betrachtet, die der frühen Christen. Obwohl bei den Christen der Namenswechsel nach der Konversion üblich, aber keineswegs zwingend war⁸⁶, verwendete die Mehrheit der uns bekannten Christen von Aphrodisias Namen, die mit ihrer Religion in engem Zusammenhang standen.⁸⁷ Auch

85 Auch in der Nachbarstadt Hierapolis ist eine große und ins städtische Leben integrierte jüdische Gemeinde bekannt (Miranda 1999). Unter den 76 Juden (2. bis 4. Jh.) tragen nur drei Personen jüdische Namen (zwei Judas, ein Sabbathios); in einem Fall war Judas nur der zweite Name (Hikesios-Judas): Miranda 1999: 136-140. Für die Übernahme griechischer und lateinischer Namen durch die Juden siehe Rutgers 1995: 139-175; Williams 2000: 317f.

86 So trugen einige Christen (4. bis 6. Jh.) heidnische Theophorenamen (die Zahlen beziehen sich auf Inschriften in der Edition von Roueché 1989): Asklepiodotos (175, von Asklepios), Hermias (9² und 74, von Hermes), Heliodoros (106, von Helios). »Neutrale« Namen von Christen (auch von Heiden getragen) sind Alexandros (191), Asterios (113 I), Epiktetos (190), Euphemios (60), Eutychia (172), Konstantinos (117 II), Leon (113 II), Philippos (66) und Tryphon (188). Selbst einige der frühen Bischöfe von Aphrodisias trugen oft heidnische oder »neutrale« Namen (eine Liste bei Roueché 1989: 322f.): Ammonios (von Ammon), Eumenios, Euphemios, Kyros, Ioulianos, Kritonianos, Nonnos, Orthagoras.

87 Im Fall der Christen verbietet das Fehlen eines geschlossenen Fundes wie der jüdischen Stifterinschriften eine Statistik. Erkennungsmerkmale christlichen Glaubens sind etwa christliche stereotype Ausdrücke, Kreuze, Kirchenämter und der Inhalt der Inschrift (z.B. Stifter christlicher Kirchen). Ich gebe einige Namen von Christen vom 4. bis zum 6. Jahrhundert an, die mit dem Christentum, seinen Werten und seinen Heiligen zusammenhängen (die Zah-

dies ist wohl als Hinweis auf Frontenbildung anzusehen. Personen, die als Christen zu erkennen sind, nennen sich nach Aposteln, Evangelisten und Engeln (z.B. Ioannes, Loukas, Michael, Petros, Stephanos); ihre Namen erinnern an den Herren (Kyriakos) und an religiöse Werte und kultische Bräuche, wie etwa Iordanes (ein Hinweis auf die Taufe), Athanasios (Erinnerung an die Unsterblichkeit der Seele), Anastasios (Hinweis auf die Hoffnung auf Auferstehung) oder Photios (von *phos*, Licht).

Viel interessanter sind die leichten, aber klaren Änderungen alttradierter Namen, um eine neue religiöse Identität zum Ausdruck zu bringen: Jeder Heide oder Jude kann Theodoros (»Geschenk des Gottes«), Theochares (»Gottesfreude«) oder Theophilos (»Gottesfreund«) heißen. Wer aber Theodokios (leichte Variante des Sinnes »Geschenk Gottes«) und Theophylaktos heißt, ist ein Christ. Dies hat allerdings einige Christen nicht daran gehindert, heidnische Namen wie Asklepiodotos (»Geschenk des Asklepios«) weiterhin zu benutzen. Ein Namensvetter der beiden führenden Heiden von Aphrodisias machte aber durch die Anbringung eines Kreuzes auf seiner Inschrift klar, daß er trotz seines Namens Christ war.⁸⁸

Wenn Symbole und Namen dafür benutzt werden, um religiöse Gruppen voneinander zu trennen und die Fronten zu schärfen, stellen auch gewaltsame Konflikte keine Überraschung mehr dar. Und diese sind auch in Aphrodisias bezeugt. Eine Akklamation des 5. Jahrhunderts n. Chr. nennt eine Gruppe mit dem Namen »Pytheaniten«, Männer oder Gefolgsleute von Pytheas, dem wir bereits als einem prominenten heidnischen Staatsmann und Wohltäter begegnet sind.⁸⁹ Eine fragmentarische Inschrift derselben Zeit lobt einen unbekanntem Mann, der die Gemeinde vom drohenden Bürgerkrieg (*emphyllion derin*) befreit hatte.⁹⁰ Aphrodite wird ebenfalls genannt, wobei der Zusammenhang jedoch unklar bleibt. War der Konflikt religiös motiviert? Und wenn ja, handelt es sich um einen Konflikt zwi-

len beziehen sich auf Inschriften in der Edition von Roueché 1989): Anastasios (94-95), Athanasios (163, 171, 181 VI), Ioannes (73, 103, 171, 205), Iordanes (156) Kyriakos (93, 168, 189), Loukas (187), Michael (119, 124), Petros (118 I), Philippos (122), Photios (68-70), Stephanos (120, 121 I, 155), Theochares (102), Theodokios (174), Theodoretos (92), Theodoros (114-115, 169, 192), Theoktistos (202, 204), Theophanes (134 III), Theophilos (117 I), Theophylaktos (132), Theopompos (89), Theopropios (165-166); vgl. Eudoxios (Roueché 1989: 323; »der mit dem korrekten Glauben«).

⁸⁸ Roueché 1989: Nr. 175; Trombley 1994: II, 70.

⁸⁹ Vgl. Roueché 1989: 96.

⁹⁰ Roueché 1989: Nr. 64; Trombley 1994: II, 68.

schen Christen und Heiden oder zwischen Monophysiten und orthodoxen Christen? Wir wissen es nicht, es fällt lediglich auf, daß die Inschrift mit einem Blatt und nicht, wie andere Texte dieser Zeit, mit einem Kreuz dekoriert ist – ein religiöses Symbol wird bewußt vermieden.

Die in syrischer Sprache erhaltene *Vita des Severus* des Mönchs Zacharias hilft uns vielleicht, diesen Bürgerkrieg zu identifizieren. Zacharias zeichnet ein beeindruckendes Bild von den Hoffnungen der Heiden von Aphrodisias, die um 488 n. Chr. noch an einen Sieg über den christlichen Kaiser Zenon glaubten. Dieser Kaiser war um einen Ausgleich zwischen den als Häretiker verurteilten Monophysiten und den Orthodoxen bemüht, aber seine Politik und sein Edikt (*Henotikon*, 482 n. Chr.) stießen in den Provinzen auf orthodoxen Widerstand. Diese Kontroverse bot die Gelegenheit für eine politisch motivierte Revolte unter Illus und Leontius in Kleinasien (ca. 482-488 n. Chr.). An einigen Orten, z. B. in Alexandrien und Aphrodisias, bildeten die Gegner des Kaisers – orthodoxe Christen und Heiden – eine opportunistische Allianz.⁹¹ In diesem historischen Kontext, nach dem Scheitern der Revolte, wendet sich in der *Vita des Severus* Parlios von Aphrodisias, der gerade Christ geworden ist (vgl. u.), an seine Brüder und früheren Glaubensgenossen, die weiterhin das Christentum ablehnen:

»Habt ihr vergessen, wie oft wir in Karien den heidnischen Göttern Opfer dargebracht hatten, als wir diese angeblichen Götter darum baten, uns zu verraten, ob wir Kaiser Zenon besiegen würden? Wir nahmen die Innereien der Opfertiere heraus und untersuchten sie mit Hilfe der Magie, als wir Leontius, Illus, Pamprepisus und die anderen Aufständischen unterstützten. Wir waren damals Empfänger von vielen Orakelsprüchen, die uns versprachen, daß Zenon ihnen nicht widerstehen würde; daß die Zeit gekommen sei, um das Christentum zu beseitigen und den heidnischen Kulturen wieder ihre alte Macht zu geben.«⁹²

Wir wissen, wer aus diesem Kampf als Sieger hervorging: die Christen okkupierten die heidnischen Tempel und ritzen ihre Symbole überall in der Stadt ein (Abb. 8). Irgendwann im 6. Jahrhundert n. Chr. wurde der Name der *Hebraioi* vom Bouleuterion absichtlich eradiert; ein ähnliches Schicksal hatten einige Darstellungen von Menoroth und Doppeläxten (Abb. 4 und 7) sowie heidnische Begriffe in Inschriften (z.B. der Titel »hoher Priester« in Roueché 1989: Nr. 11). Die Philosophenköpfe im spätantiken Haus

91 Trombley 1994: II, 21f.; Haas 1997: 319-327.

92 Vgl. Bowersock 1990: 3; Trombley 1994: II, 22.

Abb. 8: Kreuze und christliche Graffiti auf den Wänden des in eine christliche Kirche umgebauten Aphroditetempels



wurden abgeschlagen, die Statuen der Aphrodite zerstört. Auch der nun unliebsam gewordene Name Aphrodisias fiel der *damnatio memoriae* an-

heim. Im 7. Jahrhundert n. Chr. wurde die Stadt in Stauropolis (»Stadt des Kreuzes«) umbenannt und nicht nur der Name der Göttin, sondern auch der frühere Name aus älteren Inschriften getilgt.⁹³

4. Die religiösen Grenzen überwinden

Neben der Konfrontation, den Spannungen und blutigen Konflikten gibt es aber auch Hinweise auf wechselseitige Kontakte und Einflüsse. Christen und Juden benutzten häufig dieselben Namen für ihre Organisationen (z.B. den Begriff *dekania*)⁹⁴, oft die gleichen Personennamen, die gleichen Formen religiösen Ausdrucks und religiöser Selbstdarstellung. Das Wort *euche*, das die Heiden im Sinne von »Gelübde« (im Akkusativ oder in der Formel *kat' euchen*) verwendeten, findet man sowohl in jüdischen als auch in christlichen Inschriften (stets im Nominativ) im Sinne von »Gebet«.⁹⁵ Die Akklamation *Theos Boethos* (»Gott hilft«, bzw. »Gott möge helfen«) findet man – zwischen Kreuzen – in christlichen Graffiti, mit denselben Worten fängt aber auch die jüngere der beiden jüdischen Stifterinschriften an.⁹⁶

Heiden und Juden bezeichnen ihren Gott als *Theos Hypsistos* (den »höchsten Gott«); aus diesem Grund ist es oft nicht möglich, Weihungen an den *Theos Hypsistos* Juden oder Heiden zuzuweisen.⁹⁷ Manchmal beobachten wir den Gebrauch analoger, wenn auch nicht identischer Begriffe – indem sie an das Bekannte erinnern, distanzieren sie sich gleichzeitig von ihm. Eine jüdische Gruppe in Aphrodisias bezeichnet sich selbst als die *philomatheis* (»Freunde des Lernens, des Studiums«), ein Begriff, der sehr stark an die Bezeichnung einer christlichen Gruppe, der *philoponoi* (»Freunde der Mühe«) erinnert.⁹⁸ Die Grenzen zwischen Heiden, Chri-

93 Z.B. Roueché 1989: Nr. 42.

94 Er wird in der jüngeren jüdischen Stifterinschrift verwendet. Für den Vorsitzenden einer christlichen Dekania (*archidekanos*) siehe Roueché 1989: Nr. 188.

95 Beispiele bei Reynolds & Tannenbaum 1987: 138. Wenn das Kreuz fehlt, kann man nicht mit Sicherheit sagen, ob die betreffende Inschrift von einem Juden oder einem Christen aufgezeichnet wurde.

96 Bonz 1994: 289.

97 Für dieses Problem siehe Reynolds & Tannenbaum 1987: 138f.; Trebilco 1991: 127-144; Mitchell 1998 und 1999b.

98 Zu den *Philoponoi* in Alexandrien siehe Trombley 1994: II, 1-51. *Philoponoi* sind auch in Aphrodisias bezeugt: Roueché 1989: Nr. 187 mit Kommentar; vgl. Trombley 1994: II, 69.

sten und Juden waren nicht immer klar und fest umrissen. Abgesehen von den gelegentlichen und offenkundig opportunistischen Bündnissen, gab es auch einen tiefgreifenderen Austausch, der zum Schluß anhand einiger Beispiele erläutert werden soll.

Für den Kontakt zwischen Juden und Heiden sind die drei Proselyten und die 54 Gottesfürchtigen der jüdischen Stifterinschriften Beweis genug. Aber auch Christen folgten im 4. Jahrhundert n. Chr. der Anziehungskraft des Judentums und besuchten die Synagoge – zur großen Bestürzung der Kirchenväter.⁹⁹ Mitglieder christlicher Familien sind vielleicht ebenfalls unter den Gottesfürchtigen der älteren jüdischen Stifterinschrift vertreten. Ein *Theosebes* hat den charakteristisch christlichen Namen Glegorios, gleich Gregorios (von *gregorein*, »wachsam sein«, um keine Sünde zu begehen).¹⁰⁰ Es ist verlockend zu mutmaßen, daß Gregorios als Christ (oder Mitglied einer christlichen Familie) die Synagoge besuchte. Auch in Philadelpheia würde man zwei *Theosebeis*, Stifter der jüdischen Synagoge, allein aufgrund ihrer typisch christlicher Namen – Eustathios (»der in seinem Glauben Standfeste«) und Athanasia (»die an die Unsterblichkeit der Seele Gläubende«) für Christen halten; vielleicht waren sie es auch – und nicht Heiden oder gar Juden.¹⁰¹

Paralios von Aphrodisias ist ein gutes Beispiel für die Überwindung religiöser Grenzen innerhalb einer Familie im späten 5. Jahrhundert n. Chr. Er entstammte einer heidnischen Familie und wurde – wie seine drei Brüder – entsprechend aufgezogen. Sein ältester Bruder wurde während

99 Van der Horst 1990: 176-181; Trebilco 1991: 27-32; Feldman 1993: 356-358, 369-382, 383-415; Haas 1997: 288f., 296-316; Horbury 1998; Rutgers 1998: 220-224. Für die Konfrontation zwischen Christentum und Judentum siehe Neusser 1991: 30-92; Dassmann 1996: 137-141; Castritius 1998. Ein frühes Zeugnis für die Konkurrenz zwischen Juden und Christen ist Justins Dialog (um 160): Stanton 1998. Rutgers (1998: 224-227) betont zu Recht, daß das Judentum großen Einfluß ausübte, aber auch Empfänger von fremdem Einfluß war; vgl. Rajak 1998; White 1997: 25f.

100 Bei 74 Belegen des Namens Gregorios/Gregoria (Chanotis 2002) findet man nur eine einzige Jüdin: Frey 1952: II, Nr. 927. Für *gregorein* in der christlichen Literatur siehe Lautenschlager 1990: 39-42.

101 Frey 1952: II, Nr. 754. Trebilco (1991: 162) hält sie für Juden. Beide Namen sind sehr verbreitet unter den Christen. Es gibt einen einzigen Beleg für Athanasios/Athanasia im jüdischen Kontext (Frey 1952: II, Nr. 796; vielleicht auch Noy 1995: II, Nr. 400) und zwei Belege für Eustathios/Eustathia (Frey 1952: II, Nr. 804 und 813).

eines Besuches in Alexandrien Christ (mit dem charakteristisch christlichen Namen Athanasios) und ließ sich im Kloster von Enaton nieder. Parlios machte kurz darauf die lange Reise nach Ägypten, um zu überprüfen, ob im Isistempel tatsächlich Wunder geschahen; von dieser Reise ist aber auch er als Christ zurückgekehrt. Zacharias' »Leben des Severus« schildert seine Bemühungen, die beiden anderen Brüder (Demochares und Proklos), überzeugte Anhänger der alten Religion, für das Christentum zu gewinnen.¹⁰² Ein weiteres Beispiel religiöser Komplexität in ein und derselben Familie liefert uns ein gewisser Polychronios, Stifter einer Kultstätte (*hagiasma*) im späten 3. oder frühen 4. Jahrhundert n. Chr. (*Monumenta Asiae Minoris Antiqua* VIII Nr. 457):

»Ich, Polychronios, der Schwiegersohn der hohen Priesterin, habe diese Kultstätte [*hagiasma*] dem Gott in Erfüllung eines Gelübdes geweiht.«

Polychronios hebt hervor, daß er Schwiegersohn einer Priesterin war, also mit Sicherheit einer heidnischen Frau; er verwendet auch die heidnische Weihungsformel *euxamenos* (in Erfüllung eines Gelübdes). Das Objekt seiner Widmung trägt aber eine vor allem aus dem Alten Testament (z.B. Amos 7:13) bekannte und von den Christen gelegentlich verwendete Bezeichnung (z.B. *Supplementum Epigraphicum Graecum* XXIX Nr. 1227): *hagiasma*. Es fällt ferner auf, daß der Empfänger der Dedikation ein nicht namentlich genannter Gott ist (*toi theoi*). War der Schwiegersohn der Hohepriesterin des Kaiserkultes vielleicht ein Sympathisant des Judentums? Daß den Namen Polychronios (»langes Leben«) zwei Gottesfürchtige in der älteren jüdischen Stifterinschrift trugen (B 42 und 45), hilft uns leider nicht, diese Vermutung zu bestätigen.

Eine wechselseitige Beeinflussung von Ideen läßt sich auch in der Verwendung desselben religiösen Vokabulars durch Heiden, Christen und Juden beobachten; dies macht es so schwer, bestimmte Zeugnisse der jeweils einen oder anderen Gemeinde zuzuweisen. Aus Aphrodisias kennt man beispielsweise zwei Weihungen an *Theos Hypsistos*.¹⁰³ Die Epiklese *Hypsistos* (»der Höchste«, aber auch der Gott der Anhöhen) ist für Zeus gut belegt; die gleiche Epiklese verwenden aber auch die *Theosebeis*¹⁰⁴ und die Juden für ihren Gott – in Texten, die in griechischer Sprache geschrieben sind. Dies macht es unmöglich, die beiden Widmungen vom Griechentum

102 Trombley 1994: II, 3-28, 47-50, 60-68.

103 Reynolds & Tannenbaum 1987: 138f. Nr. II-12.

104 Mitchell 1999b.

beeinflußten Juden oder von henotheistischen Tendenzen gelenkten Heiden zuzuweisen. Ähnlich wurde der Ausdruck *Pantokrator* (»der allherrschende Gott«) von Juden, Christen und Heiden gleichermaßen verwendet.¹⁰⁵ Noch deutlicher begegnen uns diese Schwierigkeiten im Fall der Widmung eines gewissen Flavius Eusebios (ca. 325-350 n. Chr.):

»An den Gott, der die Gebete erhört. Flavius Eusebius, ehemaliger Primipilarius (Soldat), hat das erste und zweite Interkolumnium aus den Geschenken des Gottes gestiftet.«¹⁰⁶

Der Name Eusebios kann christlich oder jüdisch sein. Eusebios verwendet den typischen jüdischen Ausdruck »aus den Geschenken des Gottes«, der aber auch in christlichen Texten gelegentlich vorkommt.¹⁰⁷ Eusebios kann schwerlich Jude gewesen sein, da er Soldat (*primipilarius*) war; eine Konversion nach der Entlassung aus der Armee ist jedoch nicht auszuschließen. Die Sache wird noch rätselhafter, wenn wir den Adressaten seiner Widmung betrachten: »An den Gott, der zuhört«. Dieser Ausdruck (*Theos Epekoos*) wird in der Regel im Zusammenhang mit heidnischen Göttern verwendet; die Christen benutzten ihn nie; sichere jüdische Zeugnisse gibt es nicht.¹⁰⁸ Haben wir es also mit einem Juden zu tun, der einen christlichen Namen trägt, seinen Gott aber mit einer heidnischen Formel anredet? Oder mit einem *Theosebes* bzw. einem vom Judentum beeinflussten Heiden mit einem christlichen Namen? Oder mit einem Christen, der jüdische und heidnische Redewendungen benutzt? Die Tatsache, daß wir diese Fragen wahrscheinlich nie beantworten werden können, schmälert indes den Wert dieses Textes als Zeugnis religiöser Kommunikation keineswegs.

Ähnliche Zeugnisse lassen sich leicht vermehren. Ein Epigramm lobt den Statthalter Flavius Ampelius, der ein Brunnenhaus beim Osttor des Marktplatzes um 450 n. Chr. errichten ließ. Obwohl ein Kreuz verdeutlicht, daß der Stifter Christ war, entstammen die im Epigramm verwendeten Bilder der heidnischen Mythologie:

»Wir Nymphen wissen Dank dem Kenner der Gesetze und lieben Vater seiner Amme [seiner Stadt] Ampelius, weil er diesem von Palmen umgebenen Ort Staunen

¹⁰⁵ Rajak 1998: 232.

¹⁰⁶ Reynolds & Tannenbaum 1987: 136f. Nr. 9; Roueché 1989: Nr. 10; Rajak 1998: 236f.

¹⁰⁷ Vgl. White 1997: 39-41.

¹⁰⁸ Vgl. Roueché 1989: 23-25.

und herrliche Schönheit gegeben hat, damit einer, der sein Auge auf das Wasser richtet, immer ihn und den Platz und die Nymphen hell besinge. Diese Verse hat geschrieben der Rhetor Pythodoros aus Tralleis.«¹⁰⁹

Ampelius ist auch sonst als Christ bekannt¹¹⁰, während Pythodoros (»Geschenk des Apollon Pythios«), der Verfasser des Epigramms, unter Umständen Anhänger der griechischen Religion war.¹¹¹ Eine Badeanlage, ursprünglich dem Kaiser Hadrian, den olympischen Göttern und der Aphrodite geweiht, trug noch im 6. Jahrhundert n. Chr. den heidnischen Namen »das olympische Bad« (*Olympion loutron*).¹¹² Die mit einem Kreuz versehene Grabinschrift für Iordanes (Träger eines charakteristisch christlichen Namens) verwendet eine aus heidnischen Inschriften bekannte Formel: *baskanos herpase Moire*¹¹³; heidnische Elemente in christlichen Grabinschriften sind im übrigen in der Spätantike sehr verbreitet, und die Übernahme des geistigen und kulturellen Erbes der griechischen, heidnischen Antike durch das Christentum läßt sich nicht nur in Aphrodisias belegen.¹¹⁴

Die religiösen Unklarheiten, Zwei- und Vieldeutigkeiten und Ambivalenzen dieser Zeit werden schließlich in einigen Grabinschriften vom späten 4. bis zum frühen 6. Jahrhundert n. Chr. offenkundig, die auf die Unsterblichkeit der Seele anspielen, nämlich auf die Idee, daß der Verstorbene

109 Roueché 1989: Nr. 38; Trombley 1994: II, 56; Übersetzung von Merkelbach & Stauber 1998: I, 232.

110 Roueché 1989: Nr. 42.

111 Trombley 1994: II, 56.

112 Roueché 1989: Nr. 87.

113 Roueché 1989: Nr. 156, 5./6. Jh.

114 Bowersock 1990; Mastrocinque 1993; Mathews 1993. Ein lehrreiches Beispiel aus Amisos ist vor kurzem veröffentlicht worden (Marek 2000). Eine spätantike Lobrede für den Wohltäter Erythrios fängt mit den Worten *Agathe Tychei* an (eigentlich eine heidnische Akklamation), flankiert von zwei Kreuzen; dann wird aber erklärt, daß für das angemessene Lob des Erythrios Epigramme erforderlich wären, die aus den Orakelversen der Pythia bestehen; der Text schließt mit einem Gebet an den Gott der Christen (»Allmächtiger Herr, bewahre den Wohltäter [...], indem Du dem göttlichen Mann Deine Gnade erweist«). Für mythologische Motive in frühgriechischen Epigrammen siehe auch Merkelbach & Stauber 1998: I, 304, 307, 309 (Ephesos), 360 (Hypaipa); vgl. Lattimore 1942: 301-340. Für ähnliche Ambivalenzen im spätantiken Ägypten und die Schwierigkeiten, die religiöse Zugehörigkeit zu bestimmen, siehe Vinzent 1998: 46-53.

Abb. 9: Der Grabstein des heidnischen Philosophen Asklepiodotos (um 500 n. Chr.): »Asklepiodotos ist nicht gestorben und hat den Fluß des Acheron nicht gesehen, sondern er ist im Olymp ...«



ne weiterlebt, sich den Sternen, den Olympischen Göttern oder den Seligen angeschlossen hat (Abb. 9).¹¹⁵ Dieser Gedanke läßt sich in die klassi-

- 115 Die meisten dieser Texte (Nr. 3-6) hat bereits Trombley (1994: II, 61-63) zusammengestellt. Ich zitiere die Texte in der Übersetzung von Merkelbach & Stauber 1998:
- 1) Grabepigramm für den heidnischen Rhetoriklehrer Eupeithios im späten 4. Jahrhundert (Merkelbach & Stauber 1998: I, 239; für seine Tätigkeit s. auch Roueché 1989: Nr. 33; Trombley 1994: II, 60): »Berühmte Bauwerke hast du der Stadt gegeben, du Heros, lebendes Abbild der Frömmigkeit, an dem Gott seine Freude hat [oder die Götter ihre Freude haben]; deshalb wohnst du, Eupeithios, nun auch am Himmelsgewölbe, nachdem du deine Seele nach oben gehaucht hast, als du den Tag des März im Spiel begingst.«
 - 2) Grabepigramm für Klaudia im 4. oder 5. Jahrhundert (Roueché 1989: Nr. 153b; Merkelbach & Stauber 1998: I, 250): »Klaudia, die in frommen Werken, welche man immer erinnern wird, blühte, ist zum Himmel empor aufgebrochen, aber die Schicksalsgöttin hat hier die Gestalt der Verschiedenen mit ihrem Gatten im Grab zusammengeführt.«
 - 3) Fragmentarisches Epigramm für ein achtzehnjähriges Mädchen, um 500 (Roueché 1989: Nr. 154; vgl. Trombley 1994: II, 62f.): »Die Seele verließ den Körper [...] zum heiligen Ort der Seligen [...]. Ihre Seele lebt zusammen mit den Göttern.«
 - 4) Grabepigramm für den Staatsmann und Wohltäter Pytheas, um 500 (*Anthologia Graeca* 7,690; Merkelbach & Stauber 1998: I, 245; vgl. Trombley 1994: II, 62): »Nicht einmal als Gestorbener hast du deinen weltweiten großen Ruhm verloren, sondern all das Glänzende deines Wesens ist alles erhalten geblieben, was deine Anlage war und was du nach deiner Natur erlernt hast, du allerbester im Planen; darum bist du auch, Pytheas, zu der Insel der Seligen gelangt.«
 - 5) Grabepigramm für den Philosophen Asklepiodotos, circa 490 bis 500 (Roueché 1989: Nr. 54; Merkelbach & Stauber 1998: I, 235; vgl. Trombley 1994: II, 61; das Grab hat die Form einer Pyramide, Abb. 9): »Asklepiodotos ist nicht gestorben und hat den Fluß des Acheron nicht gesehen, sondern er ist im Olymp und wird mit den Sternen im Umlauf gedreht, er, der Bauten errichtet und seiner Amme [der Stadt] viele [Wohltaten] erwiesen hat.«
 - 6) Grabepigramm für Euphemia, ca. 528 bis 558 (Roueché 1989: Nr. 157; Merkelbach & Stauber 1998: I, 251; vgl. Trombley 1994: II, 63-66): »Hier bedeckt die Erde das heilige Haupt des Mädchens, das früher den Namen der Klugheit mit dem schönen Ruf hatte; und sie hatte keinen anderen Ruf als

sche Zeit zurückverfolgen und ist in der Spätantike von neuplatonischem Gedankengut geprägt.¹¹⁶ Nichtsdestotrotz ist die Konzentration so vieler Texte mit ähnlichen Gedanken in Raum und Zeit beispiellos. Drei von diesen Texten können bekannten Heiden zugewiesen werden: dem Sophisten Eupethios, dem Politiker Pytheas und dem neuplatonischen Philosophen Asklepiodotos, also den Anführern der heidnischen Gemeinde von Aphrodisias. Auch die anderen Texte sind wahrscheinlich heidnisch. Sie erwecken fast den Eindruck, daß die späten Heiden darum bemüht waren klarzumachen, daß die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele keineswegs ausschließlich den Christen vorbehalten war.

5. Von der Konkurrenz zum gewaltsamen Konflikt

Das hier kurz skizzierte Beispiel von Aphrodisias veranschaulicht den Wandel einer komplexen Gesellschaft unter dem Einfluß unterschiedlicher Faktoren. Eine ethnisch gemischte Bevölkerung – bestehend aus hellenisierten Karem, griechischen Kolonisten, Diaspora-Juden sowie einigen Römern und Einwanderern aus anderen Orten – entwickelte im 1. Jahrhundert v. Chr. eine neue Identität. Maßgebend dabei war die Privilegierung des Ortes durch römische Feldherren und Kaiser, vornehmlich wegen des hier existierenden Heiligtums. Die Stadt der Aphrodite hatte in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung auch eine religiös bestimmte

den von guter Art, da sie immer kluge Handlungen verrichtete. So mögest du, Euphemia, zum Reigen der unsterblichen Götter gelangen.« Der Gedanke, daß der Körper des Verstorbenen unter der Erde liegt, während seine Seele auf dem Weg zu den Seligen ist, findet sich auch in einer noch unpublizierten Inschrift von Aphrodisias.

¹¹⁶ Der Gedanke, daß die Seele des Verstorbenen mit dem *Aither* (Luft) vereint ist, begegnet uns bereits im 5. Jahrhundert v. Chr.; die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod ist in Grabinschriften seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. geläufig (Lattimore 1942: 27-36, 44-54; Sourvinou-Inwood 1995: 202f.; Chaniotis 2000). Ein Blick in die Sammlung kleinasiatischer Epigramme von Merkelbach & Stauber (1998) zeigt, daß keine andere Stadt Kleinasiens so viele spätantike Grabepigramme mit ähnlichen Gedanken geliefert hat. Einige Beispiele: 01/03/01 (Loryma), 01/12/18 (Halikarnassos), 01/20/26, 01/20/29 (Milet), 03/02/71, 03/02/72 (Ephesos), 03/06/03 (Teos), 04/05/04, 04/05/07 (Hierokaisareia), 04/12/09 (Saittai), 04/19/02 (Iaza), 05/01/64 (Smyrna), 06/02/32 (Pergamon), 07/02/02 (Assos).

Identität, die jedoch individuelle religiöse Präferenzen und Divergenzen keineswegs ausschloß.

Konkurrenz zwischen den Kulturen und Religionen hat es im griechischen Osten immer gegeben¹¹⁷, so gewiß auch in Aphrodisias. Konkurrenz führt zwar notwendigerweise zum Bewußtsein der Überlegenheit des eigenen Glaubens, nicht aber unbedingt auch zu gewaltsamen Konflikten, die zumeist einer Politisierung des Religiösen im weitesten Sinne bedürfen. Bis zum 4. Jahrhundert n. Chr. wird die (sicherlich vorhandene) religiöse Komplexität von Aphrodisias in den Quellen nicht thematisiert und Zeichen einer Konfrontation fehlen ganz. Dies mag daran gelegen haben, daß die religiöse Komplexität nicht mit ethnischen oder sozialen Unterschieden einherging war – wie etwa in Alexandrien.¹¹⁸ Vielleicht vermögen wir aber auch die religiöse Komplexität nur deswegen nicht zu erkennen, weil zwei Gruppen (Juden und Christen) die Opfer von Verfolgung waren und ihre Identität sich im erhaltenen Quellenmaterial nicht niederschlägt. Es ist also vielleicht mit einer »Kryptokomplexität« zu rechnen. Es fällt z. B. auf, daß biblische jüdische Namen nur in den jüdischen Stifterinschriften der Spätantike (vielleicht auch im spätantiken Graffito des Danielios, s.o.) vertreten sind; es läßt sich nicht ausschließen, daß einige der *Aphrodisieis*, die vom 1. Jahrhundert v. Chr. bis zum frühen 4. Jahrhundert n. Chr. in den öffentlichen Dokumenten mit einem griechischen Namen auftreten, in Wahrheit Juden waren und in ihrer Familie oder in der Synagoge einen zweiten biblischen Namen verwendeten (s.o.).

Die Lage änderte sich dramatisch seit der Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. durch politisch-administrative Eingriffe in religiöse Angelegenheiten, erst durch die Christenverfolgung, dann durch die Erhebung des Christen-

117 Vgl. North 1992: 183-192.

118 Haas 1997: 279-283. Der Ursprung der Juden von Aphrodisias ist nicht bekannt. Es kann aber kaum angenommen werden, daß alle jüdischen Familien Nachkommen der im 2. Jahrhundert v. Chr. von König Antiochos III. nach Kleinasien gebrachten Juden waren (für die Maßnahmen des Antiochos s. Trebilco 1991: 5-7; für Juden in Karien Van der Horst 1990: 167; Ameling 1996: 31). Die Juden von Aphrodisias waren wohl nur zum Teil »ethnische Juden«, die Kontakte mit Judäa unterhielten. Neben den Proselyten, die in der jüngeren Stifterinschrift (A) immerhin 20 Prozent der namentlich genannten Juden ausmachen (drei Proselyten unter sechzehn Juden), gab es vielleicht auch jüdische Einwanderer in der Kaiserzeit; dies wird für Aphrodisias (Reynolds & Tannenbaum 1987: 91-115) sowie für Phanagoreia (Dan'shin 1996: 146) vermutet.

tums zur Staatsreligion, schließlich durch das Verbot der heidnischen Götterverehrung. Von diesem Zeitpunkt an, mit der Verschärfung der Spannungen durch die Politisierung des Religiösen, läßt sich die Bildung klarer Fronten beobachten. Ein weiterer entscheidender Faktor für die Zuspitzung der religiösen Konkurrenz bis hin zur gewaltsamen Auseinandersetzung war der christliche Alleinvertretungsanspruch – notfalls mit Gewalt. Die lange Phase der Religionsfreiheit – vom Toleranzedikt des Galerius (311 n. Chr.) bis zur Einsetzung des Christentums als Staatsreligion durch Kaiser Theodosius (392 n. Chr.) – hatte die Attraktivität der einst verfolgten Gruppen (Juden und Christen) gesteigert, gleichzeitig aber auch die Konkurrenz untereinander verschärft. Die Bedrohung der Glaubensfreiheit durch die Privilegierung des Christentums führte offenbar zu einer – zumindest kurzfristigen – Solidarität von Gruppen, die sich bedroht fühlten. Die Heiden verbündeten sich mit den gegen den Kaiser kämpfenden Orthodoxen (482-488 n. Chr.) und die Juden Alexandriens mit der Sekte der Arianer.¹¹⁹ Möglicherweise war das selbstbewußte Auftreten von Heiden und Juden in Aphrodisias das Ergebnis einer Bündelung ihrer Kräfte im Widerstand gegen die Christen.¹²⁰ Derartige Allianzen hatten jedoch keinen dauerhaften Erfolg und brachten teilweise katastrophale Konsequenzen für die jeweils unterlegenen Gruppen mit sich; der Sieg einer Gruppe führte zu repressiven Maßnahmen gegen die andere. Das Ende des Heidentums in Alexandrien und Aphrodisias wurde möglicherweise durch die Unterstützung der Revolte gegen Zenon beschleunigt.¹²¹

Die religiöse Komplexität in Aphrodisias war zum Teil das Resultat einer unterschiedlichen Beantwortung derselben Fragen: Gibt es einen Gott? Und greift er in unser Leben ein? Was geschieht nach dem Tod? Welche ist die richtige Lebensführung, und wird sie von Gott belohnt – in dieser Welt oder in einer anderen? Reicht die Reinheit des Körpers aus, oder gibt es auch eine Reinheit des Sinnes und des Herzens? Wie stellt man einen persönlichen Kontakt zu Gott her? Die gemeinsame Fragestellung ermöglichten Begegnung und Austausch auf spiritueller Ebene: So besuchte der Christ Paralios den Isistempel und der heidnische Boxer Alexandros die jüdische Synagoge zusammen mit dem Christen (?) Gregorios. Dabei kam es auch zu einer Annäherung der Begrifflichkeiten und des Vokabulars, das Christentum übernahm in seiner Liturgie Elemente griechischer Rituale; seine Ikonographie ist größtenteils griechisch beeinflusst und heidni-

¹¹⁹ Haas 1997: 288.

¹²⁰ Vgl. Van der Horst 1990: 173, 177f.

¹²¹ Vgl. Haas 1997: 326-329.

sche Feste wurden auch im christlichen Konstantinopel gefeiert.¹²² Aber auch das spätantike Heidentum veränderte sich unter dem Einfluß von Christen und Juden und befaßte sich stärker mit ethischen Problemen und mit der Unsterblichkeit der Seele.

Wir wissen nicht, wohin dieser Dialog geführt hätte, wenn die administrative und um Homogenität bemühte Staatsgewalt kein Machtwort gesprochen hätte; vielleicht dorthin, wohin die Entwicklung nach dem 6. Jahrhundert n. Chr. sowieso geführt hat: zu einem vom Judentum beeinflussten Christentum, aus dem sowohl die griechische Philosophie und Ikonographie als auch heidnische Kultformen nicht mehr wegzudenken sind.

Literatur

- Alzinger, Walter, 1993: *Ephesiaca II*. In: Gerhard Dobesch & Georg Rehrenböck (Hg.): *Die epigraphische und altertumskundliche Erforschung Kleinasiens: Hundert Jahre Kleinasiatische Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Akten des Symposiums vom 23. bis 25. Oktober 1990*. Wien: S. 49-58.
- Ameling, Walter, 1996: *Die jüdischen Gemeinden im antiken Kleinasien*. In: Robert Jütte & Abraham R. Kustermann (Hg.): *Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart*. Wien: S. 29-55.
- Athanassiadi, Polymnia, 1999: *Damascius, the philosophical history. Text with translation and notes*. Athen.
- Balsdon, J.P.V.D., 1951: *Sulla Felix*. In: *Journal of Roman Studies* 41: S. 1-10.
- Blümel, Wolfgang, 1992: *Einheimische Personennamen in griechischen Inschriften aus Karien*. In: *Epigraphica Anatolica* 20: S. 7-33.
- Bolognesi Recchi Franceschini, Eugenia, 1995: *Winter in the Great Palace: The persistence of pagan festivals in Christian Byzantium*. In: Stephanos Efthymiadis et al. (eds.): *Bosphorus: essays in honour of Cytill Mango*. Amsterdam: S. 117-134.

122 Ikonographie: zuletzt Mathews 1993; vgl. Hannestad 1999. Feste: z.B. Bolognesi Recchi Franceschini 1995. Für die Verschmelzung christlicher, alttestamentlicher und heidnischer Motive in den Zaubertexten der Spätantike siehe Wischmeyer 1998 (mit älterer Bibliographie).

- Bonz, Marianne Palmer, 1994: The Jewish donor inscriptions from Aphrodisias: are they both third-century, and who are the theosebeis? In: *Harvard Studies in Classical Philology* 76: S. 281-299.
- Botermann, Helga, 1993: Griechisch-jüdische Epigraphik. Zur Datierung der Aphrodisias-Inschriften. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 98: S. 184-194.
- Bowersock, Glenn, 1990: *Hellenism in late antiquity*. Cambridge.
- Brodersen, Kai, 1989: Rezension von Reynolds, Joyce & Robert Tannenbaum, 1987: *Jews and Godfearers at Aphrodisias*. Cambridge. In: *Gymnasium* 96: S. 177-179.
- Brody, Lisa, 1999: *Aphrodite of Aphrodisias*. New York University. (Ungedruckte Dissertation).
- Castritius, Helmut, 1998: Zur Konkurrenzsituation zwischen Judentum und Christentum in der spätrömisch-frühbyzantinischen Zeit. In: *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 8.1, 29-44.
- Chaniotis, Angelos, 2000: Das Jenseits – eine Gegenwelt? In: Tonio Hölscher (Hg.): *Gegenwelten zu den Kulturen der Griechen und der Römer in der Antike*. München: S. 159-181.
- Chaniotis, Angelos, 2002: The Jews of Aphrodisias: new evidence and old problems. In: *Scripta Classica Israelica* 21: o. S. (im Druck).
- Cormack, Robin, 1990: The temple as the cathedral. In: Charlotte Roueché & Kenan T. Erim (eds.): *Aphrodisias papers: recent work on architecture and sculpture*. Ann Arbor: S. 75-88.
- Crawford, J.S., 1990: *The Byzantine shops at Sardis*. Cambridge.
- Dan'shin, D.I., 1996: The Jewish community of Phanagoria. In: *Ancient civilizations from Scythia to Siberia* 3: S. 133-150.
- Dassmann, Ernst, 1996: *Kirchengeschichte II/1. Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche*. Stuttgart.
- Demandt, Alexander, 1989: *Die Spätantike*. München.
- Diehl, Ernst, 1930: *Pompeianische Wandinschriften und Verwandtes*. 2. Aufl. Berlin.
- Drew-Bear, Thomas et al., 1999: *Phrygian votive steles*. Ankara.
- Erim, Kenan T., 1989: *Aphrodisias*. Istanbul.
- Feldman, Louis H., 1993: *Jew and gentile in the ancient world: attitudes and interactions from Alexander to Justinian*. Princeton.
- Ferrua, Antonio, 1980: *Inscriptiones Christianae urbis Romae*. Bd. VII. Rom.
- Fine, Stephen (ed.), 1996: *Sacred realm: the emergence of the synagogue in the ancient world*. New York.

- Fowden, Garth, 1993: *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*. 2. edit. Princeton.
- Frey, Jean Baptiste, 1936: *Corpus inscriptionum Iudaicarum*. I. Europe. Rom.
- Frey, Jean Baptiste, 1952: *Corpus inscriptionum Iudaicarum*. II. Asie-Afrique. Rom.
- Haas, Christopher, 1997: *Alexandria in late antiquity: topography and social conflict*. Baltimore.
- Hafner, German, 1998: *Drei Bildnismedaillons aus Aphrodisias*. In: *Rivista di Archeologia* 22: S. 27-35.
- Hahn, Johannes, 1996: *Die jüdische Gemeinde im spätantiken Antiochia. Leben im Spannungsfeld von sozialer Einbindung, religiösem Wettbewerb und gewaltsamem Konflikt*. In: Robert Jütte & Abraham R. Kustermann (Hg.): *Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart*. Wien: S. 57-89.
- Hannestad, Niels, 1999: *How did rising Christianity cope with pagan sculpture?* In: Evangelos Chrysos & Ian Wood (eds.): *East and west: modes of communication*. Leiden: S. 173-203.
- Hebert, Laura, 2000: *The temple-church at Aphrodisias*. New York University. (Ungedruckte Dissertation)
- Horbury, William, 1998: *Early Christians on synagogue prayer and imprecation*. In: Graham N. Stanton & Guy G. Struimisa (eds.): *Tolerance and intolerance in Early Judaism and Christianity*. Cambridge: S. 296-317.
- Horbury, William & David Noy, 1992: *Jewish inscriptions of Graeco-Roman Egypt with an index of the Jewish inscriptions of Egypt and Cyrenaica*. New York.
- Horsley, Greg H.R., 1987: *Name change als an indication of religious conversion in antiquity*. In: *Numen* 34: S. 1-17.
- Kellum, Barbara, 1999: *The spectacle of the street*. In: Bettina Bergmann & Christine Kondoleon (eds.): *The art of ancient spectacle*. New Haven: S. 283-299.
- Lattimore, Richard, 1942: *Themes in Greek and Latin epitaphs*. Urbana.
- Lauffray, Jean, 1991: *Halabiyya-Zenobia, place forte du limes oriental et la Haute-Mésopotamie au IVE siècle*. Paris.
- Laumonier, Alfred, 1958: *Les cultes indigènes en Carie*. Paris.
- Lautenschlager, Markus, 1990: *Εἶτε ἁγιασθῶμεν εἶτε καθεῦδωμεν. Zum Verhältnis von Heiligung und Heil in 1Thess 5,10*. In: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 81: S. 39-59.
- Lieu, Judith M., 1995: *The race of the godfearers*. In: *Journal of Theological Studies* 46: S. 483-501.

- MacDonald, David J., 1976: *Coins from Aphrodisias*. Oxford.
- MacMullen, Rumsay, 1984: *Christianizing the Roman empire, A.D. 100-400*. New Haven.
- MacMullen, Rumsay, 1997: *Christianity and paganism in the fourth to the eighth centuries*. New Haven.
- Maraval, Pierre, 1997: *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*. Paris.
- Marek, Christian, 2000: *Der Dank der Stadt an einen comes in Amisos unter Theodosios II.* In: *Chiron* 30: S. 367-387.
- Marin, Emilio (ed.), 1994: *Salona Christiana*. Starokršćanski Solin. Arheoloski Muzej, Split, 25. September – 31. Oktober 1994. Split.
- Martin, Jochen, 1987: *Spätantike und Völkerwanderung*. München.
- Mastrocinque, Attilio, 1993: *Orpheos Bakchikos*. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 97: S. 16-24.
- Mathews, Thomas F., 1993: *The clash of gods: a reinterpretation of early Christian art*. Princeton.
- McKnight, Scot, 1991: *A light among the gentiles: Jewish missionary activity in the second temple*. Minneapolis.
- Meeks, Wayne A. & Robert L. Wilken, 1978: *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the common era*. Missoula.
- Meier, H.-R., 1996: *Alte Tempel – neue Kulte. Zum Schutz obsoleter Sakralbauten in der Spätantike und zur Adaption alter Bauten an den christlichen Kult*. In: B. Brenk (Hg.): *Innovation in der Spätantike*. Wiesbaden: S. 361-376.
- Mentzu-Meimare, Konstantina, 1996: *Der »chariestatos Maioumas«*. In: *Byzantinische Zeitschrift* 89: S. 58-73.
- Merkelbach, Reinhold & Josef Stauber, 1998: *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*. Bd. 1: *Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*. Leipzig.
- Miranda, Elena, 1999: *La comunità giudaica di Hierapolis di Frigia*. In: *Epigraphica Anatolica* 31: S. 109-155.
- Mitchell, Stephen, 1993: *Anatolia: land, men, and gods in Asia Minor*. Oxford.
- Mitchell, Stephen, 1998: *Wer waren die Gottesfürchtigen?* In: *Chiron* 28: S. 55-64.
- Mitchell, Stephen, 1999a: *Cities of Asia Minor in Constantine's time*. In: Samuel N.C. Lieu & Dominic Montserrat (eds.): *Constantine: history, historiography and legend*. London: S. 52-73.
- Mitchell, Stephen, 1999b: *The cult of Theos Hysistos between pagans,*

- Jews, and Christians. In: Polymnia Athanasiadi & Michael Frede (eds.): *Pagan monotheism in late antiquity*. Oxford: S. 81-148.
- Mora, Fabio, 1990: *Prosopografia Isiaca*. I. *Corpus prosopographicum religionis Isiaca*. II. *Prosopografia storica e statistica del culto Isiaco*. Leiden.
- Neusner, Jacob, 1991: *Jews and Christians: the myth of a common tradition*. London/Philadelphia.
- Noethlichs, Karl Leo, 1996: *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*. Darmstadt.
- Noethlichs, Karl Leo, 1998: *Kaisertum und Heidentum im 5. Jahrhundert*. In: J. van Oort & D. Wydra (Hg.): *Heiden und Christen im 5. Jahrhundert*. Leuven: S. 1-31.
- North, John, 1992: *The development of religious pluralism*. In: Judith Lieu et al. (eds.): *The Jews among pagans and Christians*. London: S. 174-193.
- Noy, David, 1993: *Jewish inscriptions of Western Europe*. Bd. 1: *Italy, Spain, and Gaul*. Cambridge.
- Noy, David, 1995: *Jewish inscriptions of western Europe*. Bd. 2: *The city of Rome*. Cambridge.
- Petzl, Georg, 1995: *Ländliche Religiosität in Lydien*. In: Elmar Schwerrheim (Hg.): *Forschungen in Lydien*. Bonn: S. 37-48.
- Rajak, Tessa, 1998: *The gifts of god at Sardis*. In: Martin Goodman (ed.): *Jews in a Graeco-Roman world*. Oxford: S. 229-239.
- Reynolds, Joyce, 1982: *Aphrodisias and Rome: documents from the excavation of the theatre at Aphrodisias conducted by Kenan T. Erim*. London.
- Reynolds, Joyce & Robert Tannenbaum, 1987: *Jews and godfearers at Aphrodisias*. Cambridge.
- Robert, Louis, 1948: *Hellenica IV: Épigrammes du Bas-Empire*. Paris.
- Roques, Denis, 1998: *Θεότεκνος »fils de dieu«*. In: *Revue des Études Grecques III*: S. 735-756.
- Rothaus, Richard M., 2000: *Corinth: the first city of Greece: an urban history of late antique cult and religion*. Leiden/Boston/Köln.
- Roueché, Charlotte, 1989: *Aphrodisias in late antiquity*. London.
- Roueché, Charlotte, 1993: *Performers and partisans at Aphrodisias in the Roman and late Roman periods*. London.
- Rutgers, Leonard Victor, 1995: *The Jews in late ancient Rome. evidence of cultural interaction in the Roman diaspora*. Leiden.
- Rutgers, Leonard Victor, 1998: *The hidden heritage of diaspora Judaism*. Leuven.

- Sartre, Mauris, 1995: *L'Asie Mineure et l'Anatolie d'Alexandre à Dioclétien* (IVe s. av. J.-C./IIIe s. ap. J.-C.). Paris.
- Smith, R.R.R., 1990: Late Roman philosopher portraits from Aphrodisias. In: *Journal of Roman Studies* 80: S. 127-155.
- Smith, R.R.R., 1991: Late Roman philosophers. In: R.R.R. Smith & Kenan T. Erim (eds.): *Aphrodisias Papers 2. The theatre, a sculptor's workshop, philosophers, and coin-types*. Ann Arbor: S. 144-158.
- Smith, R.R.R., 1996: Archaeological research at Aphrodisias, 1989-1992. In: Charlotte Roueché & R.R.R. Smith (eds.): *Aphrodisias Papers 3*. Ann Arbor: S. 11-72.
- Smith, R.R.R., 1999: Late antique portraits in a public context: honorific statuary at Aphrodisias in Caria, A.D. 300-600. In: *Journal of Roman Studies* 89: S. 155-189.
- Smith, R.R.R. & Christopher Ratté, 1995: Archaeological research at Aphrodisias in Caria, 1993. In: *American Journal of Archaeology* 99: S. 33-58.
- Smith, R.R.R. & Christopher Ratté, 1997: Archaeological research at Aphrodisias in Caria, 1995. In: *American Journal of Archaeology* 101: S. 1-22.
- Smith, R.R.R. & Christopher Ratté, 2000: Archaeological research at Aphrodisias in Caria, 1997 and 1998. In: *American Journal of Archaeology* 104: S. 221-253.
- Sourvinou-Inwood, Christiane, 1995: »Reading« Greek death to the end of the classical period. Oxford.
- Stanton, Graham N., 1998: Justin Martyr's Dialogue with Trypho: group boundaries, »proselytes« and »god-fearers«. In: Graham N. Stanton & Guy G. Stroumsa (eds.): *Tolerance and intolerance in early Judaism and Christianity*. Cambridge: S. 263-278.
- Stemberger, Günther, 1987: *Juden und Christen im Heiligen Land*. München.
- Stewart, Peter, 1999: The destruction of statues in late antiquity. In: Richard Miles (ed.): *Constructing identities in late antiquity*. London: S. 159-189.
- Taeuber, Hans, 1999: Graffiti als Hilfsmittel zur Datierung der Wandmalerei in Hanghaus 2. In: Peter Scherrer et al. (Hg.): *Steine und Wege. Festschrift für Dieter Knibbe zum 65. Geburtstag*. Wien: S. 153-161.
- Trebilco, Paul R., 1991: *Jewish communities in Asia Minor*. Cambridge.
- Trombley, Frank R., 1993: *Hellenic religion and Christianization, c. 370-529*. Bd. 1. Leiden.

- Trombley, Frank R., 1994: *Hellenic religion and Christianization*, c. 370-529. Bd. 2. Leiden.
- Van der Horst, Peter W., 1990: *Essays on the Jewish world of early Christianity*. Freiburg (Schweiz).
- Van Minnen, P., 1994: *Drei Bemerkungen zur Geschichte des Judentums in der griechisch-römischen Welt*. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 100: S. 253-258.
- Veno Ricciardi, R., 1998: *Pictorial graffiti in the city of Hatra*. In: E. Dabrowa (ed.): *Ancient Iran and the Mediterranean world*. Krakau: S. 187-206.
- Vinzent, Makus, 1998: *Das »heidnische« Ägypten im 5. Jahrhundert*. In: J. van Oort & D. Wydra (Hg.): *Heiden und Christen im 5. Jahrhundert*. Leuven: S. 32-65.
- Wagner, Guy, 1987: *Les oasis d'Égypte à l'époque grecque, romaine et byzantine d'après les documents grecs. Recherches de papyrologie et d'épigraphie grecques*. Cairo.
- Wander, Bernd, 1998: *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen*. Tübingen.
- White, L. Michael, 1997: *Synagogue and society in imperial Ostia: archaeological and epigraphic evidence*. In: *Harvard Theological Review* 90: S. 23-58.
- Williams, Margaret H., 1992: *The Jews and godfearers inscription from Aphrodisias: a case of patriarchal interference in early 3rd century Caria?* In: *Historia* 41: S. 297-310.
- Williams, Margaret H., 2000: *Jews and Jewish communities in the Roman Empire*. In: Janet Huskinson (ed.): *Experiencing Rome: culture, identity, and power in the Roman Empire*. London: S. 305-333.
- Wischmeyer, Wolfgang, 1998: *Magische Texte. Vorüberlegungen und Materialien zum Verständnis christlicher spätantiker Texte*. In: J. van Oort & D. Wyrwa (Hg.): *Heiden und Christen im 5. Jahrhundert*. Leuven: S. 88-122.
- Yildirim, Bahadır H., 2000: *The Ninos reliefs from the Roman civil basilica of the South Agora of Aphrodisias in Caria*. New York University. (Ungedruckte Dissertation)
- Zgusta, Ladislav, 1964: *Kleinasiatische Personennamen*. Prag.
- Zgusta, Ladislav, 1984: *Kleinasiatische Ortsnamen*. Heidelberg.