

Die Sprache der religiösen Kommunikation im römischen Osten: Konvergenz und Differenzierung

ANGELOS CHANIOTIS UND GIAN FRANCO CHIAI

Fragestellung

Die Existenz verschiedener Bevölkerungsgruppen sowohl in den städtischen als auch in den ländlichen Zentren des kaiserzeitlichen Kleinasien hat zu kulturellem Austausch geführt, für dessen Auswertung die Inschriften lehrreiches und nicht immer ausreichend erforschtes Material bieten. Anatolier, Griechen, Galater, Iraner, Juden und römische Soldaten unterschiedlicher Herkunft lebten nebeneinander und mussten gemeinsame Kommunikationsformen finden. Die Sprache und die Ausdrucksweise fungierten dabei nicht nur als Verständigungsmittel; sie demonstrierten auch kulturelle Identität und religiöse Zugehörigkeit. Im religiösen Bereich mussten unterschiedlich (ethnisch, sozial, religiös und kulturell) definierte Gruppen und Gemeinden die eigenen Vorstellungen in religiösen Texten vielfältigen Inhaltes (Weihungen, Kultvorschriften, Gebete, Hymnen, Verwünschungen, Grabinschriften, «Beichtinschriften», Akklamationen) zum Ausdruck bringen. Die sprachlichen Mittel in diesem Prozess waren zum Teil alte, traditionelle Begriffe, denen zuweilen eine neue Bedeutung oder ein neuer Akzent gegeben wurde, zum Teil Neuschöpfungen. Manchmal passte eine religiöse Gruppe ihre Ausdrucksweise jener einer anderen an, und so verstecken sich im gleichen Wort unterschiedliche Konnotationen; manchmal wurde ein ganz neues Wort eingeführt, um unterschiedliche Vorstellungen deutlich von einander zu trennen.

Diese Phänomene sind im Kontext der gestiegenen Mobilität im römischen Reich und, damit verbunden, der Homogenisierungsprozesse zu sehen, für deren Charakterisierung der irreführende Begriff «Romanisierung» gewiss nicht ausreicht. Unter der von der kaiserzeitlichen Panegyrik gefeierten Einheit des Reiches erkennt man unschwer die beharrende Heterogenität lokaler Gemeinden (Ethne, Städte, dörfliche Gemeinden), verschiedene Gegensätze (zum Beispiel Stadt-Land, Zentrum-Peripherie, Elite-Volk) und latente oder evidente Konkurrenzen.

Vor diesem Hintergrund stellte dieses Projekt mehrere übergreifende Fragen in Bezug auf Konvergenzen und Divergenzen in der Sprache der religiösen Kommunikation im Osten des römischen Reichs (circa erstes bis drittes Jahrhundert n. Chr.): Gibt es semantische Differenzierungen im Gebrauch von Begriffen durch unterschiedliche Gemeinden und Gruppen? Kann man Zweideutigkeiten in religiösen Texten der alltäglichen Kultpraxis erkennen? Wie drückt die Sprache den religiösen Austausch unter verschiedenen Kultgemeinden aus? Welche Faktoren prägten die Entwicklung einer gemeinsamen Sprache der religiösen Kommunikation und Divergenzen von dieser Koine?

Die beschränkte Laufzeit des Projektes ließ keine Möglichkeit für eine flächendeckende Sammlung und Analyse des schriftlichen Quellenmaterials (Inschriften, literarische Quellen) und machte eine selektive und exemplarische Vorgehensweise erforderlich. Die Ikonographie der epigraphischen Denkmäler konnte nur zum Teil berücksichtigt werden.¹ Der Projektleiter (Angelos Chaniotis) und der wissenschaftliche Mitarbeiter (Gian Franco Chiai) setzten in ihrer Arbeit unterschiedliche Akzente: die monotheistischen Tendenzen im Osten des römischen Reichs und die Konkurrenz von Kultgemeinden² beziehungsweise die Ortsgebundenheit göttlicher Mächte, die Medien der religiösen Kommunikation in ländlichen Gemeinden und die Konstruktion göttlicher (All)Macht in religiösen Texten.³ Es wurden insgesamt circa zweitausend Inschriften, vor allem aus Kleinasien, gesammelt und ausgewertet.⁴ Im folgenden werden die wichtigsten Ergebnisse, die in detaillierter Form in einer Reihe von Aufsätzen präsentiert werden (siehe Anmerkungen 3 und 4), zusammengefasst.

Henotheismus, «pagan monotheism», Megatheismus⁵

Die Veröffentlichung des Bandes *Pagan Monotheism in Late Antiquity*⁶ hat die Diskussion über die Existenz monotheistischer Tendenzen in der kaiserzeitlichen heidnischen Religiosität und Kultpraxis wieder belebt. Inwieweit solche Tendenzen größere Schichten, jenseits des Kreises einer philosophisch gebildeten Elite, erreicht haben, ist eine Frage, die vor allem im Lichte des epigraphischen Materials studiert werden kann. Die Untersuchungen von Stephen Mitchell zur Beziehungen zwischen dem Kult des Theos Hypsistos, dem theosophischen Orakel von Apollon Klaros⁷ und der Gruppe der *theosebeis*⁸ haben die Existenz einer einheitlichen religiösen Bewegung zwar nicht bewiesen,⁹ die enge Verknüpfungen zwischen religiösen Strö-

¹ Die Bedeutung der Ikonographie der epigraphischen Denkmäler betonen z. B. Frei, P. 2001. «Inschriften und Reliefs. Ein Beitrag zur lokalen Religionsgeschichte Anatoliens», in: S. Buzzi u. a. (Hgg.), *Zona Archeologica. Festschrift für Hans Peter Isler zum 60. Geburtstag*, Bonn, 135–158 (Weihungen) und Gordon, R. 2004. «Raising a Sceptre: Confession-narratives from Lydia and Phrygia», *Journal of Roman Archaeology* 17, 177–196 (Beichtinschriften). S. auch unten, Anm. 3.

² Einschlägige Veröffentlichungen: Chaniotis 2007, 2008a-b.

³ Zwischenergebnisse wurden in Vorträgen präsentiert. S. auch Chiai 2007a-c und 2008a.

⁴ Eine von G.F. Chiai eingerichtete und betreute Datenbank von Inschriften diene als Quellenbasis für sein Projekt; A. Chaniotis hat in den letzten Folgen des «Epigraphic Bulletin for Greek Religion» (EBGR, in *Kernos* 16, 2003 ff.) entsprechendes Material kommentiert (z. B. EBGR 2000, Nr. 3, 15, 53, 127, 128, 174, 193, 200; EBGR 2001, Nr. 88, 120–122, 133; EBGR 2002, Nr. 13, 20–21, 149; EBGR 2003, Nr. 116).

⁵ Zum folgenden s. Chaniotis 2008a.

⁶ Athanassiadi, P.; Frede, M. (Hgg.) 1999. *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford.

⁷ SEG XXVII 933: [A]ἰτοφυῆς, ἀδίδακτος, ἀμίτωρ, ἀστυφέλικτος, | οὄνομα μὴ χωρῶν, πολυῶνμος, ἐν πυρὶ ναίων, | τοῦτο θεός, μεικρὰ δὲ θεῶν μερὶς ἀγγελοὶ ἡμεῖς. | Τοῦτο πευθομένοισι θεῶν πέρι ὅστις ὑπάρχει, | αἰ[θ]έ[ρ]α πανδεκ[ή] θεῶν ἐννεπεν, εἰς δὲ ὄραντας | εὐχεσθ' ἡώους πρὸς ἀνατολίην ἐσορᾶ[ν]τα[ς].

⁸ Mitchell, S. 1998. «Wer waren die Gottesfürchtigen?», *Chiron* 28, 55–64 und Mitchell, S. 1999. «The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians», in: Athanassiadi; Frede 1999, 81–148; vgl. Mitchell, S. 2003. «Inscriptions from Melli (Kocaaşiler) in Pisidia», *Anatolian Studies* 53, 139–159.

⁹ S. die Kritik von Stein, M. 2001. «Die Verehrung des Theos Hypsistos: Ein allumfassender pagan-jüdischer Synkretismus?», *Epigraphica Anatolica* 33, 119–126; Bowersock, G.W. 2002. «The Highest God with Particular Reference to North-Pontus», *Hyperboreus* 8, 353–362; Walraff, M. 2003. «Pagan Monotheism in Late Antiquity», *Mediterraneo Antico* 6, 534–535; Belayche, N. 2005. «Hypsistos. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain», *Archiv für Religionsgeschichte* 7, 34–55; vgl. Ustinova, Y. 1999. *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom*, Leiden.

mungen dennoch nahegelegt. Eine nähere Betrachtung der Quellen zeigt gegenseitige Beeinflussungen, aber auch Unterschiede in den religiösen Vorstellungen trotz der Benutzung ähnlicher Begriffe (zum Beispiel εἷς θεός, μέγας θεός, θεός ὑψιστος). Eine neue Weihung an Thea Hypsiste, Beschützerin der Gemeinde der *Kla[—]toi*, in Kula¹⁰ zeigt beispielsweise eindeutig, daß das Epitheton ὑψιστος für eine lokale, anonyme Göttin in Lydien verwendet wurde, die mit der Gruppe der θεοσεβείς und dem theosophischen Orakel von Klaros wohl nichts zu tun hat. Andererseits aber gibt es Texte, die wohl auf den Einfluß des Orakels des Apollon Klarios zurückzuführen und den theologischen Vorstellungen der Verehrer des Theos Hypsistos zuzuweisen sind. Besonders charakteristisch ist in dieser Hinsicht etwa eine Weihung aus Amastris:¹¹ "Dem höchsten Gott! Auf Geheiß des Langhaarigen (Apollon) (hat aufgestellt) diesen Altar des höchsten Gottes, der alles umfasst und nicht gesehen wird, aber auf alles Übel blickt, damit das Verderben von den Menschen abgewehrt wird" (Übersetzung Chr. Marek).

In der sehr verbreiteten Suche nach einem (aber nicht einem einzigen) mächtigen, stets präsenten und wirksamen Gott, dessen Macht sichtbar ist, zu dem der Mensch eine persönliche Beziehung herstellen kann,¹² und der eine kontinuierliche Lobpreisung verlangt, beobachtet man Konvergenzen im Sprachgebrauch, um doch divergierende religiöse Vorstellungen – oft im Kontext einer Konkurrenz unter den Kultgemeinden – zum Ausdruck zu bringen.¹³

Der Begriff des «Monotheismus», der die exklusive Verehrung eines einzigen Gottes impliziert, ist nicht geeignet, die religiösen Tendenzen der Kaiserzeit zu beschreiben; auch der Begriff des «Henotheismus»¹⁴ setzt einen zu starken Akzent auf den einen Gott. Der zeitgenössische Sprachgebrauch und vor allem die in Inschriften erhaltenen Akklamationen¹⁵ legen nahe, statt dessen den Begriff des Megatheismus zu verwenden,¹⁶ der der Beliebtheit der Akklamation μέγας θεός Rechnung trägt.

Ein charakteristisches Beispiel eines solchen «großen Gottes» ist Mes in einer besonderen Ausprägung, der man in Inschriften des zweiten und dritten Jahrhunderts begegnet: ein mächtiger, gerechter, beschützender und bestrafender Gott,¹⁷ der wie

¹⁰ SEG XLIX 1588: Θ[ε]ῖᾱ Ὑψίστην Κλα[.....]τῶν προκαθημέ[ν]η – –].

¹¹ Marek, Chr. 2000. «Der höchste, beste, größte, allmächtige Gott. Inschriften aus Nordkleinasiens», *Epigraphica Anatolica* 32, 129–146, hier: 135–137 (SEG L 1225): Θεῖ ὑψίστω. Ὁμοῖ ἄκερσεκόμου βαμὸν θεοῦ ὑψίστου, ὅς κατὰ πάντων ἐστὶ καὶ οὐ βλέπεται, εἰσοράα δὲ δείμαθ' ὅπως ἀπαλλάκκηται βροτολογία βαιητῶν.

¹² Z. B. SEG L 1222: Θεῖ ἄριστῳ μεγίστῳ ἐπὶ κῶφ σαπῆρι ἑαυτοῦ καὶ τῶν τέκνων αὐτοῦ καὶ πάντων τῶν [βο]ῶν ...; σοὶ μακάρων κῦδιστε γέρας τόδε Τέρπος ἔθηκεν | εὐτυκτον Μο[υ]σῶν γράμμασι γραψάμενος | σὰς χάριτας, μεγ' ἄριστε, φιλήκοε, κοίρανε κόσμου | σοὶ δ' αὐτότε τε μέλοι τέκνα τε καὶ κτεῖλα.

¹³ Die Konkurrenz geht u. a. aus der Verwendung solcher göttlicher Attribute, die die Existenz weniger mächtiger Gottheiten implizieren (etwa ἀθάνατος, ἄλυτος, θαυματουργός, ἀνευδής, παντοδυναστής, αἰεὶ καὶ πανταχοῦ ἐπήκοος). S. z. B. SEG XXXV 589; XXXVIII 1335; TAM V.1.75. Zu diesem Thema s. Chaniotis, A. 2003. «Negotiating Religion in the Cities of the Eastern Roman Empire», *Kernos* 16, 177–190; Chiai 2007a; Chaniotis 2007, 2008a.

¹⁴ Vgl. Versnel, H.S. 1990. *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. I. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes: Three Studies in Henotheism*. Leiden.

¹⁵ Z. B. SEG LI 613–631 (Queyrel, F. 2001. «Inscriptions et scènes figurées peintes sur le mur de fond du xyste de Delphes», *BCH* 125, 333–387); Malay, H. 2003. «A Praise on Men Artemidorou Axiottenos», *Epigraphica Anatolica* 36, 13–18. Zu religiösen Akklamationen s. Belayche 2005; Chaniotis 2007 und 2008b.

¹⁶ Chaniotis 2008a.

ein Herrscher einem Rat (‹Senat›) von zwölf Göttern bevorsteht.¹⁸ So wie Götter als ἄγγελοι eine Vermittlerfunktion zwischen Theos Hypsistos und Menschen übernehmen, so übernehmen Götter die gleiche Funktion in der Verehrung des Mes¹⁹ und Hosion kai Dikaion erscheinen oft als seine ‹Engel›.²⁰ In solchen Konstruktionen von göttlicher Macht erkennt man sowohl Konvergenzen von Sprache als auch eine Annäherung religiöser Vorstellungen. Dies macht die Zuweisung von Inschriften an eine bestimmte religiöse Gruppe manchmal unmöglich.²¹

*Ortsgebundenheit religiöser Phänomene*²²

Die göttlichen Epitheta, die oft auf Akklamationen zurückgehen,²³ gehören zu den wichtigsten sprachlichen Medien religiöser Kommunikation.²⁴ Sie drücken nicht nur den Macht- und Wirkungsbereich einer Gottheit aus, sondern sie werden auch als Mittel einer Überzeugungsstrategie eingesetzt, um das Eingreifen göttlicher Mächte in menschliche Angelegenheiten zu bewirken. Indem sie Eigenschaften der Götter beschreiben, fordern sie die Götter heraus, diese Eigenschaften unter Beweis zu stellen.²⁵ Die Untersuchung sowohl von Epitheta als auch von Weihungsformeln hat ergeben, dass diese sprachlichen Mittel sehr oft dazu dienten, die besondere Verbindung einer Gottheit zu einem Ort zu unterstreichen und somit ihre stetige schützende Präsenz herbeizuführen.

Die territoriale beziehungsweise lokale Dimension zahlreicher Götter findet ihren Ausdruck in Epitheta, die sich von Ortsnamen ableiten; solche Epitheta sind in Kleinasien besonders verbreitet, vor allem in kleinen ländlichen Gemeinden – möglicherweise mehr verbreitet hier als im Gebiet der urbanen Zentren des griechischen Festlands, der Inseln und der Küstenstädte Kleinasiens (zum Beispiel Zeus Petarenos, Zeus Orochoreites, Meter Zizimene, Apollon Lairbenos und viele andere). Im Unterschied zum Judentum und Christentum – oder zu einigen heidnischen Kulturen mit monotheistischen/megatheistischen Tendenzen –, die sich ihren Gott als allgegenwärtig und allmächtig vorstellen und lokale Attribute kaum verwenden, legt die große Zahl der häufig nur als religiöse Beinamen belegten Ethnika die Vermutung

¹⁷ Zentrale Begriffe sind etwa δύναμις, ἀρετή, ἐπιφάνεια, νέμεσις, δίκαιον, ὄσιον, οὐράνιος, ἐπιήκοος.

¹⁸ Z. B. Malay 2003: μέγα σοι τὸ δωδεκάθεον τὸ παρά σοι κεκτισμένον; Herrmann, P.; Malay, H. 2007. *New Documents from Lydia*, Wien, 113–116 Nr. 85: ... ἐρωτῶντες τοὺς θεοὺς Μῆνα Μοτυλλίτην καὶ Δία Σαβάζιον καὶ Ἄρτεμιν Ἀναεῖτιν καὶ μεγάλην συνάτος καὶ σύνκλητον τῶν θεῶν ...; Petzl, G. 1994. *Die Beichtinschriften Westkleinasiens* (Epigraphica Anatolica 22), Bonn, Nr. 5: ἡρωτημαῖνος ὑπὸ τῆς συνκλήτου ...

¹⁹ Z. B. Petzl 1994, Nr. 5: ἔσχα παράκλητον τὸν Δεῖον.

²⁰ Für die Bedeutung von Vermittlern in der Religiosität der Kaiserzeit s. auch die Analyse des Hymnus Hadrians an Eros (IG VII 1828) durch Goukowsky, P. 2002. «Sur une épigramme de Thespies», in: J. Dion (Hg.), *L'épigramme de l'Antiquité au XVIIe siècle ou Du ciseau à la pointe*, Nancy, 217–246.

²¹ S. z. B. die von Marek 2000 edierten und kommentierten Texte (s.u.); vgl. Chaniotis, A. 2002a. *The Jews of Aphrodisias: New Evidence and Old Problems*, *Scripta Classica Israelica* 21, 209–242.

²² Zum folgenden s. Chiai 2007a.

²³ Zu den Epiklesen s. jetzt die Beiträge in Belayche, N. u. a. (Hg.) 2006. *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Rennes.

²⁴ Zu diesem Thema s. Chiai 2007b-c und 2008.

²⁵ Chaniotis, A. 2004. «Under the Watchful Eyes of the Gods: Aspects of Divine Justice in Hellenistic and Roman Asia Minor», in: Colvin, S. (Hg.), *The Greco-Roman East. Politics, Culture, Society*, Cambridge, 1–43 (mit Hinweis auf SEG XXVIII 1568; XL 1049) und Chaniotis 2008b.

nahe, dass die betroffenen Gottheiten als besondere Schutzgottheiten kleiner Dorfgemeinden konzipiert wurden und für alle Bereiche des menschlichen Alltagslebens zuständig waren (siehe unten).

Mit dieser Konzeption verbunden ist auch die Vorstellung, dass ein Gott einem König ähnlich ein Territorium und seine Einwohner beherrscht und beschützt.²⁶ Beispiele lassen sich oft in formelhaften Akklamationen in Beichtinschriften finden. Die Inschriften religiösen Inhaltes aus dem kaiserzeitlichen Kleinasien sind reich an Epitheta, die, der Sprache der Politik und des Rechtes entlehnt (zum Beispiel βασιλεύς, κύριος, τύραννος und so weiter),²⁷ nicht nur allgemein die göttliche *dynamis* preisen, sondern auch oder vor allem die einer säkularen Herrschaft angeglichenen Verantwortung der Götter für eine Gemeinde in Erinnerung rufen. Apollon Lairbenos, dessen Heiligtum sich unter der Kontrolle der Stadt Hierapolis befand, wird doch in einer Inschrift von der Gemeinde der Motylenoi beansprucht.²⁸ Interessanterweise geschieht dies mit einer Formel, die ihre nächsten Parallelen in Bezeichnungen von Schutzgottheiten großer urbaner Zentren findet.²⁹ Gerade diese Ähnlichkeit lässt einen erheblichen Einfluss der großen städtischen Gemeinden auf die Peripherie feststellen. Durch den Einsatz derartiger Epitheta konnten ländliche Gemeinden betonen, dass auch sie, gleich den urbanen, ihre eigenen Schutzgottheiten hatten. Auch die in Weihungen häufig verwendeten Formeln κατὰ κέλευσιν, κατὰ πρόσταγμα und so weiter zeigen die besondere Beziehung einer Person zum Göttlichen und die wirksame Präsenz einer Gottheit.³⁰

Konstruktionen göttlicher Macht

Die Erforschung der in den Weihungen belegten Gebetsformeln (zum Beispiel ὑπὲρ βοῶν, ὑπὲρ καρπῶν, ὑπὲρ τῶν τέκνων σωτηρίας und so weiter) ermöglicht eine Rekonstruktion der Kompetenzen lokaler Götter (zum Beispiel Apollon Lairbenos, Zeus Bronton, Zeus Alsenos und so weiter). Auf dem ersten Blick erscheinen diese Götter als Beschützer aller Bereiche des menschlichen Alltagslebens: Gesundheit, Fruchtbarkeit der Äcker, Wetter, gute Verfassung der Arbeitstiere und so weiter. Ihre Einmischung in zwischenmenschlichen Konflikten scheint eine ihrer wichtigsten

²⁶ Vgl. Belayche, N. 2006. «Au(x) dieu(x) qui règne(nt) sur ...» Basileia divine et fonctionnement du polythéisme dans l'Anatolie impériale», in: Virgout, A. u. a. (Hgg.), *Pouvoir et religion dans le monde romain. En hommage à Jean-Pierre Martin*, Paris, 257–269. Z. B. Petzl 1994, Nr. 3: Μέγας Μείς Ἀξιοτιτῆνος Ταρσι βασιλεύων.

²⁷ Z. B. SEG I 79: Ζεὺς βασιλικός; MAMA V 12: Ζεὺς Τύραννος; Petzl 1994, Nr. 47: Μεγάλοι θεοὶ Νέων Κόμην κατέχοντες.

²⁸ SEG L 1270 Z. 4–6: ὁ πάτριος ἡμῶν ἐπιφανέστατος Ἥλιος Ἀπόλλων Λαιρμηνός ὁ προστάς τοῦ δήμου τῶν Μοτυληνῶν («unser väterlicher Helios Apollon, jener mit der sichtbaren Macht, der Anführer der Gemeinde der Motylenoi»). Zum Heiligtum s. Ritti, T. u. a. 2000. «Dedicato e katagrafi dal santuario frigio di Apollo Lairbenos», *Epigraphica Anatolica* 32, 1–88, hier: 51 f.

²⁹ Z. B. in der Charakterisierung der Aphrodite von Aphrodisias als ἡ προσετώσα τῆς πόλεως ἡμῶν ἐπιφανεστάτη θεὰ Ἀφροδίτη («die Göttin Aphrodite, die Anführerin unserer Stadt, jene mit der sichtbaren Macht»); MAMA VIII, 413a).

³⁰ Zu diesen Formeln s. Pleket, H.W. 1981. «Religious History as the History of Mentality: the «Believer» as Servant of the Deity in the Greek World», in: Versnel, H.S. (Hg.), *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, 152–192, hier: 154–156. Zu einem neuen Beispiel persönlichen religiösen Erlebnisses, das zur Gründung eines Kultortes führte, s. Lehmler, C.; Wörle, M. 2006. «Neue Inschriften aus Aizanoi IV: Aizanitica Minor», *Chiron* 36, 45–111, hier: 76–78: [κ]αταπλήχθη δεινῶς καὶ ἐκτίσθη Ζεὺς Μέγας Μηνοφίλου.

Funktionen, wie vor allem die <Beichtinschriften> aus den Städten und vor allem aus den Dorfgemeinden Phrygiens und Lydiens zeigen.³¹

Konvergenzen und Vieldeutigkeiten können in der Sprache der religiösen Kommunikation sehr oft gerade im Hinblick auf die Konstruktion göttlicher Macht beobachtet werden. Die Vorstellung eines einzigen Textes soll dies hier exemplarisch verdeutlichen. Es handelt sich um ein <Gebet für Gerechtigkeit>³² aus Neokaisareia, das die Bitte um Rache für die Ermordung eines Jungen enthält.³³ Ein anonymes Gott (ein heidnischer, der jüdische, der christliche?) wird mit der Wendung Κύριε Παντοκράτωρ σὺ μὲ ἔκτισες ("Herr, Allmächtiger! Du hast mich erschaffen") ange-rufen. Die Attribute *pantokrator* und *kyrios* sind in jüdischen und christlichen Texten anzutreffen.³⁴ Die Vorstellung des Schöpfergottes (*ektises*)³⁵ hängt ferner vielleicht indirekt mit der Vorstellung des Ktistes-Gottes, des Gründers einer Stadt (zum Beispiel Apollon, Herakles, Zeus, mehrere römische Kaiser), zusammen. Die Allmächtigkeit des Gottes wird schliesslich durch Verwendung des juristischen Begriffes *kyrios* verstärkt, der das Verfügungsrecht über eine Sache oder eine Person zum Ausdruck bringt.

In der Repräsentation göttlicher Eigenschaften in religiösen Texten werden oft trotz der unterschiedlichen Vorstellungen vom Göttlichen ähnliche Formulare und Anrufungsformeln verwendet. Dies ist längst in Bezug auf den Ausdruck εἰς θεός beobachtet worden, der in heidnischen, jüdischen und christlichen Texten gleichermaßen begegnet.³⁶ Dies gilt auch für andere Formeln wie zum Beispiel ἀθάνατος θεός.³⁷

³¹ Petzl 1994; s. zuletzt Chaniotis 2004 und 2008b mit der älteren Bibliographie.

³² Zu diesem Begriff s. Versnel H.S. 1991. «Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers», in: C.A. Faraone; D. Obbink (Hgg.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York/Oxford, 60–106, hier: 68–75, 81–93; Versnel H.S. 2002. «Writing Mortals and Reading Gods. Appeal to the Gods as a Strategy in Social Control», in: D. Cohen (Hg.), *Law, Society, and Social Control*, München, 37–76, hier: 48–50; Jakov, D.; Vouitiras, E. 2005. «Gebet, Gebärden und Handlungen des Gebetes», in: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum III*, Los Angeles, 104–141, hier: 129 f.

³³ Marek 2000, 137–146 (SEG L 1233).

³⁴ Z. B. MAMA III 112 (christlich): Τάδε λέγει Κύριος Παντοκράτωρ; IJO I, Ach. 70 (jüdisch): ἄξιῶ | τὸν Θεὸν τὸν Ὑψίστων τὸν | Κύριον τῶν πνευμάτων | καὶ πάσης σαρκός.

³⁵ Zum Gott als Schöpfer der Seele vgl. z. B. Merkelbach, R.; Stauber, J. 1998. *Steinepigramme aus dem griechischen Osten, Band 1, Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, Stuttgart-Leipzig, Nr. 04/05/07 (Lydien): μήτηρ] Μελίτινη, θρήνον λίπε, παθε ῥοιο, ψυχῆς μνησ[α]μένη, ἦν μοι Zeus τερπικ[έρ]αινος τεύξας ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἦματα [π]άντα ἀρπάξας ἐκόμι[σσε] εἰς οὐρανὸν ἀστερό[εντα] («Mutter Melitine, lass die Klage, höre auf mit dem Trauern, erinnere dich an (meine) Seele, welche der blitzfrohe Zeus unsterblich und alterslos auf alle Tage gemacht und hinweggerafft und an den gestirnten Himmel versetzt hat»).

³⁶ Heidnische Beispiele: SEG LI 614: [εἰς θεός μέγ[ας] θεός; [μέγισ]τον ὄν[ομα] τοῦ θε[οῦ]; SEG LI 626: εἰς θεός ἐν τῷ οὐρανῷ; TAM V.1.75: εἰς θεός ἐν οὐρανόις, μέγας Μῆν οὐράνιος μεγάλη δύναμις τοῦ ἀθανάτου θεοῦ; vgl. TAM V.1.246: τοῦ ἐνός καὶ μόνου θεοῦ (ἱερεὺς καὶ τοῦ Ὀσίου καὶ Δικαίου).

³⁷ Z.B. MAMA III 119 (jüdisch oder christlich): [Δό]ξα σοι ὁ θεός μόνος ἀθάνατος; vgl. TAM V.1.75 (in Bezug auf Mes): μεγάλη δύναμις τοῦ ἀθανάτου θεοῦ.

Perspektiven: die Mobilität der religiösen Ausdrucksweise

Die römische Welt war eine Welt gestiegener Mobilität, und die Bewegung von Personen erleichterte die Mobilität von Ideen und Ausdrucksweisen. Wenn ein in Dyrhachion, in Illyrien, verstorbener Phryger, weit von der Heimat entfernt, die potentiellen Schänder seines Grabes verflucht, so tut er dies, indem er die ihm aus der Heimat bekannte Fluchformel verwendet.³⁸ Als ein Senator aus Pamphylien eine Kultstätte in Panoias in Portugal gründete, verfasste er einen Teil der Kultvorschriften auf Griechisch.³⁹ Eine Inschrift in Phrygien bezeichnet die Kultgemeinde eines heidnischen Heiligtums als λαός und verwendet somit den zeitgenössischen Begriff für jüdische Gemeinden.⁴⁰ Solche Fälle, aber auch die Konvergenz in Sprache und Mentalität in magischen Texten,⁴¹ insbesondere in ‚Gebeten für Gerechtigkeit‘,⁴² manifestieren die große Mobilität religiöser Ideen und Praktiken. Die Mechanismen hierfür waren vielfältig. Manchmal war dies das Ergebnis der Bewegung von Bevölkerungsgruppen, manchmal handelt es sich aber um die gezielte religiöse Propaganda kultischer Zentren.⁴³

Ein oft in den Inschriften der Kaiserzeit beobachtetes Phänomen ist die gegenseitige Beeinflussung von Griechisch und Latein. Auch die Sprache der religiösen Kommunikation bietet einschlägige Beispiele; die lateinischen Formeln *ex iussu* und *ex imperio* entsprechen zum Beispiel den Griechischen κατὰ κέλευσιν, κατ’ ἐπιταγήν, κατὰ πρόσταγμα und Ähnliche; das lateinische *ex visu* findet seine genaue Entsprechung in κατ’ ὄναρ. Eine bemerkenswerte Parallelität findet man auch in den Formeln gegen Grabschänder.⁴⁴ Die Wendung *habebit deos iratos* in einer Inschrift aus Rom (ILS 8182) lässt sich mit dem Griechischen τοὺς θεοῦς κεχολωμένους ἔχοι vergleichen; in einem anderen lateinischen Text (ILS 8202) findet man den Ausdruck *habeat deos superos et inferos iratos*, welchem das Griechische τοὺς ἐπουρανίους καὶ καταχθονίους θεοῦς κεχολωμένους ἔχοισαν (zum Beispiel I. Magnesia 28) entspricht.

Manchmal lässt sich die Parallelität nur indirekt feststellen, zum Beispiel in der Beliebtheit von Superlativen in der lateinischen Sprache, die entsprechende Wendungen im Griechischen der Kaiserzeit geprägt hat. Dass das γλυκύτατος der grie-

³⁸ I.Dyrhachion 58: εἰ δέ τις ἡμέτερον τόμβον σ(τ)ήλλην τε θελήσῃ σκύλαι ἐν ἀλλοδαπῇ τοῖα τέκη καθίδοι.

³⁹ Alföldy, G. 1997. «Die Mysterien von Panóias (Vila Real, Portugal)», *Mitteilungen des deutschen Archäologischen Instituts (Madrid Abteilung)* 38, 176–246.

⁴⁰ Kommentar von H.V. Pleket zu SEG XLVII 1751. Für weitere Beispiele s. Chaniotis 2008b.

⁴¹ Zur Verbreitung magischer Handbücher, die zur Vereinheitlichung der Sprache der Magie beitragen, s. z. B. Faraone, C.A. 2000. «Handbooks and Anthologies: The Collection of Greek and Egyptian Incantations in Late Hellenistic Egypt», *Archiv für Religionsgeschichte* 2, 195–214.

⁴² Zu diesem Begriff s.o. Anm. 32. Ein gutes Beispiel ist SEG XLIX 1405: A: ὑπὲρ ἐμοῦ καί [i] ὑπὲρ τῶν ἐμῶν τοῖς κατὰ Ἄθην δίδωμι, παραδίδομι Νευκίαν καὶ Τετμήν καὶ τοὺς ἑ[λ]λους οἷς δικαίως καταρασάμην. B: *pro me pro meis devotos defixos inferis devotos defixos inferis, Timen et Nic[am] et ceteros quos merito devovi supr[a. pro] me pro mei[s] Timen Nicia[n].*

⁴³ Im Falle des Alexander von Abonouteichos wird dies direkt überliefert (Chaniotis, A. 2002b. «Old Wine in a New Skin: Tradition and Innovation in the Cult Foundation of Alexander of Abonouteichos», in: Dabrowa, E. (Hg.), *Tradition and Innovation in the Ancient World* (Electrum 6), Krokow, 67–85, mit Bibliographie); im Falle des Orakels von Klaros wird dies nur vermutet; s. Mitchell 2003.

⁴⁴ Strubbe, J. 1997. Ἀρὰ ἐπιτόμβιοι. *Imprecations against Desecrators of the Grave in the Greek Epitaphs of Asia Minor. A Catalogue*, Bonn.

chischen Grabinschriften der Kaiserzeit nach dem *dulcissimus* lateinischer Grabtexte gebildet wurde, kann man nur vermuten; daß aber die Superlative in Ζεὺς Κράτιστος Μέγιστος Φροντιστής (SEG XXXI 1069) und σεβασμιωτάτη Ἀφροδείτη (SEG LI 2074) die griechischen Übersetzungen von *Jupiter Optimus Maximus Tutor* beziehungsweise *Venus augustissima* sind, ist sicher.

Die Erforschung nur eines kleinen Teils des epigraphischen Materials religiösen Inhalts aus dem griechischen Osten ließ erhebliche Konvergenzen in der Sprache der religiösen Kommunikation unterschiedlicher religiöser Gruppen (Gebrauch der gleichen Begriffe und Formeln) und somit den gegenseitigen Austausch feststellen. Die Beobachtung semantischer Differenzierung im Gebrauch der gleichen Begriffe zeigt aber auch die Bemühung um Abgrenzung und Profilierung im Konkurrenzfeld der lokalen Kulte und der unterschiedlichen religiösen Vorstellungen. Die in diesem Projekt entwickelte Fragestellung wird möglicherweise erlauben, künftige epigraphische Funde in die religiösen Strömungen der Kaiserzeit besser einzuordnen.

Förderungszeitraum: 2005 bis 2007.

Veröffentlichungen

- Chaniotis, A. 2007. «Konkurrenz von Kultgemeinden im Fest», in: J. Rüpke (Hg.), *Festrituale: Diffusion und Wandel im römischen Reich* (Studien und Texte zu Antike und Christentum) (im Druck).
- Chaniotis, A. 2008a. «Megatheismus: The Search of the Almighty God and the Competition of Cults», in: S. Mitchell; P. van Nuffelen (Hgg.), *The Concept of Pagan Monotheism in the Roman Empire* (im Druck).
- Chaniotis, A. 2008b. «Ritual Performances of Divine Justice: The Epigraphy of Confession, Atonement, and Exaltation in Roman Asia Minor», in: H. Cotton u.a. (Hgg.), *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge (im Druck).
- Chiai, G.F. 2007a. «Die Ortsgebundenheit des Religiösen: Das Paradigma der ländlichen Heiligtümer Phrygiens in der Kaiserzeit», in: C. Auffarth (Hg.), *Religion auf dem Lande* (im Druck).
- Chiai, G.F. 2007b. «Medien religiöser Kommunikation im ländlichen Kleinasien», in: G. Schörner; D. Šterbenc Erker (Hgg.), *Religiöse Kommunikation im römischen Reich* (im Druck).
- Chiai, G.F. 2007c. «Die Sprache der religiösen Kommunikation im römischen Osten: Konvergenz und Differenzierung», *Das Altertum* (im Druck).
- Chiai, G.F. 2008. «Religiöse Kommunikationsformen auf dem Land im kaiserzeitlichen Phrygien: Der Beitrag der Epigraphik», in R. Häußler (Hg.), *Romanisation et epigraphie* (im Druck).
- Chiai, G.F. 2008a. «Zeus Bronton und der Totenkult im kaiserzeitlichen Phrygien», in: J. Rüpke; J. Scheid (Hgg.), *Rites funéraires et culte des mortes*, Kolloquium, Paris (in Vorbereitung).