

Polymnia Athanassiadi, Michael Frede (Hrsgg.): *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press 1999. viii, 212 S., 7 Abb. £ 40. ISBN 0-19-815252-3.

Der Band enthält die für den Druck überarbeiteten Fassungen von sechs Beiträgen (von Polymnia Athanassiadi, John Dillon, Michael Frede, Wolf Liebeschuetz, Stephen Mitchell und Martin L. West) zu einem Seminar über „pagan forms of monotheism in late antiquity“, das während des Hilary Term 1996 in Oxford stattgefunden hat. In ihrer Einleitung (1–20) nennen die beiden Herausgeber den Anlaß des Seminars: das Unbehagen angesichts der weit verbreiteten Ansicht, daß das Christentum einen paganen Polytheismus durch den Monotheismus ersetzt habe und daß Heiden<sup>1</sup> bei der Bekehrung zur christlichen Religion ihren Polytheismus zugunsten des Monotheismus aufgegeben hätten. Vielmehr sei – wie die Beiträge auch aufzeigen – der Monotheismus in der Spätantike unabhängig von Judentum und Christentum ein weit verbreitetes Phänomen und damit geradezu eine Voraussetzung für den Erfolg des Christentums gewesen (1. 20).

Nach einigen grundsätzlichen Erörterungen (z. B. Ablehnung einer starren Definition des Begriffes Monotheismus, da man den unterschiedlichen Vorstellungen von Juden, Christen und Heiden nur gerecht wird, wenn man untersucht, was sie jeweils unter dem Glauben an einen einzigen Gott verstanden haben [2f.]), werden die Ergebnisse der einzelnen Beiträge hinsichtlich der Fragestellung eines paganen Monotheismus zusammengefaßt. Hinzugefügt sind Ausführungen zur Hermetik (12f.),<sup>2</sup> zu den Orakeln der großen Heiligtümer (14–17) und zu den Zauberpapyri (17f.), in welchen drei Bereichen sich ebenfalls monotheistische Anschauungen feststellen lassen.

Der Beitrag von Martin L. West, „Towards Monotheism“ (21–40), gibt einen Überblick über monotheistische Vorstellungen der Antike von den Sumerern des 2. Jtsd. bis zu den Griechen des 5. Jh. v. Chr. West stellt fest, daß in den antiken Gesellschaften der Polytheismus die Norm war und daß sich der Übergang zu monotheistischen Vorstellungen allmählich vollzogen hat. Ausgangspunkt dieser Entwicklung sind die bei Homer sowie z. B. in sumerischen Texten schon des frühen 2. Jtsd. vorkommenden Götterversammlungen, bei denen sich die sonst als Individuen auftretenden Götter dem Willen eines höchsten Gottes unterordnen. Eine andere Möglichkeit ist, daß sie ihm freiwillig aufgrund

- 1 Der Begriff ist wie im RAC wertneutral benutzt, „zur rein formalen Kennzeichnung des Nicht-Christlichen und Nicht-Jüdischen“ (E. Dassmann [Hrsg.]: *Das Reallexikon für Antike und Christentum* und das F. J. Dölger-Institut in Bonn. Mit Registern der Stichwörter A bis Ianus sowie der Autoren Bände 1–16. Stuttgart 1994, 11).
- 2 Vgl. H. J. Sheppard, A. Kehl, R. McL. Wilson: Art. Hermetik. RAC 14, 1988, 780–808, bes. 790.

seines in Notzeiten erfolgreichen Wirkens die Herrschaft überlassen, z. B. in Hesiods Theogonie, wobei West auch hier auf Parallelen im Schrifttum des Nahen Ostens hinweist. Seine Musterung der Vorsokratiker ergibt, daß bei einigen Ansätze zu monotheistischen Anschauungen vorliegen, insofern sie einen höchsten, alles lenkenden Gott annehmen sowie andere Gottheiten, die von ihm abgeleitet oder ihm untergeordnet sind. Nichtphilosophische Autoren des 5. Jh., Herodot, die Tragiker und das *Corpus Hippocraticum*, benutzen unterschiedslos die Formulierungen οἱ θεοί, ὁ θεός und τὸ θεῖον, da sie sich den göttlichen Willen als einheitlich denken, die durch Tradition geprägte polytheistische Sprache jedoch nicht aufgeben.

Michael Frede führt in seinem Beitrag „Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity“ (41–67) aus, daß die bereits von den Christen der Antike aufgestellte Behauptung, sie selbst seien monotheistisch, Philosophen dagegen wie Platon, Aristoteles und Zenon sowie ihre Nachfolger in der Spätantike polytheistisch, kaum gerechtfertigt ist, da beide Seiten sich in der Struktur ähneln: Die genannten philosophischen Richtungen glauben an einen einzigen Gott, der das Weltgeschehen lenkt, während die anderen von ihnen als göttlich bezeichneten Wesenheiten zwar unsterblich und selig, aber von jenem einen Gott geschaffen sind und sich damit grundsätzlich von ihm unterscheiden. Bei den Christen wiederum ist zum einen ihr Gott selbst dreifaltig, zum anderen gibt es weitere Wesen, die im AT als Götter bezeichnet werden und die die Christen als Engel und Heilige deuten. Angesichts der dennoch christlicherseits erhobenen Polytheismus-Vorwürfe erinnert Frede daran, daß die Philosophen trotz ihrer kritischen Haltung gegenüber dem Glauben an die traditionellen Götter diesen insoweit verteidigt haben, als er verborgene Wahrheiten enthalte, die durch richtige Deutung zu entdecken seien. Das könnte nach Frede der Ansatzpunkt für die Angriffe der Christen gewesen sein, die sich durch heidnische Zweifel an der Göttlichkeit Christi (Unvereinbarkeit der Gottessohnschaft mit dem Monotheismus; Menschwerdung) herausgefordert gefühlt hätten (65–67).

John Dillon zeigt in seinem Beitrag „Monotheism in the Gnostic Tradition“ (69–79), daß in gnostischen Systemen ein einzelnes höchstes Prinzip besteht, das nicht so sehr personal als transzendent ist (es wird oft durch in der Wortbildung negative Charakteristika beschrieben, z. B. unvollendbar, unbegrenzt, unermesslich, unsichtbar) und auf das letztlich mittels verschiedener Emanationen die Schöpfung des Kosmos zurückgeht. Dillons Behauptung, daß in der Gnosis kein eigenständiges Prinzip des Bösen existiere, sondern dieses aus dem höchsten, positiven Prinzip aufgrund von Depravationen hervorgehe,<sup>3</sup> klam-

3 70f. (mit Verweis auf A. H. Armstrong: Dualism: Platonic, Gnostic, and Christian, in: R. T. Wallis, J. Bregman [Hrsgg.]: Neoplatonism and Gnosticism, Albany 1992, 33–54, der sich freilich S. 43 ausdrücklich auf Nag-Hammadi-Texte beschränkt). 78.

mert freilich so bedeutende Vertreter wie den Mandäismus und Manichäismus aus.<sup>4</sup> Dabei zeigt gerade letzterer, daß für die Gläubigen – deren Auffassung ja entscheidend ist, wie die Herausgeber in ihrer Einleitung zu Recht betonen (s. oben) – Monotheismus und Dualismus keinen Widerspruch bilden.<sup>5</sup> So verehren die Manichäer allein das Prinzip des Guten als Gott, während das des Bösen als Hyle, Dämon, Teufel o. ä. bezeichnet wird,<sup>6</sup> und Mani selbst geht zu Beginn seines *Lebendigen Evangeliums* zum Zwecke der Lobpreisung Gottes sogar so weit, trotz des Dualismus Gott als den vor allem und nach allem seienden Schöpfer zu bezeichnen.<sup>7</sup>

Von Stephen Mitchell stammt der Beitrag „The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians“ (81–148). Der Titel deutet bereits eine der beiden Thesen an, die Mitchell hier vertritt: Die zahlreichen Zeugnisse für Zeus Hypsistos, Theos Hypsistos und Hypsistos, die man bisher als Ausdruck unterschiedlicher religiöser Überzeugungen betrachtet hat, gehören letztlich einem weit verbreiteten Kult pagan-jüdischer Prägung an. Seine zweite These ist, daß die u. a. aus der Apostelgeschichte und Inschriften bekannten Theosebeis bzw. Gottesfürchtigen<sup>8</sup> identisch sind mit den Anhängern jenes Hypsistos-Theos-Kultes. Beides sind so weitreichende Neuerungen gegenüber dem bisherigen Forschungsstand, daß sie eine genauere Überprüfung verdienen.

Beginnen wir mit der ersten These. Anlaß sind rund 300 Inschriften,<sup>9</sup> die Zeus Hypsistos, Theos Hypsistos oder Hypsistos geweiht sind. Da diese Namen sowohl im heidnischen Umfeld verwandt wurden als auch – mit Ausnahme von Zeus Hypsistos – im jüdischen, hat man bisher versucht, zwischen Inschriften paganer und jüdischer Provenienz zu differenzieren, was nach Mitchell mitunter zu zweifelhaften Zuweisungen geführt hat (100. 110–115). Er selbst will deshalb herausfinden, „why worshippers chose to address their god by a name that fitted both pagan and Jewish patterns of belief“, was die Inschriften für Theos Hypsistos gemeinsam haben und „if they make sense as a single body of material, treated on its own terms“ (100).

4 K. Rudolph: Die Gnosis. Göttingen 1994, 74.

5 Dies gilt übrigens auch prinzipiell, sofern man als entscheidend für eine monotheistische Auffassung ansieht, daß die göttliche Macht nur für das positive und nicht für sämtliches Geschehen zuständig oder als uranfänglicher Schöpfer letztlich verantwortlich ist.

6 Faustus Manichaeus in Aug. c. Faust. 20, 3 und bes. 21, 1 1 (CSEL 25, 537, 12–14. 568, 9–569, 18); Epiph. haer. 66, 8, 5 (GCS Epiph. 32, 29) mit Holls Anm. z. St.

7 CMC p. 66, 7–15; L. Koenen: How dualistic is Mani's dualism? in: Codex Manichaicus Coloniensis, Atti del Secondo Simposio Internazionale (1988), Cosenza 1990, 1–34; vgl. 24 die Überschrift „The 'monotheism' in the beginning of Mani's Living Gospel“.

8 Dazu jetzt B. Wander: Gottesfürchtige und Sympathisanten. Tübingen 1998.

9 128–147 von Mitchell zusammengestellt.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen sind die Berichte bei Epiphanius, Gregor v. Nazianz, Gregor v. Nyssa und Kyrill v. Alexandria über bestimmte religiöse Gruppierungen, die den Theos Hypsistos verehrten sowie pagan-jüdischer Observanz waren, indem sie einerseits die Sabbatruhe und gewisse Speisegesetze befolgten, andererseits die Beschneidung ablehnten.<sup>10</sup> Daraufhin untersucht er die Inschriften für Zeus Hypsistos, Theos Hypsistos sowie Hypsistos und kommt zu dem Ergebnis, daß der Kult seit dem 2. Jh. v. Chr. im östlichen Mittelmeerraum und Nahen Osten verbreitet war und in Regionen wie Griechenland, Makedonien, dem Inneren Kleinasien sowie der Nordküste des Schwarzen Meeres auf lokale Kulte zurückgeht, die jüdisch überformt worden sind. Anhänger des Kultes waren einerseits Heiden, die einige, aber nicht alle jüdischen Bräuche befolgten, d. h. nach Mitchell die bereits erwähnten Theosebeis, andererseits die Juden der Diaspora, die „could not prevent their own beliefs and sense of cultural and religious identity being influenced by the Gentile neighbours, whose way of life they shared“.<sup>11</sup>

Gegen diese These erheben sich jedoch Bedenken. Die Mischung paganer und jüdischer Elemente, die kennzeichnend sein soll für den von Mitchell ausgemachten Kult, läßt sich in den Inschriften, wenn überhaupt, nur vereinzelt nachweisen. Dies ist zugegeben auch ein schwieriges Unterfangen. Denn zum einen enthalten viele Inschriften bloß den Namen des Gottes und des Spenders sowie den Anlaß, manche auch nur die ersten beiden Bestandteile oder allein den Gottesnamen. Zum anderen gibt es Inschriften, die eindeutig pagan sind – schon seit Homer wird Zeus das Epitheton „Höchster“ beigelegt –,<sup>12</sup> und auf jüdischer Seite ist im Griechischen Theos Hypsistos bzw. Hypsistos eine seit der Septuaginta geläufige Bezeichnung Jahwes.<sup>13</sup> Man muß also prinzipiell damit

10 Epiph. haer. 80,1,2–2,4 (GCS Epiph. 32,485 f.); Greg. Naz. or. 18,5 (PG 35,989 D–92 A); Greg. Nyss. Eun. 38 (GregNyssOp 2,327); Cyrill. Alex. ador. 3 (PG 68,281 BC); Mitchell 92–97; ders. (1998) 58–61.

11 127; hier unterscheidet er zwischen Theosebeis, wie er sie versteht, und Juden, S. 120 f. hat man dagegen den Eindruck, daß er die Juden zu jenen Theosebeis rechnen will. Zu Beginn des dortigen Abschnitts wendet er sich nämlich betont gegen die verbreitete Ansicht, daß die Theosebeis nichtjüdische Sympathisanten des jüdischen Glaubens seien, und endet mit den Worten: „The Jews of the Dispersion had found a common religious language with a vast number of Gentile worshippers, and they forged a shared tradition, current throughout the eastern Mediterranean, of monotheistic worship. By any definition this was one of the most spectacular demonstrations of religious syncretism that the ancient world has to offer.“

12 Mitchell 100–102; bei Homer lautet die Bezeichnung noch Ζεὺς ὑπάτος (z. B. Il. 5,756), seit Pindar Ζεὺς ὑψιστος (Nem. 1,60); Schürer (1897) 209–211. 214; Colpe/Löw 1039 f.; Mitchell 100, 38.

13 Schürer (1897) 214–216; Colpe/Löw 1044–1048; Mitchell 110 f. Aus dem jüdi-

rechnen, daß eine Inschrift paganer oder jüdischer Provenienz ist.<sup>14</sup> An dieser Tatsache kommt man trotz Mitchells Kritik an Trebilco, der sie zu seiner „basic premiss“ gemacht habe,<sup>15</sup> nicht vorbei, auch wenn Mitchell insoweit Recht zu geben ist, daß sich die Zuweisung der Inschriften oftmals schwierig gestaltet, weil sie keine formalen Unterscheidungsmerkmale besitzen. Die Lösung kann jedoch nicht darin bestehen, anstatt die Entscheidung gegebenenfalls offen zu lassen einen Hypsistos-Theos-Kult pagan-jüdischen Zuschnitts zu postulieren. Ein Beleg für einen solchen Kult ist nämlich nur dann vorhanden, wenn es gelingt, beide Elemente innerhalb einer Inschrift nachzuweisen oder zumindest innerhalb eines eng umgrenzten Raumes, d. h. vorzugsweise eines Heiligtums,<sup>16</sup> indem man zeigt, daß dort von mehreren Inschriften einige jüdisch, andere pagan geprägt sind.<sup>17</sup> Schon wenn sich innerhalb einer größeren Stadt und erst recht einer ganzen Landschaft Inschriften mit unterschiedlichen religiösen Merkmalen finden, zwingt nichts dazu, sie als Zeugnisse eines gemeinsamen pagan-jüdischen Hypsistos-Theos-Kultes anzusehen, sondern es ist genausogut denkbar, daß sie auf der einen Seite von Heiden stammen, die unabhängig von jüdischem Einfluß waren, und auf der anderen von Juden, die sich an Jahwe gewandt haben.<sup>18</sup> Die Benutzung des gleichen Namens seitens unterschiedlicher religiöser Gruppierungen könnte überdies beabsichtigt sein, als Ausdruck der Konkurrenz gegenüber der jeweils anderen Gemeinschaft, wie Colpe/Löw annehmen.<sup>19</sup>

sehen Sprachgebrauch sind die beiden Benennungen in den christlichen inklusive Inschriften eingegangen (Colpe/Löw 1051–1054), was zeigt, wie unspezifisch die Benennung (Theos bzw. Zeus) Hypsistos ist (s. u. Anm. 19).

- 14 Das trifft z. B. für die aus Makedonien und Athen zu, die pagan sind (s. u.), und für Mitchell nr. 285 (die Seitenzahlangebe zu Horsley ist in 201 zu ändern), worin die Stifter sich selbst als „die Juden in Athribis“ bezeichnen und es keinerlei Hinweis darauf gibt, daß es sich um Diaspora-Juden handeln könnte, die sich im Glauben ihrer paganen Umwelt angepaßt hätten.
- 15 Mitchell 111 f.
- 16 Z. B. das Heiligtum auf der Pnyx in Athen oder das in Oinoanda (Mitchell 97–99).
- 17 Am besten wäre es, wenn die Inschriften ungefähr aus der gleichen Zeit stammen, anderenfalls könnte man sich aber immerhin noch mit Mitchell darauf zurückziehen, daß hier eine historische Entwicklung zu beobachten sei.
- 18 Das gilt z. B. für die zwei aus Alexandria stammenden Inschriften nr. 283 und 284: Erstere ist als Synagogenedikation jüdisch, letztere, da auch Helios und den Rachegöttinnen geweiht, pagan (Mitchell 102). Nichts ergibt sich hieraus für einen pagan-jüdischen Hypsistos-Theos-Kult, vielmehr konnten beide unabhängig voneinander bestehen, denn in einer solchen Großstadt waren die verschiedensten Religionsgemeinschaften vertreten.
- 19 1054 f. Im Gegensatz zu Mitchell lehnen Colpe/Löw 1054 jeglichen Synkretismus oder Theokrasien ab und sehen die weite Verbreitung der Benennung (Theos bzw.

Hinzu kommt ein grundsätzliches Problem: Mitchell weist selbst darauf hin, daß eine große Anzahl von Inschriften pagan ist, weil sie Zeus Hypsistos geweiht sind oder weil sie, sofern (Theos) Hypsistos gewidmet, eine auf Zeus hindeutende Ikonographie besitzen bzw. neben (Theos) Hypsistos weitere Götter genannt werden (100–102). In solchen Fällen rechnet er im weiteren Verlauf mit einer historischen Entwicklung: Ursprünglich lokale, heidnische Kulte seien jüdisch überformt worden (126). Dabei war der jüdische Einfluß „particularly effective in focusing religious ideas“ (126). Vorausgesetzt, daß sich ein solcher Prozeß in den Inschriften nachweisen ließe: betraf er auch die Gottesvorstellung, verstanden die Gläubigen unter ihrem bislang als Theos Hypsistos, Hypsistos oder gar Zeus Hypsistos verehrten Gott nunmehr Jahwe? Wenn das, wie zu erwarten, nicht der Fall war, zumindest nicht generell, stellt sich die Frage, welche Verbindung zwischen ihnen und den Juden der Diaspora besteht, die „could not prevent their own beliefs and sense of cultural and religious identity being influenced by the Gentile neighbours, whose way of life they shared“ (127). War ihr Theos Hypsistos bzw. Hypsistos nicht mehr Jahwe? Das wird man schwerlich annehmen dürfen. Dann aber unterscheidet sich die nach Mitchell aus paganen Wurzeln hervorgegangene Verehrung des Theos Hypsistos von derjenigen seitens der Diaspora-Juden in einem zentralen Punkt, in der Gottesvorstellung. Kann man in einem solchen Fall wirklich noch von einem einzelnen, umfassenden Kult sprechen?<sup>20</sup> Abgesehen davon gibt es keinen Grund zu der Annahme, daß Diaspora-Juden, auch wenn sie pagane Einflüsse aufgenommen haben sollten,<sup>21</sup> sich nicht mehr als Juden, sondern als Anhänger eines Hypsistos-Theos-Kultes verstanden hätten.

Zeus) Hypsistos in ihrem unspezifischen Charakter, in der „umgreifende(n) Allgemeinheit der Aussagen“ begründet (1046 f.; vgl. 1053). Ihr Artikel ist Mitchell unbekannt geblieben.

- 20 Mitchell spricht immer wieder von „the cult of Theos Hypsistos“ bzw. „the cult“ und denkt bei dem Theos Hypsistos an einen einzelnen, bestimmten Gott, vgl. S. 125: „Who was this god?“. Das betrifft auch das Verhältnis von Theosebeis, wie Mitchell sie im Sinne seiner zweiten These (s. u.) versteht, und Diaspora-Juden innerhalb jenes Kultes, vgl. S. 114: „This cross-fertilization between Jews and pagans, and the meeting of separate religious cultures in the worship of Theos Hypsistos“; S. 115: „The cult of Theos Hypsistos had room for pagans and for Jews.“; S. 121: „The Jews of the Dispersion had found a common religious language with a vast number of Gentile worshippers, and they forged a shared tradition, current throughout the eastern Mediterranean, of monotheistic worship. By any definition this was one of the most spectacular demonstrations of religious syncretism that the ancient world has to offer.“; S. 126: Der jüdische Einfluß auf ursprünglich pagane Kulte produzierte „a religious culture which spanned the pagan-Jewish divide.“; S. 127: „Shared worship threw the two groups together.“
- 21 Zu solchen Erscheinungen Schürer (1986) 138–140.

Betrachten wir nun die Belege, mit denen Mitchell seine These eines pagan-jüdischen Kultes zu stützen sucht. Da die in Makedonien gefundenen Inschriften (1. Jh. v. Chr. – 3. Jh. n. Chr.) zum größten Teil Zeus Hypsistos geweiht sind, bestreitet er ihren grundsätzlich paganen Charakter zwar nicht, möchte aber einen jüdischen Einfluß darin sehen, daß in einer Inschrift des Jahres 250 n. Chr. aus Pydna (Mitchell nr. 51) ein Archisynagogos erwähnt wird.<sup>22</sup> Doch der Titel ist, wenn auch sehr selten, ebenfalls in nichtjüdischem Umfeld bezeugt,<sup>23</sup> ganz zu schweigen davon, daß der Empfänger dieser Weihung Zeus Hypsistos ist. Als Beleg für einen pagan-jüdisch gestalteten Hypsistos-Theos-Kult kann dieser Text daher nicht herangezogen werden.<sup>24</sup> Das gilt auch für die im Heiligtum auf der Pnyx in Athen gefundenen Inschriften (Mitchell nr. 1–23), in denen keinerlei jüdischer Einfluß nachzuweisen ist.<sup>25</sup> Bezüglich der lydischen Inschriften stimmt Mitchell der Ansicht zu, daß die meisten von ihnen „clear pagan associations“ zeigen; weil sich aber in den lydischen Beichtinschriften Eigentümlichkeiten finden, die eng mit jüdischen verwandt sind, sei es „not inconceivable that the beliefs of the Jewish colonists, who arrived at Sardis at the end of the third century BC, influenced the native cults of Lydia.“ (112). Dagegen ist festzuhalten, daß in den dortigen Hypsistos-Theos-Inschriften nichts auf jüdischen Einfluß hindeutet, ja in Mitchell nr. 172 zeugt die Zusammenstellung mit der Göttin Larmene von einer heidnischen Haltung der Stifterin.<sup>26</sup> Mitchells nächstes Beispiel sind drei Inschriften, die in der Umgebung der phrygischen Stadt Akmonia gefunden worden sind. Eine von ihnen trägt eindeutig jüdische Spuren (Mitchell nr. 207); von den zwei übrigen, die keine religiösen Merkmale aufweisen, ist die eine, weil sie aus demselben Dorf stammt wie die erstgenannte, bisher als jüdisch eingeordnet worden (nr. 206), die andere, die aus einem

22 100 f. 126; Mitchell 100 nimmt geradezu an, daß „the group worshipped in a synagogue“.

23 T. Rajak, D. Noy, JRS 83, 1993, 78. 92 f.; daß die Autoren bei der Inschrift aus Pydna jüdischen Einfluß nicht gänzlich ausschließen wollen, beruht allein auf dem Epitheton Hypsistos; aber die Weihung gilt eben dem Zeus Hypsistos.

24 Selbst wenn man einmal annimmt, daß eine der in Makedonien gefundenen Inschriften pagan-jüdisch wäre, wäre damit noch nichts bewiesen für die übrigen Inschriften Makedoniens, die von anderen Orten und aus anderen Zeiten stammen.

25 Entgegen Mitchell 126: „The cult of Zeus Hypsistos in Greece and Macedonia surely developed from local roots, although the import of the terminology of the synagogue suggests that it absorbed Jewish influence.“ Das Letzte kann sich nur auf Makedonien beziehen, wo es nicht zutrifft (s. oben); in Athen ist überhaupt kein jüdischer Einfluß festzustellen, zumal drei bzw. vier der 23 Inschriften Zeus Hypsistos gelten (Mitchell 101).

26 So Mitchell 102 selbst.

Nachbarort kommt, als heidnisch (nr. 205).<sup>27</sup> Selbst wenn man Mitchell recht gibt, daß eine solche Entscheidung „entirely arbitrary“ sei (113), besteht keine Veranlassung, einen pagan-jüdischen Kult zu postulieren, sondern alle drei Inschriften können jüdisch sein. Abgesehen davon ist die bisherige Beurteilung durchaus möglich. Nichts spricht nämlich dagegen, daß in der gleichen Gegend einerseits ein heidnischer Hypsistos-Theos-Kult gepflegt wurde und andererseits dort ansässige Juden Jahwe unter der griechischen Bezeichnung Theos Hypsistos eine Inschrift errichtet haben. Das gilt erst recht für die zwei an verschiedenen Orten desselben pisidischen Tals gefundenen Inschriften, von denen die eine durch die Erwähnung der ἄγια καταφυγή ihre jüdische Herkunft verrät (Mitchell nr. 230)<sup>28</sup>, die andere von dem Priester des paganen Gottes Men Uranios aufgestellt wurde (nr. 228). Mitchells Annahme, daß es sich an beiden Stellen um denselben Gott handeln müsse,<sup>29</sup> ist daher nicht zwingend. Doch auch wenn es so sein sollte, ist immer noch denkbar, daß der Priester des Men Uranios dem jüdischen Gott seine Reverenz erweisen wollte.<sup>30</sup> Als Beweis für einen pagan-jüdischen Kult reicht dieses Beispiel jedenfalls nicht; ebensowenig eine in der Nähe von Ankara gefundene Inschrift (Mitchell nr. 202), in der der Theos Hypsistos das Attribut ἐπουρόνιος trägt, dessen Vorkommen in paganem und jüdischem Umfeld<sup>31</sup> nach Mitchell dafür spricht, daß dieser Text „can be placed right in the centre of the common ground“ (114 f.). Doch in der Inschrift wird eine προσευχή erwähnt, womit in der Regel eine Synagoge bezeichnet wird.<sup>32</sup> Allenfalls wäre zu erwägen, die Entscheidung offen zu lassen, denn wenn sich Epiphanius' Bericht über die Messalianer paganen Ursprungs wirklich auf die Anhänger des Hypsistos-Theos-Kultes bezieht, wie angenommen wird,<sup>33</sup> haben diese eigene Gebetshäuser und -plätze besessen, die sie ebenfalls προσευχαί nannten.

27 Mitchell 112 f.

28 Entsprechend der Wiedergabe S. 113, „a bronze incense burner“ , ist hier mit J. L. Robert, Bulletin Épigraphique, REG 74, 1961, 245 nr. 750 χαλκείον, d. h. χαλκείον, zu schreiben statt des in der ed. princ. vorgeschlagenen καὶ κείον<α>; die Ergänzung θυματιστήρ<ι>ον ersetzt ein Hapax legomenon durch ein anderes. Zur καταφυγή Mitchell 113.

29 113: „Was the Theos Hypsistos of the Sibidunda text conceptually and culturally alien from his namesake at Andeda? The proposition is hard to believe.“

30 Das Ausmaß, in dem Heiden sich der jüdischen Religion annäherten, variierte beträchtlich (Schürer [1986] 164).

31 Mitchell 102, 46; Trebilco 137. 243, 48.

32 Mitchell 94, 20; Trebilco 241, 33.

33 Epiph. haer. 80, 1, 4. 2, 1 (GCS Epiph. 32, 485 f.); bereits Schürer (1897) 222 ist die Ähnlichkeit seiner Angaben mit den anderen Berichten über die Anhänger eines pagan-jüdischen Hypsistos-Theos-Kultes aufgefallen, und Mitchell 92–97 folgt ihm darin.

Wenden wir uns schließlich den Inschriften des Bosporanischen Reiches zu, die seit Schürers Akademieabhandlung von 1897 die Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben. Schürer kam zu dem Ergebnis, daß die Religion der dortigen Kultvereine des Theos Hypsistos „weder Judentum noch Heidentum, sondern eine Neutralisierung beider“ war; „von den jüdischen Lehrmeistern haben sie das  $\sigma\epsilon\beta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$   $\theta\epsilon\delta\acute{\nu}\nu$   $\psi\psi\iota\sigma\tau\omicron\nu$  gelernt“, aber „zugleich griechische Elemente in sich aufgenommen oder beibehalten“. <sup>34</sup> Die von ihm angezeigten Verdachtsmomente paganen Einflusses – ein Eid auf Zeus, Ge und Helios, die Erwähnung eines  $\iota\epsilon\rho\epsilon\acute{\upsilon}\zeta$  und die Darstellung von Adlern<sup>35</sup> –, könnten wohl, wie inzwischen gezeigt worden ist, ausgeräumt werden,<sup>36</sup> freilich ist eine Einigung über die religiöse Zuordnung der dortigen Inschriften bislang nicht erzielt worden.<sup>37</sup>

Für unseren Zweck ist das nicht entscheidend; es reicht festzuhalten, daß die von Mitchell vorgetragene These eines weit verbreiteten pagan-jüdischen Hypsistos-Theos-Kultes, der die Fülle der unterschiedlichen Inschriften für den Theos Hypsistos erklären soll, nicht mit dem inschriftlichen Befund zu vereinbaren ist: Es hat nicht einen einheitlichen Kult für einen bestimmten Gott gegeben, sondern unter dem Namen Theos Hypsistos bzw. Hypsistos wurden verschiedene Gottheiten verehrt: von den Juden Jahwe<sup>38</sup> und von Heiden hauptsächlich Zeus (daher verschiedentlich die Bezeichnung Zeus Hypsistos), und selbst die Christen haben, wenn auch in geringerem Maße, diese Benennung verwandt.<sup>39</sup> Daneben haben eigenständige Gruppierungen existiert, die pagane und jüdische Elemente gemischt haben, wie es Schürer für die Kulte des Bosporanischen Reiches angenommen hat. Doch läßt sich dies in den Inschriften nicht sicher nachweisen; ausdrücklich bezeugt ist dergleichen nur durch die in wesentlichen Punkten übereinstimmenden, zum Teil sich ergänzenden

34 Schürer (1897) 225.

35 Schürer (1897) 204. 220 f.

36 E. R. Goodenough: *The Bosphorus inscriptions to the Most High God*. *Jewish Quarterly Review* 47, 1956/57, 221–244. Es ist daher verwunderlich, daß Mitchell 114 den Eid auf Zeus, Ge und Helios in den beiden Freilassungsinschriften nr. 85 f. weiterhin als Zeichen paganen Einflusses ansieht („the religious affiliation was loose enough to allow the pagan oath“). Denn hierbei könnte es sich auch um eine während der Freilassung vorgeschriebene oder zumindest gebräuchliche Formulierung handeln, die nicht unbedingt Rückschlüsse auf die religiöse Einstellung der Stifter zuläßt (Goodenough a. a. O. 222 f.; Schürer [1986] 37; R. Taubenschlag: *The law of Greco-Roman Egypt in the light of the papyri*. Warschau 1955<sup>2</sup>, 97).

37 Colpe/Löw 1049.

38 Hier wird es in der Diaspora sicherlich auch Fälle gegeben haben, wo pagane Einflüsse aufgenommen worden sind (Schürer [1986] 138–140), aber das bedeutet nicht, daß die Betroffenen die jüdische Gemeinde verlassen und einen eigenen Kult gebildet hätten.

39 S. o. Anm. 13.

Berichte des Epiphanius, Gregor v. Nazianz, Gregor v. Nyssa und Kyrill v. Alexandria.<sup>40</sup> Aber während Schürer sie lediglich zur Bestätigung seines aus den Inschriften des Bosporianischen Reiches gewonnenen Ergebnisses herangezogen hat, insofern sie „ähnliche Bildungen“ sind,<sup>41</sup> verfährt Mitchell gerade umgekehrt, indem er sie zum Ausgangspunkt seiner Erörterungen über den Hypsistos-Theos-Kult macht und vor diesem Hintergrund die Inschriften behandelt: „They (d. h. jene Berichte) can also be confirmed at many points by archaeological and epigraphic evidence“ (97). Eine solche Vorgehensweise kann indes nur bei denjenigen Inschriften gelingen, die entsprechende pagan-jüdische Spuren aufweisen, bei den anderen birgt sie die Gefahr der Überinterpretation.

Mitchells zweite These ist die Gleichsetzung der u. a. aus der Apostelgeschichte und Inschriften bekannten Gottesfürchtigen bzw. Theosebeis mit den Anhängern des von ihm ausgemachten Hypsistos-Theos-Kultes.<sup>42</sup> Unabhängig von den Einwänden, die soeben gegen das von Mitchell entworfene Bild jenes Kultes erhoben worden sind, spricht gegen die vorgeschlagene Identifikation die Unterschiedlichkeit der Kultorte. Die Anhänger des Hypsistos-Theos-Kultes haben nämlich, wie Mitchell, gestützt auf Epiph. haer. 80, 1, 4. 2, 1 (GCS Epiph. 32, 485 f.)<sup>43</sup> und archäologische Zeugnisse, selbst festgestellt, eigene Gebetshäuser und -plätze besessen.<sup>44</sup> Die Eigentümlichkeit der Theosebeis besteht aber gerade in ihrer Nähe zur jüdischen Gemeinde, und Act. 13, 14. 16. 26. 43; 17, 1 f. 4. 17 ist ausdrücklich bezeugt, daß sie zusammen mit den Juden am Gottesdienst in der Synagoge teilnahmen.<sup>45</sup> Die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Gruppierungen, auf die Mitchell sich stützt, Anerkennung des Sabbats, Befolgen gewisser Speisegebote und Verwendung von Lampen im Kult, brauchen nur etwas über das Milieu zu besagen, aus dem die eigenständigen pagan-jüdischen Hypsistos-Theos-Kulte hervorgegangen sind: mit der jüdischen Religion sympathisierende Heiden, Theosebeis, die, aus beiden Bereichen Elemente miteinander kombinierend, sich in selbständigen Gruppierungen konstituiert haben.<sup>46</sup> Das würde auch erklären, warum nach Cyrill. Alex. ador. 3 (PG 68, 281 B) die Anhänger des Theos Hypsistos in Palästina und Phönikien sich selbst als θεοσεβεῖς bezeichnet haben und warum sie in vier Inschriften des Bosporianischen Reiches σεβόμενοι θεὸν ὑψιστον heißen (Mitchell nr. 96. 98. 100 f.). Abgesehen davon sind solche Bezeichnungen zu unspezifisch, als daß damit an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten dieselben religiösen Gruppierungen

40 S. o. Anm. 10.

41 Schürer (1897) 221–224.

42 115–121; gesondert hat er die These 1998 in seinem Chiron-Aufsatz vorgetragen.

43 S. o. Anm. 33.

44 Mitchell 97–99.

45 Vgl. auch Simon 1064–1068.

46 Vgl. Simon 1070.

gemeint sein müßten.

Auch wenn sich die beiden Thesen im einzelnen nicht haben bestätigen lassen, bleibt Mitchells Versuch, das gesamte Material unter dem Dach eines gemeinsamen Kultes zu vereinen, bemerkenswert, zeigt er doch in gebündelter Form, wie stark verbreitet, zu finden in den verschiedenen religiösen Gemeinschaften, damals die Vorstellung eines Theos Hypsistos war, der immer wieder auch in paganen Kreisen monotheistische Züge annahm.

Im Gegensatz zur in weiteren Bevölkerungskreisen verbreiteten Verehrung eines – wie auch immer gearteten – Theos Hypsistos haben die Chaldäischen Orakel, denen der Beitrag „The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy“ von Polymnia Athanassiadi gilt (149–183), die philosophischen, vor allem neuplatonischen Zirkel nicht verlassen. Die Autorin wendet sich gegen Versuche, die Zuverlässigkeit der Quellenangaben über die Entstehung jener Orakel zu bezweifeln, und nimmt folgende Genese an: Zur Zeit Marc Aurels lebten im Osten des Römischen Reiches Vater und Sohn Iulianus, beide Angehörige der Priesterkaste und möglicherweise in Verbindung stehend mit dem Kreis des Numenios v. Apameia, was manche Übereinstimmungen im philosophischen Denken erklären würde. Der jüngere Iulianus, der Theurg, hat über einen längeren Zeitraum in Trance daktylische Hexameter metaphysischen und moralischen Inhalts vorgebracht. Vom Vater und anderen Mitgliedern der Priesterkaste aufgezeichnet, schließlich, wohl mit Hilfe des Theurgen selbst, redigiert und publiziert, haben sie im 3. Jh. ihre kanonische Gestalt erlangt und sind in gewissen Kreisen als heilige Texte anerkannt worden. Erhalten sind nur Fragmente, hauptsächlich durch Proklos (ca. 4/5) und Damaskios (ca. 1/5). Athanassiadi hebt hervor, daß sich beide den Orakeln in völlig unterschiedlicher Weise genähert haben, was für das Verständnis ihrer Erläuterungen zu beachten ist. Besondere Aufmerksamkeit widmet sie den Darlegungen des Damaskios zu Metaphysik und Theologie der Orakel, um abschließend zu zeigen, wie sich diese einordnen in den Trend der Zeit nach Spiritualisierung und Formulierung einer rechten Lehre auf der Grundlage eines Kanons heiliger Texte.

Wolf Liebeschuetz' Beitrag „The Significance of the Speech of Praetextatus“ (185–205) behandelt Argumentation, Quellen und Zweck der Rede des Vettius Agorius Praetextatus in Macrobius' Saturnalien (117–23). Praetextatus, ein Anhänger des Sonnenkultes,<sup>47</sup> sucht hier den Beweis zu führen, daß die kosmischen Götter Aspekte eines einzigen höchsten Gottes, der Sonne, sind. Eine Reihe von ihnen einzeln durchgehend, zeigt er, mehr oder weniger überzeugend, anhand des Namens, der bildlichen Darstellungen, des Kultes und der Mythologie ihre Verbindungen mit der Sonne auf. Abgesehen von eigenen Kenntnissen aufgrund seiner Belesenheit hat Macrobius, wie Liebeschuetz vermutet, griechische Lexika zur Etymologie von Götternamen und zur Deu-

47 Liebeschuetz geht seiner Geschichte S. 187–192 nach.

tung ungewöhnlicher Götterdarstellungen benutzt,<sup>48</sup> vielleicht auch Schriften des Praetextatus selbst, was erklären könnte, warum ihm Macrobius diese Rede gegeben hat. Da in ihr weder antichristliche Polemik noch Spuren neuplatonischer Metaphysik zu entdecken sind, diente sie nicht entsprechender Kritik bzw. Propaganda, sondern war von Macrobius anscheinend dazu gedacht, den senatorischen Zeitgenossen zu vermitteln, daß der Abstand zwischen ihrer alten Religion und dem Christentum nicht unüberwindlich sei. In einem Schlußkapitel stellt Liebeschuetz klar, daß der Umstand, daß der reale Praetextatus mehrere Priesterämter innehatte und in verschiedene Mysterienkulte eingeweiht war, nicht seiner Rede bei Macrobius widerspricht, da die Verehrung der Sonne als höchste Gottheit nicht gleichbedeutend mit einer Aufgabe des Polytheismus ist (203 f.).

Insgesamt ein – nicht zuletzt durch Mitchells Beitrag – sehr anregender und lehrreicher Band.

#### Abgekürzt zitierte Literatur

- C. Colpe, A. Löw: Art. Hysistos (Theos). RAC 16, 1993, 1035–1056  
 St. Mitchell: Wer waren die Gottesfürchtigen? Chiron 28, 1998, 55–64  
 E. Schürer: Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der σεβόμενοι θεὸν ὑπιστων ebendasselbst, Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1897, 200–225  
 E. Schürer: The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (a new English version revised and edited by G. Vermes, F. Millar, M. Goodman) III 1, Edinburgh 1986  
 M. Simon, Art. Gottesfürchtiger. RAC 11, 1981, 1060–1070  
 P. R. Trebilco: Jewish communities in Asia Minor. Cambridge 1991

Markus Stein, Bonn  
[markus-stein@gmx.de](mailto:markus-stein@gmx.de)

---

[HTML-Version](#)   [Inhalt Plekos 3,2001 HTML](#)   [Inhalt Plekos 3,2001 PDF](#)

[Startseite Plekos](#)

---

48 Liebeschuetz 197–199 modifiziert die Ausführungen von E. Syska: Studien zur Theologie im ersten Buch der Saturnalien des Ambrosius Theodosius Macrobius. Stuttgart 1993, 216–218, der sechs inhaltliche Gruppen als Sammelquellen ausmacht.