

PAGANER MONOTHEISMUS  
ANHAND DER ΘΕΟΣ ΥΨΙΣΤΟΣ- UND ΕΙΣ ΘΕΟΣ-INSCHRIFTEN\*

›Pagan monotheism‹ has been a subject of intensive focus in recent scholarship in the history of religion. Within this debate the present article raises the question of whether and to what extent this term really offers an appropriate category for describing the discussed phenomena. After a brief overview of the history of research, two religious formulae – θεός ὑψιστος and εἷς θεός, which are both well attested in Late Antiquity – are analysed in a selection of pagan inscriptions from that time. In both cases it is concluded that scholarship should speak about ›pagan henotheism‹ instead of ›pagan monotheism‹ in order accurately to describe this complex religious phenomenon of the Eastern Mediterranean.

Inhalt

1. Einführung: Das Phänomen des paganen Monotheismus.
- 1.1. Paganer Monotheismus im Diskurs der Forschung (6). – 1.2. Ausgewählte Studien zur Thematik aus epigraphischer Perspektive (9).
2. Paganer Monotheismus am Beispiel zweier charakteristischer Inschriftentypen des antiken östlichen Mittelmeerraums (12).
- 2.1. Θεός ὑψιστος-Formeln. 2.1.1. Erste Begegnung: Das Orakel von Oinoanda (12). – 2.1.2. Literarische Quellen (15). – 2.1.2.1. Epiphanius von Salamis (15). – 2.1.2.2. Gregor von Nazianz (17). – 2.1.2.3. Gregor von Nyssa (18). – 2.1.2.4. Weitere literarische Zeugnisse und sprachlich-hermeneutische Überlegungen (19). – 2.1.3. Ein pagan-jüdischer Kult für den Gott Θεός Ὑψιστος? (21). – 2.1.4. Abgrenzung gegenüber dem Ζεὺς ὑψιστος-Phänomen (24). – 2.1.5. Allgemeine Charakterisierung des epigraphischen Bestands (26). – 2.1.6. Das besondere Profil ausgewählter paganer θεός ὑψιστος-Inschriften (28). – 2.1.6.1. ›Reine‹ θεός ὑψιστος-Inschriften (28). – 2.1.6.2. ›Reine‹ θεὰ ὑψιστη-Inschriften (31). – 2.1.6.3. Identifizierung von θεός ὑψιστος mit männlichen Gottheiten (32). – 2.1.6.4. Identifizierung von θεός ὑψιστος bzw. θεὰ ὑψιστη mit weiblichen Gottheiten (38). – 2.1.6.5. Θεός ὑψιστος-Inschriften in Verbindung mit personal gedachten, namentlich genannten Gottheiten (40). – 2.1.6.6. Θεός ὑψιστος-Inschriften in Verbindung mit personal gedachten, nichtnamentlich genannten Gottheiten (42). – 2.1.6.7. Θεός ὑψιστος-Inschriften in Verbindung mit nichtpersonal gedachten, abstrakten Gottheiten (45). – 2.1.6.8. Eine funeräre θεός ὑψιστος-Inschrift im Spannungsfeld von Identifikation und Assoziation (48). – 2.1.7. Zwischenfazit (I): Das pagane θεός ὑψιστος-Phänomen (49).

\* Dieser Beitrag stellt eine leicht überarbeitete und gekürzte Fassung meiner Masterarbeit im Studiengang »Antike Kulturen des östlichen Mittelmeerraums« dar, die am 19. 05. 2015 unter dem gleichlautenden Titel dem Fachbereich Geschichte/Philosophie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster vorgelegt wurde. Ein textidentisches Exemplar der eingereichten Fassung kann in der Bibliothek des Bonner Dölger-Instituts eingesehen werden. Den Herren Professoren Dr. ENGELBERT WINTER und Dr. Dr. ALFONS FÜRST möchte ich an dieser Stelle den pflichtgemäßen akademischen Dank für die Betreuung dieser Arbeit sowie für das Erstellen von Erst-

bzw. Zweitgutachten abstellen. Dem Herausgeberm des »Jahrbuch für Antike und Christentum« danke ich sehr für die Aufnahme meiner Arbeit in dasselbe; Frau SABRINA TATZ M.A. und Herrn GERHARD REXIN ferner für die redaktionelle Betreuung im Zuge deren Veröffentlichung. Vorliegender Beitrag ist nicht zuletzt auch Ausdruck eines herzlichen Danks gegenüber Herrn Professor Dr. THOMAS R. KARMANN für ungezählte gute Ratschläge »in academia«. – Soweit nicht anders vermerkt, stammen sämtliche Übersetzungen der literarischen wie epigraphischen Quellen von mir selbst. Ein Abkürzungsverzeichnis befindet sich am Schluss des Beitrags.

- 2.2. Εἰς θεός-Formeln. 2.2.1. Erste Eingrenzung des epigraphischen Befundes (52). – 2.2.2. Der spezifische Charakter ausgewählter εἰς θεός-Inschriften (57). – 2.2.2.1. Meilensteine Kaiser Julians nahe Gerasa und Askalon (57). – 2.2.2.2. Marmorstele aus Kula (58). – 2.2.2.3. Inschrift aus Aizanoi (61). – 2.2.2.4. Stele des Mên aus Saïttai (62). – 2.2.2.5. Siegerinschriften aus dem Xystos von Delphi (62). – 2.2.2.6. Inschrift aus dem palästinischen Samaria/Sebaste (64). – 2.2.2.7. Inschrift aus einem Mithraeum in Rom (66). – 2.2.2.8. Inschrift aus Bosra (69). – 2.2.2.9. Inschrift von Kafr esh Shams (70). – 2.2.2.10. Gemme aus Ägypten (70). – 2.2.2.11. Gemme (mit monotheistischer Inschrift?) (72). – 2.2.2.12. Gemme aus Smyrna (73). – 2.2.3. Zwischenfazit (II): Die εἰς θεός-Akklamationen (74).
3. Fazit: Paganer Monotheismus – eine zutreffende religionsgeschichtliche Kategorisierung?
- 3.1. Reflexion (76). – 3.2. Ausblick (77). – Anhang: Ausgewählte pagane θεός ὕψιστος- und εἰς θεός-Inschriften. a) Θεός ὕψιστος (79). b) Εἰς θεός (79). – Abkürzungsverzeichnis (80). – Literaturverzeichnis (80).

## 1. Einführung: Das Phänomen des paganen Monotheismus

### 1.1. Paganer Monotheismus im Diskurs der Forschung

Innerhalb der Altertumswissenschaften hat in den vergangenen Jahren unter dem Stichwort ›paganer Monotheismus‹ ein Topos Einzug in die Forschung erhalten<sup>1</sup>, der auf den ersten Blick einer *contradictio in adiecto* gleichkommt<sup>2</sup>. In Ergänzung zur weiterhin unstrittigen monotheistischen Prägung sowohl der christlichen als auch der jüdischen Religion reklamiert dieser die Kategorie ›Monotheismus‹ in antiker wie insbesondere spätantiker<sup>3</sup> Zeit auch für den gemeinhin als polytheistisch geltenden Bereich der sogenannten paganen<sup>4</sup> Religiosität und erklärt damit rein dichotomisch geprägten Ansätzen (monotheistische Christen/Juden in Abgrenzung zu polytheistischen Heiden) im Bereich religionsgeschichtlicher Analysen grundsätzlich eine Absage<sup>5</sup>. Dieser Forschungsrichtung wird insofern ihre Berechtigung zuerkannt, als sich zur Beschreibung religiöser Mentalitäten (insbesondere von Christen und Heiden) in jener Zeit ein mehrdimensionaler Ansatz als realitätstauglicher erwiesen hat, da auch auf nichtchristlicher Seite eine Rede von Gott im Singular verbreitet war<sup>6</sup>.

Zu derartigen ›Einheitsbestrebungen‹ im griechisch-römischen Polytheismus, die hier nur angeschnitten werden sollen<sup>7</sup>, ist bereits ein Zeugnis Hesiods aus dem 8./7.

<sup>1</sup> Vgl. insbes. ATHANASSIADI/FREDE sowie MITCHELL/VAN NUFFELEN.

<sup>2</sup> Vgl. auch FÜRST, »Monotheismus« 5 (mit weiteren Literaturhinweisen).

<sup>3</sup> Nach klassischem Verständnis ist der Beginn der sogenannten Spätantike mit dem Regierungsantritt Diokletians iJ. 284 nC. anzusetzen (ihr Ende dann i. d. R. mit dem Tod Justinians 565 nC.). Der Begriff »spätantik« bzw. »spätantike Zeit« wurde durch JACOB BURCKHARDT iJ. 1853 geprägt und von ALOIS RIEGL 1889 übernommen. Das dazugehörige Substantiv begegnet erstmals bei MAX WEBER iJ. 1909. Vgl. A. DEMANDT, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284/565 nC.<sup>2</sup> = HdbAltWiss 3,6 (München 2007) XVII. 587f. Die Begriffsdefinition hat insofern ihre Berechtigung, als

der von ATHANASSIADI/FREDE verantwortete Band »Pagan Monotheism in Late Antiquity« (1999) die Redeweise von der Spätantike »im Grunde sehr weit überdehnt« (WALLRAFF 67), als sie – vor dem Hintergrund der einzelnen Beiträge – darunter de facto die Zeit vom 2. bis zum 7. Jh. nC. verstehen.

<sup>4</sup> Zur Problematik und Berechtigung dieser Terminologie vgl. TROMBLEY 1, X.

<sup>5</sup> Vgl. M. FREDE, Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity: ATHANASSIADI/FREDE 41/67, hier 41.

<sup>6</sup> Vgl. FÜRST, Christentum 497; ders., »Monotheismus« 6.

<sup>7</sup> Für den Bereich der antiken wie spätantiken Philosophie ausführlich diskutiert bei FREDE aO.

Jh. vC. zu zählen, das Zeus als »Größten unter (den) Göttern«<sup>8</sup> charakterisiert<sup>9</sup>. Dieses Beispiel ist insofern von Interesse, als die Herausbildung der Gestalt des Zeus – in ihrer Eigenschaft als höchster und monarchischer Gott an der Spitze des griechischen Götterpantheons – für EDUARD ZELLER das »Bedürfnis einer einheitlichen sittlichen Weltordnung«<sup>10</sup> ausdrückt. ZELLER spricht dabei explizit von einer »Erzeugung« dieser »Idee einer höchsten Gottheit«<sup>11</sup> und erkennt dem Phänomen dadurch einen deutlich autochthonen Charakter zu – ein Aspekt, der in der zu erörternden Abgrenzungsproblematik zwischen Ζεύς ὑψιστος und θεὸς ὑψιστος noch einmal von Relevanz sein wird (Abschnitt 2.1.4). Zu nennen ist darüber hinaus ein Fragment des Xenophanes von Kolophon aus der Zeit um 500 vC., demzufolge nur »ein Gott unter Göttern und Menschen (der) Größte«<sup>12</sup> sein könne. Für die in Abschnitt 2.2 zu diskutierenden epigraphischen εἷς θεός-Belege ergibt sich damit ein erster Anhaltspunkt für den Ursprung dieser Formel: Sie stammt aller Wahrscheinlichkeit nach aus der frühgriechischen Philosophie, in der sie in einem polytheistischen Kontext gebraucht wurde<sup>13</sup>.

Eine vergleichbare Neigung »vers la pensée unique«<sup>14</sup> lässt sich schließlich auch für das 2. Jh. nC. beobachten<sup>15</sup>: Hier begegnet sie nicht nur im Bereich des stoischen Monismus Kaiser Marc Aurels<sup>16</sup>, sondern findet sich schließlich auch als politisches, metaphysisch-ontologisches wie theologisches Einheitsprinzip bei Alexander von Aphrodisias<sup>17</sup>, der in seinem Aristoteles-Kommentar auf einen entsprechenden Passus aus dessen *Metaphysik* rekurriert<sup>18</sup>, welcher dort bereits ein Zitat aus Homer<sup>19</sup> darstellt. Entsprechende »Singularisierungsvorstellungen« etablieren sich daher auch in den Bereichen von Politik (μοναρχία-Gedanke) und Religion (*Sol invictus*-Verehrung)<sup>20</sup>: Der Sonnengott gehört spätestens seit Kaiser Augustus zum festen Bestandteil der Herrschersymbolik<sup>21</sup>. Erste Abbildungen sind auf den Münzen des Antoninus Pius nachgewiesen<sup>22</sup>; erstmals inschriftlich bezeugt ist er in einer Widmung auf einem kleinen Altar eines gewissen Publius Aelius Amandus iJ. 158 nC.<sup>23</sup>, in der er zudem mit dem Gott Mithras in Verbindung gebracht wird, auf den insbesondere in Abschnitt 2.2.2.7 einzugehen sein wird. Von Kaiser Konstantin wird *Sol* in seiner Funktion als Schutzgott schließlich mit dem christlichen Gott identifiziert.

<sup>8</sup> Hesiod. theog. 49 (7 MERKELBACH/WEST): θεῶν μέγιστος.

<sup>9</sup> Zur Bezeichnung »Höchster« s. Abschn. 2.1.4.

<sup>10</sup> ZELLER 6.

<sup>11</sup> Ebd. (im ersten Fall verwendet er das Verbum [»erzeugt hat«]).

<sup>12</sup> Xenophan. (21 B 23 DIELS/KRANZ): εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος.

<sup>13</sup> Vgl. FÜRST, Christentum 501.

<sup>14</sup> Beide Zitate: P. N. ATHANASSIADI, Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive = Histoire 102 (Paris 2010) 14 (Hervorhebungen jeweils im Original).

<sup>15</sup> Vgl. zum Folgenden FÜRST, Christentum 501f. 510f.

<sup>16</sup> Vgl. Marc. Aurel. seips. 7,9,2 (154f NICKEL): »Es (gibt) nämlich (nur) einen Kosmos, (der) aus allen Dingen (ist), (nur) einen Gott, (der) durch alle Dinge (ist), (nur) ein Wesen/Sein und (nur) ein

(Natur-)Gesetz« / κόσμος τε γὰρ εἷς ἐξ ἅπαντων καὶ θεὸς εἷς δι' ἅπαντων καὶ οὐσία μία καὶ νόμος εἷς.

<sup>17</sup> Vgl. Alex. Aphrod. in Aristot. metaph. Λ 10 (CAG I, 721,31 HAYDUCK): (»Es gibt nur) einen einzigen Ursprung/ein einziges Prinzip, (und nur) einen einzigen Gott« / μία ἀρχή, εἷς θεός ἔστι.

<sup>18</sup> Vgl. Aristot. metaph. Λ 10, 1076 a 4 (262 JAEGER).

<sup>19</sup> Vgl. Hom. Il. 2,204 (50f RUPÉ): »Nicht gut ist Vielherrschaft. (Nur) einer sei Herrscher« / οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω.

<sup>20</sup> Vgl. zum Folgenden FÜRST, Christentum 508f. 510/4.

<sup>21</sup> Zu erkennen u. a. auf dem Brustpanzer der Skulptur von Prima Porta. Vgl. ebd. 511.

<sup>22</sup> Vgl. CIL 8, 12493; IG 1, 144 = IG 14, 1084 (dJ. 146 nC. aus Rom). Vgl. R. MACMULLEN, Paganism in the Roman Empire (New Haven/London 1981) 84.

<sup>23</sup> = CIL 6, 715 = ILS 2184: »dem unbesiegt/unbesiegbaren Sonnengott«/soli invicti deo.

Da das Betreiben von Philosophie in der Antike jedoch das Phänomen einer kleinen Elite war, lässt sich über die Religiosität der breiten Masse im 2. sowie im 3. Jh. n.C. anhand des soeben Geschilderten keine Aussage treffen. Wenngleich die Sonnenverehrung hier erste Ansätze erkennen lässt, da sie sowohl unter den einfachen wie unter den gebildeten Leuten nachgewiesen ist<sup>24</sup>, bleibt das Phänomen einer sich zu der Zeit ausbreitenden »théoloie solaire«<sup>25</sup> doch ein Phänomen unter Letztgenannten. An genau dieser Stelle sieht der vorliegende Beitrag seine Berechtigung: Er legt den Fokus auf zwei Inschriftentypen jener Zeit (θεὸς ὑψίστος und εἷς θεός), die innerhalb der Forschung als geeignet angesehen werden, Auskunft über die »Alltagsreligiosität der einfachen Leute«<sup>26</sup> zu erteilen.

Strittig ist nunmehr, wie die soeben grob geschilderten Phänomene aus den Bereichen antiker Philosophie, Religion und Politik auf den Begriff zu bringen sind: ALFONS FÜRST möchte darin auf paganer Seite allenfalls eine »Tendenz zu ›monotheistischen‹ Vorstellungen« erkennen und betont, dass dahinter kein entsprechendes »›monotheistisches‹ Gotteskonzept«<sup>27</sup> zu finden sei. In diese Richtung geht auch CHRISTIAN MAREK, der im Rahmen der Religionsgeschichte Kleinasiens von einer »Konvergenz zum Monotheismus«<sup>28</sup> innerhalb der dortigen Kultlandschaft spricht und diese auf die enge Verbindung der einzelnen lokalen Götterkulte mit dem nur *einem* Gott geltenden Kaiserkult zurückführt. Für die griechisch-römische Welt der Kaiserzeit spricht bereits EMIL SCHÜRER insgesamt von einem »gewisse[n] Zug zum Monotheismus, der schon durch die griechische Philosophie vorbereitet war und namentlich durch den Einfluss der orientalischen Religionen befördert wurde«<sup>29</sup>. Letztgenannter Faktor – Vergleichsquellen sind hier insbesondere akkadische wie ugaritische Texte über Götterversammlungen<sup>30</sup> – ›konkurriert‹ innerhalb der Forschungslandschaft mit dem mindestens ebenso häufig veranschlagten Einfluss durch den jüdischen Monotheismus<sup>31</sup>.

Im Kontext dieses jüdisch-paganen Konglomerats notiert FRANZ CUMONT in seiner – seit der Erstausgabe 1906 in zahlreichen Auflagen erschienenen – Überblicksstudie »Les religions orientales dans le paganisme romain« zunächst allgemein, dass es sich bei der ὑψίστος-Bezeichnung um ein »sehr charakteristisch[es]«<sup>32</sup> Epitheton handle, jedoch ohne dies genauer auszuführen. Für den kleinasiatischen Raum sieht CUMONT darin jedoch eine Bezeichnung für den Gott des Volkes Israel gegeben und möchte auf diesem Gebiet die Beeinflussung von paganen Mysterienkulten durch den jüdischen Monotheismus grundsätzlich nicht ausgeschlossen wissen<sup>33</sup>. Die ὑψίστος-Zuschreibung im Bereich der jüdischen Religion stellt aus seiner Sicht ein Analogon zur Verehrung der Götter (Ba'alim) im paganen Kontext Syriens dar: Im Zuge einer religiösen Beschreibung des Himmels und dessen Gestirne wuchs die Macht der höchsten Gottheit innerhalb des Pantheons dahingehend, dass deren Residenz in den himmlischen Bereich jenseits der Sterne und Planeten verlagert wurde – ein Vorgang, den man durch die Bezeichnung »Höchster« (ὑψίστος) auch begrifflich auszudrücken

<sup>24</sup> Vgl. FÜRST, Christentum 508f.

<sup>25</sup> So der Beitrag von CUMONT, Théologie.

<sup>26</sup> FÜRST, Christentum 505.

<sup>27</sup> Beide Zitate: ders., »Monotheismus« 21.

<sup>28</sup> MAREK, Geschichte 647.

<sup>29</sup> SCHÜRER 214.

<sup>30</sup> Vgl. dazu u. a. WEST 22f.

<sup>31</sup> Vgl. u. a. SCHÜRER 224f.

<sup>32</sup> CUMONT, Religionen 58.

<sup>33</sup> Vgl. ebd. 58f.

suchte<sup>34</sup>. Dass jedoch gerade dieses Epitheton Kennzeichen des Henotheismus<sup>35</sup> »als dominante Tendenz im spätantiken Paganismus«<sup>36</sup> sei – und daher gerade keinen Hinweis auf ein monotheistisches Verständnis darstellt –, wird u. a. jüngst von JAIME ALVAR betont<sup>37</sup>.

## 1.2. Ausgewählte Studien zur Thematik aus epigraphischer Perspektive

Dieser nunmehr viel beredten »Tendenz zum Monotheismus [...] im antiken Heidentum«<sup>38</sup> möchte sich der vorliegende Beitrag annehmen und die Legitimität einer solchen Bezeichnung aus epigraphischer Perspektive kritisch hinterfragen. Dies geschieht aus dem nicht unerheblichen Grund, dass die soeben erörterten Forschungspositionen zum (sogenannten)<sup>39</sup> paganen Monotheismus ihre Erkenntnisse zu einem nicht unwesentlichen Anteil aus Inschriften gewinnen, denen sie insbesondere für den Raum des Nahen Ostens einen mitunter reichlich diffus klingenden »monotheistic spirit«<sup>40</sup> abzurufen glauben. Insofern erscheint es legitim, sich analog zu Abschnitt 1.1 zunächst einen Überblick über diejenigen Beiträge zu verschaffen, die sich dieser dezidiert epigraphischen Herangehensweise an die Thematik verschreiben. Die nachfolgende Darstellung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern möchte sowohl für die θεὸς ὕψιστος- als auch für die εἷς θεός-Inschriften jeweils exemplarisch die beiden pointiertesten (konträren) Positionen referieren.

NICOLE BELAYCHE spricht in ihrer ungedruckt gebliebenen Dissertation zu den »divinités ὕψιστος«<sup>41</sup> insgesamt von einem »sentiment d'hypsistarité«<sup>42</sup>, das in

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 117. Ebd. 275 merkt CUMONT in der dazugehörigen Anm. 101 an, dass sämtliche »Eigenschaften, welche den Ba'alim durch das astrologische Heidentum beigelegt wurden (ὕψιστος, παντοκράτωρ usw.)«, denen entsprechen, die gemäß jüdisch-alexandrinischer Lehre den Gott JHWH auszeichnen.

<sup>35</sup> Der Begriff »Henotheismus« (bzw. »Kathenotheismus«) geht auf den seinerzeit an der Universität Oxford tätigen deutschen Religionswissenschaftler FRIEDRICH MAX MÜLLER aus dem Jahr 1860 zurück. Vgl. FÜRST, Rhetorik 9. Beide Begriffe werden schließlich 1880 von MÜLLER, Vorlesungen 298. 312 im Speziellen anhand der vedischen Religion Indiens entwickelt und begegnen später ebenso bei M. P. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion 2<sup>3</sup> = HdbAltWiss 5,2,2 (München 1974) 573. Der Terminus dient der Forschung seither aber auch bei der Beschreibung antiker Religionen. Vgl. auch H. S. VERSNEL, Thrice One. Three Greek Experiments in Oneness: B. N. PORTER (Hrsg.), One God or Many? = Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 1 (Chebeague, ME 2000) 79/164, hier 130. MÜLLER ist in seiner Begriffswahl evtl. durch SCHELLINGS »Philosophie der Mythologie« inspiriert worden. Der Begriff »Monolatrie«, der zu »Henotheismus« sozusagen das Pendant auf praktisch-ritueller Ebene darstellt, stammt dabei aller Wahrscheinlichkeit nach aus SCHLEIERMACHERS »Der

christliche Glaube«. Vgl. für diese beiden letztgenannten Vermutungen P. VAN NUFFELEN, Pagan Monotheism as a Religious Phenomenon: MITCHELL/VAN NUFFELEN 16/33, hier 19 (mit Anm. 15), der jedoch keine genaueren Stellenangaben dazu nennt.

<sup>36</sup> J. ALVAR, Henotheismus und Essentialismus in den Kulturen der orientalischen Götter: P. BARCELÓ (Hrsg.), Religiöser Fundamentalismus in der röm. Kaiserzeit = PotsAlterWissBeitr 29 (Stuttgart 2010) 41/55, hier 47.

<sup>37</sup> Entsprechend vorsichtiger daher zB. auch TROMBLEY 1, 339 (»drift towards henotheism or perhaps monotheism in Athenian religious life« [Hervorhebung CGU]).

<sup>38</sup> NILSSON aO. 569 (unter Verweis auf ZELLER).

<sup>39</sup> Auf diesen Zusatz wird aus Gründen der Leslichkeit verzichtet. Ebenso wird davon abgesehen, den Begriff Monotheismus in Anführungszeichen zu verwenden. Zur kritischen Diskussion s. unten das Fazit.

<sup>40</sup> So TEIXIDOR 13 im Hinblick auf die zweite Hälfte des ersten Jahrtausends nC. Wesentlicher Anhaltspunkt ist für ihn dabei die Beobachtung, dass die Vorstellungen etwaiger Götterpanthea zu dieser Zeit in den entsprechenden epigraphischen Funden nicht mehr begegnen.

<sup>41</sup> BELAYCHE, Contribution.

<sup>42</sup> Ebd. 81.

den von ihr untersuchten ὕψιστος-Inschriften zum Ausdruck komme<sup>43</sup>. Diese in zwei Bänden vorgelegte, sehr gründlich gearbeitete Untersuchung zeichnet sich nicht nur durch eine möglichst breit angelegte historiographische Analyse des ὕψιστος-Phänomens aus (Band I), sondern bietet darüber hinaus eine kompendienartige Sammlung von insgesamt 267 Inschriften (Band II)<sup>44</sup>. Wenngleich BELAYCHES Promotionsschrift als solche innerhalb der Forschung nicht adäquat zur Kenntnis genommen werden konnte<sup>45</sup>, so hat sich die Autorin an anderen Stellen zur Thematik geäußert und wesentliche Ergebnisse ihrer Untersuchung zugänglich gemacht<sup>46</sup>.

Demgegenüber geht STEPHEN MITCHELL im Rahmen seiner Untersuchungen des θεὸς ὕψιστος-Phänomens davon aus, dass es sich dabei um eine Gottheit mit demselben Namen handelt, die zu den »most widely worshipped gods«<sup>47</sup> im antiken östlichen Mittelmeerraum zählt, und weist durch eine umfangreiche Sichtung des epigraphischen Materials die breite Bezeugung der ὕψιστος-, θεὸς ὕψιστος- sowie Ζεὸς ὕψιστος-Widmungen nach. Eine erste Sammlung aus dem Jahr 1999 (Addenda I) mit 293 Einträgen wurde von ihm 2010 um weitere 83 ergänzt (Addenda II)<sup>48</sup>, so dass das Corpus auf 376 ὕψιστος-Inschriften angewachsen ist. In seinem Beitrag aus dem Jahr 1999 gibt MITCHELL zwar einleitend an, um die Existenz von BELAYCHES Dissertation zu wissen, weist aber darauf hin, dass er sie nicht verarbeiten konnte<sup>49</sup>. Insofern mag es nicht verwundern, dass sich nicht sämtliche Inschrifteneinträge BELAYCHES auch in den entsprechenden Corpora MITCHELLS finden<sup>50</sup>, obwohl dieser die umfangreichere Materialsammlung bietet. Es sei jedoch ebenfalls darauf verwiesen, dass das Fehlen mancher Inschriften – zumindest in den Addenda I und II – vermutlich einer bewussten Entscheidung MITCHELLS geschuldet ist, da es zumeist die Fälle betrifft, die geeignet sind, seiner These substantiell zu widersprechen<sup>51</sup>. MITCHELL sieht – im Gegensatz zum Gros der Forschung – im ὕψιστος-Ausdruck nämlich »not a common or conventional adjective of exaltation, [...] but] a term with a stricter theological connotation«<sup>52</sup>. Wenngleich er diesen zwar dennoch in einigen Fällen als »term of exaltation«<sup>53</sup> anerkennt, wertet er dieses Vorkommen als »extremely rarely«<sup>54</sup> und befindet sich damit

<sup>43</sup> Gemeint sind demnach sowohl die Theos Hypsistos- als auch die Zeus Hypsistos- wie auch die »reinen« Hypsistos-Inschriften.

<sup>44</sup> Zwar finden sich in Band II insgesamt 277 Einträge, doch handelt es sich in zehn Fällen um θεὸς ὕψιστος-Angaben im Rahmen von Papyrusfunden.

<sup>45</sup> Vgl. zB. MITCHELL, Cult 81.

<sup>46</sup> Vgl. insbes. BELAYCHE, Hypsistos; dies., Polysémie.

<sup>47</sup> MITCHELL, Cult 99.

<sup>48</sup> Vgl. ebd. 128/47; ders., Thoughts 167. 198/208.

<sup>49</sup> Vgl. ders., Cult 81.

<sup>50</sup> Vgl. zB. BELAYCHE, Contribution 249 (nr. 144). Diese hinsichtlich ihrer Datierung unklare θεὸς ὕψιστος-Inschrift der Priesterin Phabia Preimilla aus dem Archäologischen Museum Adanas (in Kilikien) ist – nach BELAYCHES Auskunft – bis dato (d. h. 1983) unpubliziert geblieben und findet sich auch weder 1999 noch 2010 bei MITCHELL. Zwei dazugehörige Original-Ablichtungen sind bei BELAYCHE ebd. 250 eingeklebt.

<sup>51</sup> Es handelt sich dabei insbesondere um die Belege, die eine Identifizierung von θεὸς ὕψιστος mit anderen namentlich genannten Gottheiten vornehmen (nach BELAYCHE, Hypsistos 40 handelt es sich hierbei um insgesamt 30 Fälle). Sie werden bei MITCHELL, Thoughts 171/4 zwar diskutiert, finden jedoch nur im Falle des Sonnengottes Helios (vgl. ebd. 174; ders., Cult 140 [nr. 186]) Aufnahme in das Inschriftencorpus – nicht jedoch, ohne dabei auf die Unsicherheit der Textrekonstruktion zu verweisen (vgl. ders., Thoughts 174). Im Falle einer weiteren Inschrift (vgl. ebd. 173 mit ebd. 207 [nr. A77]) erfolgt die Aufnahme in das Corpus – im Sinne einer Widmung »to the anonymous Theos Hypsistos« (ebd. 173) – zudem in Ermangelung einer besseren Erklärung angesichts des »curious Greek text« (ebd.).

<sup>52</sup> Ders., Thoughts 171.

<sup>53</sup> Ebd. 172.

<sup>54</sup> Ebd.

im fundamentalen Widerspruch zu BELAYCHE, die die ὑψιστος-Bezeugungen gegenüber anderen Göttern als »pas rares«<sup>55</sup> einstuft.

Eine verbindliche Klärung dieser Frage kann im Kontext des vorliegenden Beitrags nicht erfolgen, denn sie erfordert eine erneute Sichtung des gesamten in Frage kommenden inschriftlichen Materials und hätte zudem sämtliche seither neu aufgefundenen θεός ὑψιστος-Inschriften einzuarbeiten. Ein derart umfangreiches Vorhaben stellt nicht nur aufgrund eines präziseren Abgleiches der Inschriftencorpora MITCHELLS und BELAYCHES ein Forschungsdesiderat dar, sondern wäre auch aus inhaltlichen Gründen lohnend, da zwischen beiden Forschern offenkundig eine starke inhaltliche Differenz hinsichtlich der Bestimmung des – in diesem Rahmen fokussierten – paganen Anteils an den θεός ὑψιστος-Inschriften herrscht<sup>56</sup>.

Hinsichtlich der εἰς θεός-Inschriften wurde die bis heute grundlegende Arbeit iJ. 1926 von ERIK PETERSON (basierend auf seiner Lizentiatsarbeit aus dem Jahr 1920)<sup>57</sup> in Göttingen vorgelegt, in der er sich in der Hauptsache den Inschriften aus dem Raum Syrien, Palästina und Ägypten widmet<sup>58</sup>. PETERSON geht darin grundsätzlich vom christlichen Akklamationsruf als *locus inventionis* der εἰς θεός-Formel aus<sup>59</sup>. Seine Forschungen erfuhren iJ. 2012 einen mit zahlreichen Ergänzungen und Kommentaren versehenen Nachdruck von CHRISTOPH MARKSCHIES<sup>60</sup>. Gerade für die Bearbeitung der bei PETERSON lediglich en passant im Fließtext besprochenen *paganen* εἰς θεός-Nachweise<sup>61</sup> sind diese umfangreichen und auf dem Stand der Forschung gehaltenen Bemerkungen in den nun verfügbaren Addenda<sup>62</sup> überaus nützlich und dienen daher in Abschnitt 2.2 als primärer Bezugspunkt.

Wengleich PETERSONS Untersuchung damit im Bereich der εἰς θεός-Inschriften weiterhin *das* zentrale wissenschaftliche Referenzwerk darstellt, sind die darin zum Ausdruck gebrachten Forschungsthese bereits zur Abfassungszeit seines Werkes nicht unwidersprochen geblieben<sup>63</sup> bzw. haben sich inzwischen aufgrund von Neufunden

<sup>55</sup> BELAYCHE, *Hypsistos* 40.

<sup>56</sup> Vgl. dazu Abschn. 2.1.5.

<sup>57</sup> Vgl. PETERSON, *Εἰς θεός*. Da der Doktor der Theologie seinerzeit in Göttingen lediglich ehrenhalber verliehen wurde und die Möglichkeit bestand, aufgrund derselben Arbeit ebenfalls die Habilitation zu beantragen, handelt es sich bei der Lizentiatsarbeit somit gleichermaßen um PETERSONS Dissertation wie seine Habilitationsschrift. Vgl. B. NICHTWEISS, Nachwort: PETERSON/MARKSCHIES 607/42, hier 613. Diese ursprünglich 42 Seiten umfassende Arbeit aus dem Jahr 1920 entspricht inhaltlich gesehen den – überarbeiteten und erweiterten – Abschnitten III und IV in der vollständigen Publikation seiner Arbeit aus dem Jahr 1926. Vgl. auch PETERSON, *Εἰς θεός* 141/222.

<sup>58</sup> Vgl. PETERSON, *Εἰς θεός*.

<sup>59</sup> Vgl. ebd. 303. Nicht grundlos stellt diese wesentliche Quintessenz von PETERSONS umfangreicher Untersuchung aus dem Jahr 1926 bereits die Überschrift des eröffnenden Kapitels seiner ursprünglichen Lizentiatsarbeit aus dem Jahr 1920 dar: »Εἰς θεός als Akklamation« (ders., *Εἰς θεός* 1).

<sup>60</sup> Besonders aufschlussreich sind dabei die im Nachdruck der Monographie von 1926 *nicht* enthaltenen antiken εἰς θεός-Belege, die aus der Turiner Kartothek PETERSONS erschlossen wurden. Vgl. J. BOBBE u. a., *Addenda Petersons: PETERSON/MARKSCHIES* 347/64.

<sup>61</sup> Dieser Sachverhalt ist insbes. der Grundthese des PETERSONSchen Werkes geschuldet (christliche Entstehung der Heis Theos-Formel). Vgl. MARKSCHIES, Vorwort 373.

<sup>62</sup> Vgl. MARKSCHIES/HILDEBRANDT. Die Nummerierung der Belege und Inschriften in diesem Anhang erfolgt dabei – entsprechend aufgetrennt nach den einzelnen Abschnitten in *Εἰς θεός* – konkordant zur Zählweise PETERSONS.

<sup>63</sup> Das zeigen u. a. diejenigen Stellen, an denen PETERSON Kritik aus Rezensionen zu seiner Qualifikationsarbeit von 1920 eingearbeitet hat, wie zB. diejenige des Gräzisten PAUL MAAS aus dem Jahr 1924. Vgl. PETERSON, *Εἰς θεός* 142. 167. 170f. Dass es sich aber um *Akklationen* handelt, wurde und wird in aller Regel nicht bestritten.

(bspw. für Palästina) als teilweise überholt erwiesen<sup>64</sup>. Die wohl pointierteste Kritik wurde von der israelischen Epigraphikerin LEAH DI SEGNI in den Jahren 1994, 1997<sup>65</sup> und 2000 vorgetragen<sup>66</sup>: In diesen kommt sie zu dem Ergebnis, dass ein Ursprung der εἰς θεός-Formel sowohl im christlichen wie im jüdischen Bereich abzulehnen sei, und spricht sich demgegenüber für eine Entstehung im samaritanischen und paganen Bereich aus<sup>67</sup>. Da jedoch sowohl hinsichtlich der Einschätzungen PETERSONS als auch hinsichtlich der Kritik DI SEGNI (sowie anderer) regionale Differenzierungen vorzunehmen sind (Syrien, Palästina und Ägypten als Kernregionen der εἰς θεός-Inschriften), sei an dieser Stelle für die Details auf Abschnitt 2.2.1 verwiesen.

## 2. Paganer Monotheismus am Beispiel zweier charakteristischer Inschriftentypen des antiken östlichen Mittelmeerraums

Inwieweit lässt sich vor dem Hintergrund der im Folgenden darzulegenden Auswahl an θεός ὑψιστος- wie εἰς θεός-Inschriften von »paganem Monotheismus« sprechen? Vor diesem Hintergrund ist es erstens vonnöten, den Fokus auf Inschriftenbezeugungen zu legen, deren Ursprung dem paganen Milieu zuzuordnen ist (Aspekt »pagan«). Damit verbunden ist zweitens die grundsätzliche Frage nach dem korrekten Verständnis der ὑψιστος- und εἰς-Epitheta (Aspekt »Monotheismus«). Eine Heranziehung inhaltlich geeigneter literarischer Quellen erfolgt dabei nicht grundsätzlich<sup>68</sup>, sondern nur, sofern diese sich zur genaueren Beleuchtung des jeweiligen religionsgeschichtlichen Phänomens eignen. Primäres Anliegen dieses Beitrags ist es, das epigraphische Material umfassend zu Wort kommen zu lassen<sup>69</sup>.

### 2.1. Θεός ὑψιστος-Formeln

#### 2.1.1. Erste Begegnung: Das Orakel von Oinoanda

Die wohl aussagekräftigsten Informationen über das religiöse Denken bzw. die religiöse Mentalität im 2. und 3. Jh. nC. – zumindest für den Raum Kleinasien – können den Apollo-Orakeln aus Klaros und Didyma entnommen werden. Insbesondere denjenigen des Didymischen Apollon ist der deutliche Versuch zu entnehmen, die als Pantheon gekennzeichnete pagane Götterwelt in ein ›System‹ zu überführen, an dessen

<sup>64</sup> Vgl. MARKSCHIES/HILDEBRANDT 412 für die Frage nach der Verbreitung der εἰς θεός-Formel in christlichen Kontexten.

<sup>65</sup> Hierbei handelt es sich um DI SEGNI ungedruckte archäologische Dissertationsschrift. Gegenstand dieser umfangreichen Arbeit, in der sie sich auch ausgewählten εἰς θεός-Inschriften widmet, sind die griechischen Inschriften Palästinas in römischer und byzantinischer Zeit. Vgl. dies., *Inscriptions i*.

<sup>66</sup> Vgl. MARKSCHIES, Vorwort 371.

<sup>67</sup> Vgl. DI SEGNI, *Eis theos* 114; dies., *Inscriptions 442f*; dies., *Samaritans* 55.

<sup>68</sup> Dies macht jedoch zB. dies., *Inscriptions ii*.

<sup>69</sup> Zur genaueren zeitlichen und geographischen Eingrenzung des jeweiligen Inschriftenmaterials s. u. Abschn. 2.1.1 und 2.2.1. Bei den einzelnen Inschriften wurde versucht, jeweils auch die aktuellste kritische Edition (ggf. incl. dazugehöriger Studie) mit anzugeben. Angesichts der Fülle an Inschriften sowie der Disparatheit ihrer Überlieferung dürfte dieses Ansinnen jedoch vermutlich nicht immer gelungen sein. Eine umfassende (und möglichst aktuell gehaltene) Inschriftenkonkordanz (auf Datenbankbasis), die dazu entsprechend erforderlich wäre, ist in dem Kontext ein wohl noch lange bestehendes Forschungsdesiderat.

Spitze nur ein herrschender höchster Gott steht<sup>70</sup>. Ein Beispiel für ein dem Apollon von Klaros zugeschriebenes Orakel findet sich in der antiken Stadtmauer<sup>71</sup> des lykischen Oinoanda (heutiges Ceylanköy). Die Inschrift befindet sich rechts oben neben dem Türbogen in der Mauer auf einem herausgemeißelten Altar<sup>72</sup>. Gefragt nach der Beschaffenheit Gottes antwortet Apollon:

[A]ύτοφυής, ἀδι|δακτος, ἀμήτωρ, | ἀστυφέ-  
λικτος, | οὔνομα μὴ χω|ρών, πολυώνυμος, |  
ἐν πυρὶ ναίων, | τοῦτο θεός· μαικρά | δὲ θεοῦ  
μερὶς ἀγγελ|λοι ἡμεῖς. τοῦτο πεν|θομένοισι  
θεοῦ πέ|ρι ὅστις ὑπάρχει, | Αἰ[θ]έ[ρ]α  
πανδερεκ[ῆ] θε]ὸν ἐννέπεν, εἰς | ὃν ὄρωντας  
εὔχεσθ' ἠώ|ους πρὸς ἀντολίην ἐφορῶ-  
[ν]τα[ς]<sup>73</sup>

»Aus sich selbst entstanden, ohne Lehrer, ohne Mutter, unerschütterlich; kein Name fasst ihn, vielnamig, im Feuer wohnend, das ist Gott; wir Boten (Engel) sind nur ein kleiner Teil Gottes.

Für diejenigen, welche nach Gott fragen und von welcher Art er sei: Er verkündete, der alles erblickende Äther sei Gott; auf ihn sollt ihr blicken und am Morgen früh beten, indem ihr nach Osten schaut«<sup>74</sup>.

Die Zeilen 1/3 besitzen eine – jeweils leicht modifizierte<sup>75</sup> – Parallelüberlieferung bei Laktanz (Anfang des 4. Jh. n.C.) sowie in der sogenannten Tübinger Theosophie (spätes 5. Jh. n.C.)<sup>76</sup>. Es ist jedoch zu fragen, ob und inwieweit sich diese Texte auf dasselbe Orakel beziehen, da sich der genannte Ausschnitt bei Laktanz am Anfang des Texts, in der Tübinger Theosophie hingegen am Ende befindet und beide Überlieferungsstränge darüber hinaus eine unterschiedliche Länge bezeugen<sup>77</sup>. In der Forschung wird aufgrund dieser Beobachtung stattdessen davon ausgegangen, dass die drei Verse insgesamt dreimal benutzt wurden, und zwar von den Priestern des Apollon Klarios-Kults. Die Tatsache, dass Apollon sich in seinen Orakeln wiederholt hat, ist auch in anderen Fällen belegt<sup>78</sup>. In ihrer Art ist die Inschrift insgesamt einzigartig zu jener Zeit<sup>79</sup>: Sie enthält in Orakelform eine (negativ formulierte) Antwort auf die Frage nach der Natur Gottes und erinnert in ihrer Terminologie an orphische Hymnen<sup>80</sup>. Darüber hinaus belegt sie die Kenntnis von Engeln und deren Kräften, die der Bevölkerung von Oinoanda bekannt gewesen sein dürften<sup>81</sup>.

<sup>70</sup> Vgl. MITCHELL, *Anatolia* 43, der hinsichtlich der klarischen und didymischen Orakel zudem von »a new way of talking about the gods« spricht, »which is central to the understanding of religious and intellectual developments of the late empire«.

<sup>71</sup> Abbildung bei dems., *Cult* 89 (Taf. II).

<sup>72</sup> Vgl. SGO 4, 17/06/01 (17 MERKELBACH/STAUBER). Abbildung bei MITCHELL, *Cult* 88 (Taf. I).

<sup>73</sup> = SGO ebd. = SEG 27, 933 (allerdings mit ἐσορῶ-[ν]τα[ς] statt ἐφορῶ[ν]τα[ς] am Ende sowie leicht abweichender Kommasetzung).

<sup>74</sup> Übersetzung: SGO ebd. (16 M./St.).

<sup>75</sup> Diese erörtert u. a. ROBERT, *Oracle* 604/10 ausführlich.

<sup>76</sup> Vgl. *Lact. inst.* 1,7,1 (28 HECK/WLOSOK); *TheosophGrFrg* § 13 (7/9 ERBSE).

<sup>77</sup> Vgl. SGO 4, 17/06/01 (19 M./St.).

<sup>78</sup> Vgl. ebd. MERKELBACH/STAUBER vermuten hier sogar, dass die Orakelverse des Apollon an die hundertmal benutzt worden sind. Anders dagegen ROBERT, *Oracle* 609, der von *einem* geoffenbarten Orakel von 21 Versen ausgeht und die Inschrift der Oinoanda-Mauer als dessen Quintessenz bewertet.

<sup>79</sup> Vgl. ebd. 603. 617.

<sup>80</sup> Vgl. ebd. 603.

<sup>81</sup> Vgl. ebd. 614.

Im Hinblick auf die diesem Beitrag zugrunde liegende Fragestellung fällt jedoch auf, dass zumindest dieses klarische Apollon-Orakel<sup>82</sup> das ὑψιστος-Epitheton nicht verwendet<sup>83</sup>. Dass der epigraphische Befund des Oinoanda-Heiligtums aber dennoch in den Zusammenhang einer religionsgeschichtlichen Bewegung zum Monotheismus gestellt wird<sup>84</sup>, erklärt sich aus der Tatsache, dass an der gleichen Seite dieser hellenistischen Stadtmauer – nur wenig nach unten rechts versetzt – eine weitere Inschrift gefunden wurde, die die Widmung einer gewissen Chromatis enthält<sup>85</sup>:

Χρωματις θεῶ ὑψιστῶ τὸν λύχνον εὐχ[ή]ν<sup>86</sup>. »Chromatis widmet (dem) höchsten Gott die(se) Lampe«.

Die unmittelbare Nähe der Inschriften zueinander lässt die Vermutung aufkommen, dass das Apollon-Orakel und die Widmung der Chromatis aufeinander bezogen sind<sup>87</sup>. Des Weiteren enthält die Inschrift einen konkreten Anhaltspunkt dafür, wem diese Art der Verehrung überhaupt gebührt: θεὸς ὑψιστος. Zudem geht die Widmung mit einer Opfergabe einher (eine Lampe, für die eine kleine Nische oberhalb der Inschrift auf dem Altar vorgehalten wurde), die dem Wesen der verehrten Gottheit zu entsprechen schien (göttliches Feuer)<sup>88</sup>. Das Weißen von Lampen sowie die Assoziation mit dem überirdischen Feuer sind dabei insofern bemerkenswert, als die θεὸς ὑψιστος-Verehrung an anderer Stelle nicht nur mit dem Sonnengott in Verbindung gebracht (so bspw. in Alexandria), sondern der »höchste Gott« in einer pergamenischen Inschrift sogar explizit mit Helios identifiziert wird<sup>89</sup>.

Das Apollon-Orakel offenbart folglich – *nota bene* in Verbindung mit der Chromatis-Widmung, sofern man beide Inschriften als aufeinander bezogen einstuft – zentrale theologische Ideen im Kontext des θεὸς ὑψιστος-Phänomens (Frage nach der Wesensbeschaffenheit Gottes bzw. des Göttlichen) und verbindet diese darüber hinaus mit einer konkreten Form von (monolatrischer) Verehrungspraxis<sup>90</sup>, nämlich dem Darbringen einer Lampe auf dem dazugehörigen Altar in der Stadtmauer von Oinoanda<sup>91</sup>.

<sup>82</sup> Vgl. dagegen Orakel des Apollon Klarios = K. BURESCH, Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums nebst einem Anhang, das Anekdoton Χρησμοὶ τῶν ἑλληνικῶν θεῶν enthaltend (Leipzig 1889) 107 nr. 42: »Und nachdem man Apollon gefragt hatte, ob allein der Höchste ohne Anfang und ohne Ende sei, antwortete dieser auf diese Weise: »Er ist der Herr aller, der sich aus sich selbst gezeugt und geboren hat, der alle Dinge mit irgendeiner verborgenen Art führt, der den Himmelskreis errichtet, die Erde ausgebreitet, das Meer in Bewegung gesetzt hat, der Feuer mit Wasser, Erde mit Luft und Erde mit Feuer vermischt hat, der zum richtigen Zeitpunkt Winter, Sommer, Herbst und Frühling ablöst, der alle Dinge zum Licht führt und durch wohlgestimmte Harmonien bestimmt«.

<sup>83</sup> Vgl. BELAYCHE, *Hypsistos* 55.

<sup>84</sup> Vgl. ROBERT, *Oracle* 610 (»mouvement vers le monothéisme«). Deutlicher dagegen SGO 4, 17/06/01 (19 MERKELBACH/STAUBER), wo von einer »zielbewusst[en] und massiv[en] Propaganda für den Monotheismus« seitens der Priesterschaft des Apollon Klarios die Rede ist.

<sup>85</sup> Abbildung bei MITCHELL, *Cult* 90 (Taf. III).

<sup>86</sup> = CIG 3 add. et corr. 4380n<sup>2</sup> = MITCHELL ebd. 143 (nr. 234) = BELAYCHE, *Contribution* 248 (nr. 138) = COOK 2, 879 (nr. 16).

<sup>87</sup> Vgl. zB. SGO 4, 17/06/01 (17 MERKELBACH/STAUBER): »[s]icherlich«.

<sup>88</sup> Vgl. MITCHELL, *Cult* 91: »humble earthly counterpart to the deity's divine fire«.

<sup>89</sup> Vgl. ebd. 146 (nr. 284). 140 (nr. 186). Vgl. dazu auch Abschn. 2.1.6.3 sowie 2.1.6.8.

<sup>90</sup> Ob diese Verehrung dem Sonnengott Helios gilt, ist nicht endgültig zu klären. Dennoch ist es zutreffender, von einem dahinterstehenden henotheistischen Verständnishorizont auszugehen (anstelle eines monotheistischen), denn dieser geht auch aus weiteren Orakeln des Apollon Klarios hervor. Vgl. dazu zB. MERKELBACH/STAUBER 45 (nr. 28): εἰς Ζεὺς εἰς Αἰδῆς εἰς Ἥλιος εἰς Διόνυσος.

<sup>91</sup> Vgl. auch MITCHELL, *Cult* 92, der darin die für jedermann bestehende Möglichkeit sieht, sich mittels des irdischen Feuers in Gestalt einer Lampe mit dem »eternal heavenly fire« in Verbindung zu setzen.

Dennoch gilt es zu beachten, dass der in Oinoanda bezeugte Einsatz von Lampen und Lichtern kein Novum oder Unikum darstellt, da er verbreiteter Bestandteil paganer Kultpraktiken war und erst mit dem gesetzlichen Verbot iJ. 392 nC. endete<sup>92</sup>. Diese Praxis kennt jedoch evtl. eine Parallele bei christlichen Autoren, bei denen sie mit einer bestimmten Gruppierung in Verbindung gebracht wird, wie im Folgenden zu erörtern sein wird.

### 2.1.2. Literarische Quellen

In literarischen Quellen beschränkt sich das θεός ὕψιστος-Phänomen auf wenige Autoren. Diese können sowohl paganer, jüdischer wie christlicher Provenienz sein, wobei letztgenannte Zeugnisse insofern hervorzuheben sind, als sie am ausführlichsten über das Phänomen berichten<sup>93</sup>. Grundsätzlich steht bei diesen die Frage im Raum, ob die in den Quellen beschriebenen Beobachtungen überhaupt dem θεός ὕψιστος-Phänomen zuzuordnen sind.

#### 2.1.2.1. Epiphanius von Salamis

Innerhalb der christlichen Quellen bietet zunächst Epiphanius von Salamis in seinem antihäretischen *Panarion* iJ. 376 nC. eine ausführliche Beschreibung einer Gruppierung, die ihm unter den Namen »Messalianer« oder »Euphemiten« bekannt ist:

Φύσει γὰρ μετὰ ταύτας ἀλιν τὰς αἰρέσεις μωρά τις καὶ πάσης ἀφροσύνης ἐμπλεως ἐπανέστη ἡμῖν ἑτέρα τις, γελοῖος μὲν ὄλη, ἀσύστατον ἔχουσα τὸ φρόνημα, καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ἠπατημένων. Μασσαλιανοὶ δὲ οὗτοι καλοῦνται, ἐρμηνευόμενοι εὐχόμενοι. ἦσαν δὲ πρὸ χρόνου τινός, ὡς ἀπὸ τῶν καιρῶν Κωνσταντίου καὶ δεῦρο, ἄλλοι πάλιν Εὐφημίται εἴτ' οὖν Μασσαλιανοὶ καλούμενοι, ἐξ ἧς τάχα οἶμαι καὶ αὐτῆ τὸν μιμηλὸν ζῆλον ἔσχεν. ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν ἐξ Ἑλλήνων ὠρμώντο, οὔτε Ἰουδαϊσμῷ προσανέχοντες οὔτε Χριστιανοὶ ὑπάρχοντες οὔτε ἀπὸ Σαμαρειτῶν, ἀλλὰ μόνον Ἕλληνας ὄντες δῆθεν καὶ θεοὺς μὲν λέγοντες, μηδενὶ δὲ <τούτων> προσκυνοῦντες, ἐνὶ δὲ μόνον δῆθεν τὸ σέβας νέμοντες καὶ καλοῦντες Παντοκράτορα. τινὰς δὲ οἴκους ἑαυτοῖς κατασκευάσαντες ἢ τόπους πλατεῖς, φόρων δίκην, προσευχὰς ταύτας ἐκάλουν. [...]

»Nach diesen entstand nämlich aus unserer Sicht wiederum irgendeine andere Sekte, irgendeine verrückte und durch und durch dumme, zur Gänze lächerlich nämlich, inkonsequent in der Lehre, und zusammengesetzt aus irreführten Männern und Frauen. Diese werden Messalianer genannt, was Betende bedeutet. Davor gab es aber irgendwelche anderen, von der Zeit des Konstantius bis jetzt, die ebenfalls Euphemiten und folglich Messalianer genannt werden, und ich meine, diese (gegenwärtige) Gruppierung hat ihre Leidenschaft durch Nachahmung (jener) erlangt. Jene aber sind aus den Griechen hervorgegangen, weder Anhänger der Juden noch der Christen noch der Samaritaner, sondern einzig nur Griechen sind sie, die zwar von den Göttern sprechen, aber keinen von diesen ver-

<sup>92</sup> Vgl. BELAYCHE, *Hypsistos* 47.

<sup>93</sup> Vgl. WALLRAFF 70.

Οὔτοι δὲ οἱ πρότερον Μασσαλιανοὶ ἐξ Ἑλλήνων ὀρμώμενοι, οἱ πρὸ τῶν νυνὶ τῶν δῆθεν ἀπὸ ὀνόματος Χριστοῦ ὀρμωμένων, καὶ αὐτοὶ πῆ μὲν ἐν τισὶ χώραις τοιαῦτα τοπάρια τινα κατασκευάσαντες, ὡς προσευχὰς καλούμενα καὶ εὐκτήρια, ἐν ἄλλοις δὲ τόποις φύσει καὶ ἐκκλησίας ὁμοίωμά τι ἑαυτοῖς ποιήσαντες, καθ' ἑσπέραν καὶ κατὰ τὴν ἔω μετὰ πολλῆς λυχναψίας καὶ φώτων συναθροιζόμενοι, ἐπὶ πολὺ τε καταλεγμάτια τινα ὑπὸ τῶν παρ' αὐτοῖς σπουδαίων καὶ εὐφημίας τινὰς δῆθεν εἰς τὸν θεὸν ποιούμενοι, ὡς <διὰ> καταλεγμάτων καὶ εὐφημιῶν ὡσπερ θεὸν ἐξίλεούμενοι, ἑαυτοὺς ἀπατώσιν<sup>94</sup>.

ehren, da sie nur dem Einen Verehrung entgegenbringen, den sie den Allherrscher nennen. Sie errichten für sich selbst irgendwelche Häuser oder großräumigen Orte wie Foren, und sie nennen sie Gebetsorte. [...]

Aber diese früheren, die Messalianer, die aus den Griechen hervorgegangen sind – die Vorgänger der gegenwärtigen, die wirklich vom Namen Christi stammen –, auch sie errichten an irgendwelchen Stellen irgendwelche so beschaffenen kleinen Gebäude, wie die, die man Synagogen und Kapellen nennt, an anderen Stellen hingegen errichten sie für sich selbst so etwas wie eine Kirche. Gegen Abend und gegen Morgen treffen sie sich mit viel Licht von Lampen und Fackeln und sie opfern Gott mit irgendwelchen langen Hymnen von ihren Weisen und irgendwelche Segenswünsche, in dem festen Glauben, sie könnten Gott mit Hymnen und Segenswünschen beschwichtigen«.

Unter Abzug des dieser Schrift eigenen despektierlichen Tonfalls lassen sich folgende Informationen über die sogenannten Messalianer bzw. Euphemiten gewinnen: Epiphanius spricht von zwei Gruppierungen, die unter diesen Bezeichnungen bekannt sind. Während die jüngere der Gruppe der Christen zugeordnet werden kann, handelt es sich bei den von ihm angesprochenen älteren Messalianern bzw. Euphemiten um eine religiöse Gruppierung von dezidiert paganer Provenienz, deren Charakteristikum darin besteht, dass sie innerhalb des Götterpantheons nur einem einzigen (μόνος) Gott, den sie den Allherrscher (παντοκράτωρ) nennen und damit eine Benennung verwenden, die ansonsten (fast) ausschließlich im christlichen und jüdischen Bereich begegnet<sup>95</sup>, Verehrung zuteilwerden lassen<sup>96</sup>. Wenngleich die Bezeichnung der von ihnen errichteten Gebetsstätten (προσευχαί) in diesem Zusammenhang eher an eine jüdische Herkunft denken lässt<sup>97</sup>, weisen diese Orte äußerlich aber offenkundig eine gewisse Nähe sowohl zum Jüdischen wie auch zum Christlichen auf. Nichtsdestoweniger lassen sich gerade unter den θεὸς ὑψιστος-Inschriften auch solche finden, die das dazugehörige Heiligtum ebenfalls als προσευχή bezeichnen<sup>98</sup>.

<sup>94</sup> Epiph. haer. 80,1,2/2,2 (GCS 37<sup>2</sup>, 485f).

<sup>95</sup> Es ist jedoch auf paganer Seite die Verehrung des Ζεὺς Παντοκράτωρ z.B. in Bithynien belegt. Vgl. IK Iznik 1121 (für das 3. Jh. n.C.) sowie ebd. 1512 (für das 2./3. Jh. n.C.). Das Attribut erscheint in diesen beiden Inschriften erstmals als Beiname, wenngleich die Vorstellung vom allherrschenden Zeus

als solche in der paganen Literatur bei Sophokles oder Aeschylos schon vorhanden war. Vgl. dazu IK Iznik 245b sowie ebd. 289a.

<sup>96</sup> Vgl. MITCHELL, Cult 94.

<sup>97</sup> Vgl. ebd.

<sup>98</sup> Vgl. zu den Belegen ebd. Anm. 20. Vgl. im Folgenden auch Abschn. 2.1.6.5.

Schließlich deckt sich Epiphanius' Beschreibung des Einsatzes von Lichtquellen im Wesentlichen mit der Erkenntnis, die aus dem Oinoanda-Orakel, insbesondere aber aus der dazugehörigen Chromatis-Widmung gewonnen werden kann<sup>99</sup>. Ob es sich hingegen um eine *ausschließlich* aus dem paganen Bereich hervorgegangene Gruppierung handelt, wie es Epiphanius besonders unterstreicht, scheint angesichts der von ihm verwendeten Begrifflichkeiten bei der Beschreibung (παντοκράτωρ/προσευχή) zumindest fraglich. Hervorzuheben gilt es abschließend einen Umstand, der den Verdacht genährt hat, dass es sich bei der angesprochenen älteren Gruppierung der Messalianer bzw. Euphemiten um die Gruppe der sogenannten Gottesfürchtigen handelt, die im Neuen Testament bezeugt ist<sup>100</sup>: In einer kurzen Notiz erwähnt Epiphanius<sup>101</sup> nämlich nicht nur, dass jene Gruppierung auch Gebetsstätten außerhalb der Städte besessen habe, sondern auch, dass er eine davon in der Apostelgeschichte wiederzuerkennen glaubt, und zwar an der Stelle, wo Paulus in Philippi eine Gebetsstätte besucht und die Purpurchändlerin Lydia trifft, die als »Gottesfürchtige« charakterisiert wird<sup>102</sup>. Inwieweit hier von einer Identität von Messalianern bzw. Euphemiten und Gottesfürchtigen ausgegangen werden kann, wird noch zu diskutieren sein.

#### 2.1.2.2. Gregor von Nazianz

Die Beschreibung Gregors von Nazianz ist im Rahmen der literarischen Zeugnisse deswegen hervorzuheben<sup>103</sup>, da sie nicht nur die deutlichste unter den christlichen Autoren ist<sup>104</sup>, sondern sich darüber hinaus nicht im Kontext eines antihäretischen Traktats befindet. Gregor kommt im Rahmen einer Rede anlässlich der Beerdigung seines Vaters iJ. 374 nC. auf dessen religiöse Zugehörigkeit zu sprechen und skizziert dabei die Praktiken einer Gruppierung, die seiner Meinung nach pagane wie jüdische Elemente miteinander verbindet:

[...] τὰ εἰδῶλα καὶ τὰς θυσίας ἀποπεμπόμενοι, τιμῶσι τὸ πῦρ καὶ τὰ λύχνα· τῆς δὲ τὸ Σάββατον αἰδούμενοι, καὶ τὴν περὶ τὰ βρώματα ἔστιν ἡ μικρολογία, τὴν περιτομὴν ἀτιμάζουσιν. Ὑψιστάριοι τοῖς ταπεινοῖς ὄνομα, καὶ ὁ Παντοκράτωρ δὴ μόνος αὐτοῖς σεβάσιμος<sup>105</sup>.

»Sie lehnen (zwar) die Trugbilder und die Opfer ab, ehren (aber) das Feuer und die Lampen. Obwohl sie außerdem den Sabbat pflegen und genauestens die Speisevorschriften beachten, lehnen sie die Beschneidung ab. Der Name für diese bescheidenen Menschen ist »Hypsistarier« und der Allherrscher ist der einzige verehrungswürdige für sie«.

<sup>99</sup> Vgl. ebd. 97.

<sup>100</sup> Zur Identifikation von θεοσεβεῖς und σεβόμενοι vgl. insbes. WANDER 57: »Meistens, und mE. mit Recht, hält man die Gottesfürchtigen dieser literarischen Quellen des 1. Jh. nC. für identisch mit den epigraphisch belegten θεοσεβεῖς, die aus etwa einem Dutzend Inschriften bekannt sind«.

<sup>101</sup> Der Passus ist im obigen Quellenzitat ausgelassen. Vgl. Epiph. haer. 80,1,5 (GCS 37<sup>2</sup>, 485).

<sup>102</sup> Vgl. Act. 16,14: Λυδία, [...] σεβομένη τὸν θεόν (435f NESTLE/ALAND<sup>28</sup>).

<sup>103</sup> Vgl. MITCHELL, Cult 94.

<sup>104</sup> Vgl. ders., Anatolia 51.

<sup>105</sup> Greg. Naz. fun. or. in patr. = or. 18,5 (PG 35, 989D/992A).

Die Praktiken dieser Gruppierung lassen sich zumindest hinsichtlich des Einsatzes von Feuer und Lampen mit der Beschreibung bei Epiphanius in Einklang bringen. Darüber hinaus berichtet Gregor von einer deutlichen Anlehnung an die Sabbat- und Speisegebräuche der Juden, fokussiert jedoch ebenso einen markanten Differenzpunkt zur jüdischen Tradition. Einziger Empfänger der Verehrung dieser seinerseits sogenannten Hypsistiarier ist – wie schon bei Epiphanius – der Allherrscher (παντοκράτωρ). Auffällig ist, dass Gregor einen möglichen Anhaltspunkt für die soziale Herkunft dieser Personen liefert, wenn er von den Ὑψιστάριοι τοῖς ταπεινοῖς ὄνομα spricht. Ob sich hinter ταπεινός zwingend ein materiell armer Mensch verbergen muss, was etwa eine Herkunft aus den unteren sozialen Schichten bedeutete, ist mehr als fraglich<sup>106</sup>. Der Terminus könnte nämlich einfach die Bescheidenheit einer Person (sozusagen als Armut im Geist) meinen oder auf eine auf Unterordnung ausgerichtete Gesinnung hinweisen<sup>107</sup>.

### 2.1.2.3. Gregor von Nyssa

Während Gregor von Nazianz somit gerade die Nähe sowie den Unterschied dieser Personen zu den jüdischen Gebräuchen hervorhebt, setzt Gregor von Nyssa sie demgegenüber in eine Relation zu den Christen:

Εἰ δὲ ἄλλον τινὰ παρὰ τὸν πατέρα θεὸν ἀναπλάσσει, Ἰουδαίους διαλεγέσθω ἢ τοῖς λεγομένοις Ὑψιστιανοῖς, ὧν αὕτη ἐστὶν ἡ πρὸς τοὺς Χριστιανοὺς διαφορά, τὸ θεὸν μὲν αὐτοὺς ὁμολογεῖν εἶναι τινα, ὃν ὀνομάζουσιν ὕψιστον ἢ παντοκράτορα, πατέρα δὲ αὐτὸν εἶναι μὴ παραδέχεσθαι· ὁ δὲ Χριστιανός, εἰ μὴ τῷ πατρὶ πιστεύοι, Χριστιανός οὐκ ἔστιν<sup>108</sup>.

»Wenn man sich irgendeinen anderen Gott neben dem Vater vorstellen würde, beziehe man ihn auf die Juden oder auf die sogenannten Hypsistianer. In dieser Sache besteht ein Unterschied im Hinblick auf die Christen, wenn sie zwar bekennen, dass es einen Gott gebe, den sie den Höchsten oder den Allherrscher nennen, ihn aber nicht als Vater annehmen. Der Christ nämlich, wenn er nicht an den Vater glaubt, ist kein Christ«.

Die Annahme eines anderen Gottes neben dem »Vater« ist für Gregor demzufolge Hinweis auf eine Gruppe von Menschen, die er sowohl unter den Juden als auch unter den sogenannten Hypsistianern verorten würde. Die Auslassung dieser persönlichen Anrede gegenüber Gott – im Unterschied zu »Höchster« und »Allherrscher« – unterscheidet sie jedoch seiner Meinung nach definitiv von den Christen. An Gregors Beschreibung fällt folglich insbesondere auf, dass er die Gruppe der Hypsistianer in die Nähe der jüdischen Tradition verortet und jedwede Assoziation an pagane Ursprünge vermeidet, auf die bspw. Epiphanius großen Wert legte<sup>109</sup>.

<sup>106</sup> In diese Richtung scheint zumindest die Auslegung bei MITCHELL, *Thoughts* 179 zu gehen, in der er sich – meiner Meinung nach – von seiner Aussage in ders., *Cult* 127 unterscheidet. Vgl. Abschn. 2.1.3.

<sup>107</sup> Vgl. LSJ<sup>9</sup>, s. v. ταπεινός.

<sup>108</sup> Greg. Nyss. c. Eunom. 38 (GregNyssOp 22, 327,17/22).

<sup>109</sup> Vgl. MITCHELL, *Cult* 96.

## 2.1.2.4. Weitere literarische Zeugnisse und sprachlich-hermeneutische Überlegungen

Der Vollständigkeit halber sei im Kontext der christlichen Zeugnisse auf Cyrill von Alexandrien sowie auf Johannes Chrysostomus verwiesen. Während dieser darauf hinweist, dass die Bezeichnung »Höchster« nicht im Sinne einer Ortsbeschreibung verstanden werden dürfe, sondern dessen Höhe und Größe anzeige<sup>110</sup>, spricht jener von einer Gruppierung von Gottesfürchtigen (θεοσεβεῖς) in den Regionen Palästina und Phönizien – in letztgenannter Region verortet im Übrigen Epiphanius von Salamis<sup>111</sup> die ihm bekannte Gruppe der »Euphemiten« bzw. »Messalianer« –, die, vergleichbar mit den Midianitern zZt. des Mose, nur den höchsten Gott (θεὸς ὑψιστος) ehre. Cyrill betont jedoch, dass diese θεοσεβεῖς nichtsdestotrotz auch an andere Götter glauben. Er ordnet sie hinsichtlich ihrer Gewohnheiten weder der jüdischen noch der paganen Seite zu, sondern verweist vielmehr auf deren »Zwischenstellung«<sup>112</sup>.

Die Rede von Gott als (ὁ) ὑψιστος (bzw. hebräisch ייִלֵּג) ist darüber hinaus insbesondere in der frühhellenistischen Literatur des Judentums Kennzeichen für den Gott JHWH<sup>113</sup> und fand – insbesondere vor dem Hintergrund der »Unaussprechlichkeit« des Tetragramms – nicht nur in Jerusalem weite Verbreitung<sup>114</sup>. Dieser Vorgang ist insofern bemerkenswert, als es sich beim griechischen Äquivalent ὑψιστος ebenso um ein verbreitetes Epitheton des Zeus handelte (s. unten auch Abschnitt 2.1.4.), und damit im Bereiche Phöniziens ein weiterer, mit dem semitischen Ba'al-šāmēm (bzw. Ba'alshamin) fast identischer Gott bezeichnet wurde<sup>115</sup>, über den Philon von Byblos (2. Jh. n.C.) berichtet<sup>116</sup>. Bei Letztgenanntem begegnet die ὑψιστος-Bezeichnung darüber hinaus im Kontext einer bei Stephan von Byzanz (6. Jh. n.C.) erhaltenen Namens-etymologie der syrischen Stadt Laodicea, die zuvor »Leuce Acte« (»Weißer Strand«) und davor »Rhamitha« geheißen habe<sup>117</sup>. Eine ähnliche Überlieferung findet sich zudem bei Hesychius von Alexandrien, der in seinem Lexikon erklärt, dass »Ramas« gleichbedeutend mit »der höchste Gott«<sup>118</sup> sei<sup>119</sup>.

<sup>110</sup> Vgl. Joh. Chrys. expos. in Ps. 143,2 (PG 55, 460).

<sup>111</sup> Vgl. Epiph. haer. 80,2,3 (GCS 372, 486).

<sup>112</sup> Vgl. Cyrill. Alex. ador. 3,92 (PG 68, 281B/C).

<sup>113</sup> Zur Bezeugung in der LXX vgl. die Übersicht bei BELAYCHE, Contribution 293, die sechs verschiedene Kombinationsmöglichkeiten herausarbeitet (ὑψιστος / ὁ ὑψιστος / ὁ θεὸς ὁ ὑψιστος / θεὸς ὑψιστος / ὑψιστος θεός / ἐν [ἐξ] [τῷ] ὑψιστῷ [ὑψιστοῖς]). Nachweise in der sogenannten zwischen-testamentlichen Literatur diskutiert u. a. SCHÜRER 214/6.

<sup>114</sup> Vgl. PsEupol. apud Eus. praep. ev. 9,17,5 (GCS 43,1<sup>2</sup>, 503 = FGrHist 724 F 1,5), der davon berichtet, dass Abraham im Heiligtum Garizim, was mit »Berg des Höchsten« zu übersetzen sei, von Melchisedek empfangen wurde und dort von diesem Geschenke erhalten habe.

<sup>115</sup> Vgl. M. HENGEL, Judentum und Hellenismus<sup>3</sup> = WissUntersNT 10 (Tübingen 1988) 544f.

<sup>116</sup> Vgl. ebd. 545<sub>242</sub>. Der Bericht des Philon von Byblos (apud Eus. praep. ev. 1,10,14f [GCS 43,1<sup>2</sup>, 46 = FGrHist 790 F 2,15]) lautet wie folgt: »Zu dieser Zeit entstand irgendein Elioun, der Höchster ge-

annt wird, und eine Frau, die Berouth genannt wird. Sie wohnten in der Umgebung von Byblos. Aus diesen wurde Epigeios Autochthon geboren, den man später Ouranos nannte. [...] Diesem aber wurde von den Zuvorgenannten eine Schwester geboren, die Gaia genannt wurde. [...] Der Vater von diesen, der Höchste, nachdem er in einem Kampf mit wilden Tieren gestorben war, wurde er geheiligt und seine Kinder spendeten Trank und Speise für ihn«.

<sup>117</sup> Als Erklärung führt Philon von Byblos (apud Steph. Byz.: FGrHist 790 F 41) aus: »Nachdem nämlich dort [sc. in der Stadt Laodicea; CGU] irgendein Hirte von einem Blitz getroffen worden war, sagte er »Rhamanthas«. Dieser ist der Gott von der Höhe her. »Raman« bedeutet nämlich »Höhe«, »Athas« aber »Gott«. So bei Philon«. Vgl. auch COOK 2, 886 (nr. 30).

<sup>118</sup> Hesych. lex. ρ 96 (3, 421 SCHMIDT = 3, 229 LATTE/HANSEN): ῥαμάς ὁ ὑψιστος θεός. Vgl. auch COOK 2, 886 (nr. 30).

<sup>119</sup> Vgl. für diese paganen Zeugnisse auch BELAYCHE, Contribution 295/7.

Dass es sich bei der ὑψιστος-Bezeichnung folglich um einen Begriff handelt, der sich sowohl paganer- als auch jüdischerseits (und damit auch für die Christen) als ›anschlussfähig‹ erweist, drückt bereits der Platoniker Celsus in einem bei Origenes erhaltenen Passus aus, in dem er darauf verweist, dass es seiner Ansicht nach keinen Unterschied mache, ob man Zeus, Zen, Adonaios, Sabaoth, Amun oder Papaïos als »Höchsten« bezeichne<sup>120</sup>. Diese Ausführung mag man aber nur bis zu einem bestimmten Grad als zutreffend bezeichnen, denn die eigentliche Frage ist, in welchem Kontext der Terminus Anwendung findet. Im paganen Bereich steht dahinter ein weiterhin existierendes Götterpantheon, im jüdischen wie christlichen Kontext ist es Hinweis auf den einzigen Gott. Es ist daher keineswegs spitzfindig, die celsianische Äußerung zum Anlass einer sprachlichen Überlegung zu nehmen, denn sie deutet bereits die Grundproblematik an, die sich bei der Analyse entsprechender paganer Inschriften stellen wird: Ist das ὑψιστος-Epitheton Ausdruck eines dahinter stehenden monotheistischen Verständnisses oder ist hier zutreffender von einer henotheistischen Konzeption zu sprechen?

Damit stellt sich abschließend die Frage nach der Übersetzbarkeit des ὑψιστος-Begriffs sowie nach der Charakterisierung des damit verbundenen religionsgeschichtlichen Phänomens<sup>121</sup>: Ist das Epitheton Ausdruck eines absoluten oder eines relativen Superlativs des Adverbs ὑψι? Und wäre, selbst wenn ein elativisches Verständnis vorläge, dies bereits ein ausreichendes Indiz für einen dahinterstehenden Monotheismus?<sup>122</sup> Dieser grundsätzlichen Ambiguität des ὑψιστος-Epithetons war sich bereits Philon von Alexandrien bewusst, wenn er Melchisedek als »Priester des Höchsten« bezeichnet und dazu explizit anmerkt, dass es keinen anderen Höchsten gebe, da der Gott (der Juden) einer sei und es außer ihm keinen anderen gebe<sup>123</sup> – folglich eine deutliche Explikation des ὑψιστος-Epithetons im Sinne des Monotheismus<sup>124</sup>. Da die Inschriften jedoch derartige Ausführungen i. d. R. nicht enthalten, stellt sich bei ihnen die Frage nach der Grenze zwischen Monotheismus und Henotheismus umso dringender.

Um der Problematik dieses Sachverhalts einigermaßen adäquat zu begegnen, hat sich innerhalb von Teilen der Forschungsliteratur daher – unter Rekurs auf die Begrifflichkeit bei Gregor von Nazianz – ein Neologismus etabliert, der vom »hypsistarianischen« Charakter<sup>125</sup> dieser Verehrungspraxis oder vom »phénomène religieux de l'hypsistarité«<sup>126</sup> bzw. von der »religiosité hypsistienne«<sup>127</sup> spricht. Den vorangehenden hermeneutischen Überlegungen ist infolgedessen der Umstand geschuldet, dass im Folgenden erstens der (θεός) ὑψιστος-Begriff i. d. R. unübersetzt bleibt und zwei-

<sup>120</sup> Vgl. Cels. apud Orig. c. Cels. 5,41 (GCS 3, 45). Die Thematik begegnet bereits ebd. 1,23f (3, 73f).

<sup>121</sup> Vgl. im Folgenden BELAYCHE, Contribution 14/6.

<sup>122</sup> Zur abschließenden Bewertung s. u. das Fazit.

<sup>123</sup> Vgl. Philo leg. all. 3,82 (1, 131 COHN/WENDLAND).

<sup>124</sup> Im Kontext der LXX findet sich im Übrigen ein Analogon dazu in Ps. 82,19 (»Du allein bist der Höchste« [σὺ μόνος ὑψιστος]), der – inhaltlich von Ps. 81 her kommend (Tod der Götter, die dort als »Söhne des Höchsten« [υἱοὶ ὑψίστου] bezeichnet werden [II 90f RAHLFS/HANHART<sup>2</sup>]) und formal den Abschluss der sogenannten Asafpsalmen bil-

dend – dieses dezidiert monotheistische Bekenntnis als künftige Hoffnungsperspektive formuliert.

<sup>125</sup> SCHNABEL 597.

<sup>126</sup> BELAYCHE, Contribution 16. Sie stuft diese Rede-weise ebd. 15 zwar als »peu harmonieux« ein, erachtet sie eingangs ihrer Studie dennoch insofern als legitim, als der Begriff hinsichtlich der Beschreibung des erst ja noch zu analysierenden Phänomens am neutralsten sei. Begriffe wie »Suprematie« oder »Superiorität« zwecks Kennzeichnung des Phänomens scheidet sie aus.

<sup>127</sup> Dies., Hypsistos 36. 55.

tens unter religionsgeschichtlichem Aspekt dezidiert vom »(θεός) ὑψιστος-Phänomen« die Rede sein soll.

Schließlich sei noch auf die Frage verwiesen, ob man von einer Widmung »an Theos Hypsistos« oder »an den Theos Hypsistos« sprechen sollte<sup>128</sup>: Erstgenannte Variante deutet – vergleichbar mit einer Widmung »an Gott« – auf die Vorstellung einer individuellen göttlichen Gestalt, letztgenannte verweist dagegen – analog zu »an den Gott« – auf eine indefinite, durch den jeweiligen Dedikanten erst noch näher zu bestimmende Gottheit hin. In Analogie zum noch näher zu erläuternden Zeus Hypsistos-Phänomen (s. u. Abschnitt 2.1.4) sei im Folgenden daher von den Widmungen »an Theos Hypsistos« die Rede.

### 2.1.3. Ein pagan-jüdischer Kult für den Gott Θεός Ὑψιστος?

Insbesondere die literarischen Zeugnisse der oben angeführten christlichen Autoren haben den Verdacht genährt, dass sich hinter dem Phänomen der θεός ὑψιστος-Verehrung eine »coherent group of quasi-monotheist worshippers«<sup>129</sup> verberge, die, wie gesehen, als »Hypsistarer« bzw. »Hypsistianer« bezeichnet werde und deren religiöse Vorstellungswelt sich aus einem Mixtum pagan-griechischer wie jüdischer (oder zumindest judaisierender) Elemente speise<sup>130</sup>. Insbesondere Cyrills Ausführungen über die »Gottesfürchtigen« (θεοσεβείς), die in ihrer Art jedoch singulär sind, haben innerhalb der Forschung zur Annahme geführt, dass diese mit den Verehrern des Theos Hypsistos identisch seien: »Der Kult des Theos Hypsistos, dessen Anhänger sich Gottesfürchtige nannten, war im Grunde ein heidnischer Monotheismus, der von jüdischen Anschauungen stark beeinflusst und geprägt wurde. Er wurde in fast allen Gebieten des östlichen Mittelmeerraums, Anatoliens, des Schwarzen Meeres und des Nahen Ostens seit dem späteren Hellenismus gepflegt und erlebte eine Blütezeit bis tief in die Spätantike. [...] Ohne die Gottesfürchtigen wäre die Verwandlung der heidnischen Welt zum christlichen Monotheismus kaum vorstellbar«<sup>131</sup>.

Handelt es sich bei diesen von MITCHELL skizzierten Kultanhängern demnach um Heiden, Juden oder Christen? Oder haben wird es hier vielmehr mit einer Art synkretistischem *tertium quid*<sup>132</sup>, mit einer Gruppierung *sui generis*, zu tun?<sup>133</sup> Die Problematik der sogenannten Gottesfürchtigen tangiert eine komplexe Materie und kann hier nicht in allen Einzelheiten dargestellt werden<sup>134</sup>. Von den meisten Forschern wird angenommen<sup>135</sup>, dass von den Gottesfürchtigen als σεβόμενοι (bzw. φοβούμενοι) τὸν θεόν bspw. auch im Neuen Testament in der Apostelgeschichte die Rede ist<sup>136</sup>, in der sie

<sup>128</sup> Vgl. dies., Contribution 16.

<sup>129</sup> MITCHELL, Thoughts 168.

<sup>130</sup> Vgl. ebd.

<sup>131</sup> WANDER 64.

<sup>132</sup> SCHÜRER 224 spricht von »jüdisch-hellenischen Mischbildungen«.

<sup>133</sup> In diese Richtung scheint MAREK, Geschichte 649 zu gehen, der einem Anhänger dieser »dritten« Gruppierung (wie dem Vater Gregors von Nazianz) gleichwohl zugesteht, einen »leichten Zugang zum immer stärker werdenden Christentum« gehabt zu haben.

<sup>134</sup> Vgl. dazu die Studie von WANDER 137, der auf die Frage nach einer etwaigen Relation zum θεός ὑψιστος-Phänomen verweist, sie jedoch nicht eingehender diskutiert.

<sup>135</sup> Vgl. MITCHELL, Thoughts 190, insbes. auch ebd.<sup>83</sup>; SCHÜRER 223.

<sup>136</sup> Vgl. u. a. Act. 13,16. 26. 43. 50; 16,14; 17,4. 17; 18,6f (423/6. 436. 439. 441. 444 NESTLE/ALAND<sup>28</sup>). Bezeugt sind sie dort für die Regionen Caesarea, Pissiden, Antiochia, Philippi, Thessalonike, Athen und Korinth. Vgl. dazu auch die Diskussionen bei LEVINSKAYA 121/6; SCHÜRER 219.

insbesondere in Kapitel 10 als Sympathisanten des Judentums gekennzeichnet werden<sup>137</sup>. Wenngleich MITCHELL inzwischen nicht mehr zwingend an einer Identität zwischen θεοσεβείς und θεὸς ὑψιστος-Verehrern festhält, so nimmt er doch an, dass diese Gruppierungen aufgrund ihrer Ähnlichkeiten hinsichtlich der Vorstellung vom Göttlichen sowie wegen ihres zeitlichen und räumlichen Vorkommens einander nahestanden<sup>138</sup>.

Dahinter steht die Frage nach einem jüdischen Einfluss auf das θεὸς ὑψιστος-Phänomen: Dieser wird zwar in weiten Teilen der Forschung angenommen, nicht aber ohne gleichzeitig auch den paganen ›Eigenanteil‹ hervorzuheben<sup>139</sup>. Grundsätzlich ist zu erwägen, ob das Phänomen ohne jüdischen, jedoch unter anderweitigem orientalischen Einfluss entstanden sein könnte<sup>140</sup>. Eine rein griechische Entwicklung (vom Zeus Hypsistos zum Theos Hypsistos)<sup>141</sup> wird in dem Zusammenhang vor dem Hintergrund des epigraphischen Befundes<sup>142</sup> i. d. R. als unwahrscheinlich eingestuft<sup>143</sup>. Das heißt jedoch nicht, dass die Bezeichnung eines Gottes als ὑψιστος nicht »an mehreren Stellen unabhängig voneinander entstanden u[nd] bestehen geblieben sein«<sup>144</sup> kann. Teilt man diese These nicht, sollte man eine *wechselseitige* Beeinflussung zwischen dem jüdischen und dem paganen Bereich annehmen und *a priori* keine Richtung ausschließen<sup>145</sup>. Die ›Prominenz‹ des ὑψιστος-Epithetons im Kontext der Inschriften wird folglich vermutlich sowohl aus paganen wie aus jüdischen Wurzeln zu erklären sein, denn in beiden Fällen handelt es sich um alte Zuschreibungen (einerseits für JHWH, andererseits für Zeus).

Des Weiteren ist kritisch zu hinterfragen, ob hinter dem θεὸς ὑψιστος-Phänomen ein eigenständiger Kult vermutet werden kann<sup>146</sup>. Zunächst ist zur Kenntnis zu nehmen, dass die Inschriften nur minimal Auskunft über etwaige rituelle Elemente geben<sup>147</sup>. Ein Sachverhalt, der vermutlich darauf schließen lässt, dass es sich um eine Verehrungspraxis handelte, die nicht besonders öffentlichkeitswirksam war und es wohl auch nicht sein wollte<sup>148</sup>. Ferner sind keine bildlichen Darstellungen im Zusammenhang der θεὸς ὑψιστος-Inschriften bezeugt, ebenso keine Tieropfer<sup>149</sup>. Lediglich in

<sup>137</sup> Vgl. LEVINSKAYA 120.

<sup>138</sup> Vgl. MITCHELL, Thoughts 190/2. 196; ders., Cult 115/21.

<sup>139</sup> Vgl. zB. COOK 2, 889, der im Hinblick auf θεὸς ὑψιστος resümiert: »The propagation of his cult was due, partly perhaps to a general trend towards monotheism, but mainly to definite Jewish influence«. ROBERTS/SKEAT/NOCK 62 betonen in dem Zusammenhang zudem den dezidiert *griechischen* Hintergrund des ὑψιστος-Epithetons.

<sup>140</sup> Vgl. auch SCHÜRER 214. 224.

<sup>141</sup> S. auch Abschn. 2.1.4.

<sup>142</sup> Mit Ausnahme der Pnyx finden sich im Kernland Griechenlands nämlich keine θεὸς ὑψιστος-Inschriften. Vgl. dazu Abschn. 2.1.5 sowie zur Abgrenzung gegenüber Zeus Hypsistos Abschn. 2.1.4.

<sup>143</sup> Vgl. SCHÜRER 224.

<sup>144</sup> COLPE/LÖW 1038.

<sup>145</sup> Vgl. ebd.: »Ansonsten ist Beeinflussung grundsätzlich in beiderlei Richtung in Betracht zu ziehen. Geht diese vom jüd[ischen] Bereich aus, dann wird

das Heidnische judaisiert, u[nd] das Jüdische wird semipagan. In umgekehrter Richtung wird das Jüdische paganisiert, u[nd] das Heidnische wird semijüdisch. Diese vier theoretisch zu treffenden Bestimmungen sind in der Realität nicht mehr zu unterscheiden«.

<sup>146</sup> Diese These MITCHELLS wird zB. abgelehnt von M. TATČEVA-HITOVA, Dem Hypsistos geweihte Denkmäler in Thrakien: Thracia 4 (1977) 271/301, hier 296f; BELAYCHE, Contribution 171. Letztgenannte gesteht ebd. zwar gewisse rituelle Elemente im Rahmen dieser Verehrungspraxis zu, lehnt es jedoch ab, von einem »culte« aux divinités ὑψιστος« zu sprechen.

<sup>147</sup> Vgl. ebd. 170 (»les indications rituelles données dans les inscriptions sont à la fois minces et rares«).

<sup>148</sup> Vgl. ebd.

<sup>149</sup> Vgl. auch MITCHELL, Cult 108, der im Duktus seiner ›Kultthese‹ darin den entscheidenden Unterschied zu den übrigen paganen Kulturen Griechenlands und Kleinasien sieht.

einem Fall lässt sich ein ›physischer‹ Hinweis auf die Anwesenheit einer göttlichen Gestalt in Form eines Fußabdruckes nachweisen, der sich auf der Oberseite<sup>150</sup> eines Altares aus Termessos (Pisidien) aus dem 2. Jh. n.C. befindet<sup>151</sup>, dessen Inschrift<sup>152</sup> eine Widmung an den »höchsten, (Gebete) erhörenden Gott« (θεῷ ἐπηκόῳ ὑψίστῳ) enthält<sup>153</sup>. Der Altar trug vermutlich eine Bronzedarstellung eines linken Fußes, der gemäß der Inschrift als »Fuß (des) Gottes« (ἴχνος τοῦ θεοῦ) identifiziert wird. Ob die Stele aber auch eine ganze Statue getragen hat, lässt sich heute nicht mehr mit Sicherheit sagen. Falls ja, muss dennoch unklar bleiben, um welchen Gott es sich hierbei gehandelt hat. Folglich ist es nicht zwingend, in dem Fußabdruck denjenigen des »Theos Hysistos or of one of his messengers«<sup>154</sup> zu sehen. MITCHELL führt zwar eine Vergleichsinschrift aus Pogla in Pisidien an, in der von einem Fuß der Artemis die Rede ist<sup>155</sup>, doch handelt es sich in dem Fall um einen Eigennamen. Vom Gros der Forschung wird diese Deutung des θεὸς ὑψίστος-Phänomens ja gerade abgelehnt: »Es hat nicht einen einheitlichen Kult für einen bestimmten Gott gegeben, sondern unter dem Namen Theos Hysistos bzw. Hysistos wurden verschiedene Gottheiten verehrt: von den Juden Jahwe und von Heiden hauptsächlich Zeus (daher verschiedentlich die Bezeichnung Zeus Hysistos), und selbst die Christen haben, wenn auch in geringem Maße, diese Benennung verwendet«<sup>156</sup>.

Es ist festzuhalten, dass der epigraphische Bestand mit großer Wahrscheinlichkeit nicht durch die Annahme einer Gruppierung jüdisch-paganer θεὸς ὑψίστος-Verehrer zu erklären ist, die einen Kult *sui generis* betrieb und dies auf entsprechenden Inschriften kundtat, sondern dass es sich um ein Epitheton handelt, das von mehreren religiösen Gruppierungen zwecks Hervorhebung einer je unterschiedlichen Gottheit benutzt werden konnte.

Das in 2.1.5 epigraphisch näher zu beleuchtende θεὸς ὑψίστος-Phänomen entzieht sich somit in der Summe – im Unterschied bspw. zum Kybele- oder Mithras-Kult<sup>157</sup> – einer genaueren Zuordnung zu bestimmten gesellschaftlichen Gruppierungen<sup>158</sup> und kann daher nicht als eindeutiges Kennzeichen unterer sozialer Schichten gewertet werden<sup>159</sup>. Man wird dem Phänomen infolgedessen vermutlich am besten dadurch gerecht, wenn man es zum Bereich der »Alltagsreligiosität der einfachen Leute«<sup>160</sup> zählt

<sup>150</sup> Der Blick von oben auf die Altarstele ist in der beigefügten Darstellung zu sehen. Sie zeigt in der Draufsicht eine Rundung, die Aussparungen für einen linken Fuß aufweist.

<sup>151</sup> Vgl. ebd. 143 (nr. 231). BELAYCHE, Contribution 248 (nr. 139) führt diesen θεὸς ὑψίστος-Beleg dagegen in ihrem Corpus der undatierbaren Inschriften auf.

<sup>152</sup> = TAM 3,1, 32.

<sup>153</sup> Abbildung ebd. (21 [fig. 6] HEBERDEY).

<sup>154</sup> MITCHELL, Cult 107.

<sup>155</sup> Vgl. ebd.<sup>68</sup> (mit dem dazugehörigen griechischen Text).

<sup>156</sup> STEIN 124.

<sup>157</sup> Vgl. BELAYCHE, Contribution 104.

<sup>158</sup> Vgl. ebd. 103f (»les témoignages s'étalent sur des couches sociales variées, aussi bien élevées que très modestes«).

<sup>159</sup> Vgl. bereits Abschn. 2.1.2.2 mit dem entsprechenden Hinweis auf MITCHELLS Auslegung zur No-

tiz Gregors von Nazianz. Dessen Ausführungen in dieser Frage sind meiner Meinung nach zumindest einer Präzisierung bedürftig: MITCHELL, Thoughts 179 sieht in der spärlichen Ausstattung des Theos Hysistos-Kults sowohl eine »theological as well as an economic explanation« und erblickt genau darin den Schwerpunkt der Gregor-Notiz, da dieser explizit die »social origins and humility of the worshippers« (Hervorhebung CGU) thematisiere. In Cult 127 spricht MITCHELL jedoch abweichend von einem »popular cult [...], which appealed to intellectuals and the educated elite as well as to ordinary people«.

<sup>160</sup> FÜRST, Christentum 505. Vgl. auch BELAYCHE, Contribution 87, die von »devotions populaires qui ne ressemblent pas à des conventicules hermétiques aux membres choisis, ou à une aristocratie de la pensée religio-philosophique« spricht.

und dabei berücksichtigt, dass damit keine soziale oder ökonomische Zuordnung einhergeht<sup>161</sup>.

#### 2.1.4. Abgrenzung gegenüber dem Ζεύς ὑψιστος-Phänomen

Vor der eigentlichen Analyse der Inschriften ist eine Unterscheidung von der insbesondere im griechischen Raum verbreiteten Ζεύς ὑψιστος-Erscheinung vorzunehmen: Meist wird davon ausgegangen, dass θεός ὑψιστος sowie Ζεύς ὑψιστος nicht dasselbe bezeichnen und folglich nicht beliebig austauschbar sind<sup>162</sup>, wenngleich es in manchen Fällen sein kann, dass sich auch θεός ὑψιστος-Widmungen an Zeus richten und dies i. d. R. über eine Adlersymbolik zum Ausdruck gebracht wird<sup>163</sup>. Beide ›Strömungen‹ verlaufen zeitlich parallel (2. Jh. vC. bis 3. Jh. nC.), jedoch mit regional unterschiedlicher Intensität<sup>164</sup>.

Schon bei Homer begegnet die Anrede des Zeus über das Epitheton »Höchster«<sup>165</sup>. Das Vorkommen von Ζεύς ὑψιστος-Heiligtümern wiederum findet sich nach Pausanias an drei Orten: Korinth, Olympia und Theben<sup>166</sup>. Seine Verehrung konnte inzwischen jedoch an zahlreichen Orten (auch außerhalb Griechenlands) nachgewiesen werden<sup>167</sup>. In nahezu allen Fällen ist der pagane Kontext allein dadurch klar, dass die Widmung konkret an Zeus Hypsistos und nicht an Theos Hypsistos gerichtet ist. Für das makedonische Pydna ist für das Jahr 250 nC. eine Zeus Hypsistos-Inschrift erhalten<sup>168</sup>, die einen der Kultvorsteher *nota bene* als ἀρχισυνάγωγος bezeichnet, d. h. die dortigen Anhänger des Zeus Hypsistos trafen sich in der Synagoge und waren daher vermutlich Juden, da die pagane Verwendung jenes *terminus technicus* nahezu nicht nachgewiesen ist<sup>169</sup>.

Das Gros der Ζεύς ὑψιστος-Inschriften konzentriert sich deutlich auf Syrien (mit besonderem Fokus wiederum auf Palmyra)<sup>170</sup> und die griechische Halbinsel<sup>171</sup>, von

<sup>161</sup> Eine umfangreichere Analyse der Inschriften unter dem Aspekt der sozialen Herkunft der sie jeweils stiftenden Person (oder Gruppierung) findet sich bei ebd. 102/20.

<sup>162</sup> Vgl. ebd. 27f (»la liaison θεός ὑψιστος/Ζεύς ὑψιστος n'a rien d'automatique et n'implique en rien qu'ils fussent interchangeables«); MITCHELL, Cult 99 (»Zeus Hypsistos and Theos Hypsistos are not two ways of denoting the same reality«).

<sup>163</sup> Vgl. ebd. 101; SCHÜRER 214.

<sup>164</sup> Vgl. dazu auch die graphischen Übersichten bei BELAYCHE, Contribution 70/2.

<sup>165</sup> Vgl. Hom. Il. 5,756 (184 RUPÉ); 8,22. 31 (248 R.); Od. 1,45. 81 (8. 10 WEIHER); 24,473 (662 W.) u. ö. (dort jedoch je als Ζεύς ὑπατος [!]). Seit Pind. Nem. 1,60 (226 BREMER); 11,2 (294 B.); Aeschyl. Eum. 28 (186 WERNER); Sophocl. Philoct. 1289 (556 WIL-LIGE/BAYER) dann Ζεύς ὑψιστος. Vgl. COLPE/LÖW 1039; SCHÜRER 209.

<sup>166</sup> Vgl. Paus. 2,2,8 (1, 112 ROCHA-PEREIRA); 5,15,5 (2, 38 R.-P.); 9,8,5 (3, 16 R.-P.). Vgl. auch SCHÜRER 209.

<sup>167</sup> Vgl. COOK 2, 876/90, der insgesamt 34 Städte und Regionen anführt. Zwei weitere Heiligtümer

wurden inzwischen bei Beroia und Dion nachgewiesen. Vgl. MITCHELL, Thoughts 170.

<sup>168</sup> = J. M. R. CORMACK, Zeus Hypsistos at Pydna. Mélanges helléniques offerts à GEORGES DAUX (Paris 1974) 51/5, hier 51f (mit ebd. 53 [fig. 1f]) = MITCHELL, Cult 131 (nr. 51).

<sup>169</sup> Vgl. ebd. 100f.

<sup>170</sup> Von dort ist sogar eine Widmung aus dem Jahr 114 nC. bekannt, in der sich ein Kollektiv (in diesem Falle die syrische Stadt Palmyra selber) dem Zeus Hypsistos widmet (= CIG 3, 4500): Διὶ ὑψίστῳ καὶ ἐπηκόῳ ἢ πόλις εὐχθήν. Vgl. auch BELAYCHE, Contribution 82 (mit ebd. 263 [nr. 186] = MITCHELL, Cult 145 [nr. 272]).

<sup>171</sup> Von Makedonien bis zur Peloponnes, ausgewählte Inseln im Ägäischen Meer sowie die Region Karien. Nach BELAYCHE, Contribution 22. 25 sind insgesamt 57 Ζεύς ὑψιστος-Inschriften dem griechischen Raum zuzurechnen, dem syrischen dagegen nur 25 (darunter 21 allein der Stadt Palmyra). Es begegnen jedoch auch Zeugnisse außerhalb dieser beiden Regionen (»témoins occasionnels de dévotions à Ζεύς ὑψιστος dans des régions plus larges que les deux centres susnommés« [ebd. 25]).

wo etwa zwei Drittel aller Ζεύς ὑψιστος-Inschriften stammen<sup>172</sup>. Dabei kann es vorkommen, dass für Regionen, in denen der Kult sehr verbreitet war (wie Phrygien, Lydien, Zypern und Kreta), keine Inschriften nachgewiesen sind<sup>173</sup>. Dass sich auf dem Berg Garizim ein Heiligtum des Zeus Hypsistos befunden haben soll, findet sich im 5. Jh. nC. in einer Notiz bei Marinus von Neapolis<sup>174</sup>. Das dort von Kaiser Hadrian errichtete Heiligtum wird bei ihm zwar dem Zeus Hypsistos zugeordnet, entsprechende Ausgrabungen belegen jedoch eine Zeus Olympios-Weihung<sup>175</sup>.

Im Unterschied zum θεὸς ὑψιστος-Phänomen kann hinsichtlich der Ζεύς ὑψιστος-Inschriften infolgedessen nur von einer sehr beschränkten Ausbreitung gesprochen werden, die sich im Gegensatz zu den θεὸς ὑψιστος-Inschriften nicht über den gesamten antiken östlichen Mittelmeerraum erstreckt<sup>176</sup>. Im direkten Vergleich sind mehr als doppelt so viele Theos Hypsistos- wie Zeus Hypsistos-Inschriften gefunden worden<sup>177</sup>. In lediglich fünf Fällen findet sich im Kontext der Zeus Hypsistos-Inschriften dabei eine anthropomorphe Abbildung, da i. d. R. (so bspw. im Raum Makedonien) die für Zeus typische Adlerdarstellung gewählt wird<sup>178</sup>. Das hauptsächliche Auftreten des Ζεύς ὑψιστος-Phänomens auf der griechischen Halbinsel lässt vermuten, dass hier auch dessen Ursprung zu sehen ist. Bei der Ζεύς ὑψιστος-Zuschreibung handelt es sich demnach nicht um einen späten, evtl. im Kontext orientalischer Einflüsse entstandenen religionsgeschichtlichen ›Import‹, sondern um ein bis in die klassische Zeit zurückreichendes originär griechisches Phänomen<sup>179</sup>, das an nahezu allen repräsentativen Orten der griechischen Halbinsel nachgewiesen ist<sup>180</sup>.

Die Verbindung zum θεὸς ὑψιστος-Phänomen ist also darin zu erkennen, dass es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um eine Verallgemeinerung der traditionell-griechischen Ζεύς ὑψιστος-Erscheinung erweist, die sich auch als Zeus-Henotheismus charakterisieren ließe. Diese Entwicklung muss jedoch, wie bereits in Abschnitt 2.1.3 angedeutet, nicht zwingend unter jüdischem Einfluss erfolgt, sondern kann auch unter dem Eindruck der eingangs diskutierten<sup>181</sup> monotheistischen Tendenzen innerhalb der griechisch-römischen Welt zur Ausprägung gekommen sein<sup>182</sup>.

<sup>172</sup> Vgl. ebd. 30. 32.

<sup>173</sup> Vgl. MITCHELL, Cult 101.

<sup>174</sup> Vgl. Marin. apud Damasc. Isid. apud Phot. bibl. cod. 242 (345 b 141 BEKKER [= VI 36 HENRY]): »Der Nachfolger des Proklos, [...], Marinus, kam ursprünglich aus der Stadt Neas in Palästina, die nahe des Berges, der Argarizon (= Garizim) genannt wird, gegründet worden war. Der heidnische Schreiber sagt dann, indem er lästert: Auf dem Berg befindet sich ein sehr heiliges Heiligtum des Zeus Hypsistos, dem sich Abraham, der erste Stammvater der Hebräer, geweiht habe, wie selbst Marinus es berichtet«. Vgl. auch HENGEL aO. (Anm. 115) 544f.<sub>241</sub>.

<sup>175</sup> Vgl. BE 82, 592 (Διὸ Ὀλυμπίω). Archäologischen Funden zufolge kam es – durch eine Initiative von Sanballat III, der seinerzeit Statthalter der persischen Provinz Samaria war –, bereits im 4. Jh. nC. zu einem Tempelbau auf dem Garizim, der die Beziehungen Samarias zu den Strenggläubigen Jerusalems stark belastete. Die Spannungen wuchsen, als die Samaritaner zZt. der Verfolgungen des Antiochus IV Epiphanes ihr Heiligtum dem Ζεύς Ἐλληγιος/Xenios

weihten. Zum endgültigen Bruch mit dem Judentum kam es in der Zeit der Hasmonäer, als Johannes Hyrkan das samaritanische Heiligtum auf dem Garizim vollständig zerstörte und damit den Kult der Samaritaner beendete. Vgl. B. KOLLMANN, Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte<sup>3</sup> (Darmstadt 2014) 20f; COOK 2, 887f (nr. 31).

<sup>176</sup> Vgl. auch BELAYCHE, Contribution 26f (Karten VI und VII).

<sup>177</sup> IJ. 1999 beziffert MITCHELL, Cult 101 das Verhältnis auf 197 zu 81. BELAYCHE, Contribution 28 spricht 1983 dagegen von 94 Zeus Hypsistos- gegenüber 147 Theos Hypsistos-Inschriften.

<sup>178</sup> Vgl. mit den entsprechenden Belegen BELAYCHE, Hypsistos 45. Zu den entsprechenden bildlichen Darstellungen sei auf COOK 3 passim verwiesen.

<sup>179</sup> Vgl. ROBERTS/SKEAT/NOCK 61 (»native cult«).

<sup>180</sup> Vgl. BELAYCHE, Contribution 33.

<sup>181</sup> S. o. Abschn. 1.1.

<sup>182</sup> Ob diese wiederum auf orientalische Einflüsse zurückzuführen sind, sei dahingestellt. Vgl. auch SCHÜRER 214.

## 2.1.5. Allgemeine Charakterisierung des epigraphischen Bestands

Das θεός ὑψιστος-Phänomen begegnet fast ausschließlich im östlichen antiken Mittelmeerraum<sup>183</sup>. Außerhalb davon ist es lediglich dreimal in Italien (Rom [zweimal] sowie Torre dell'Orso in Apulien)<sup>184</sup> und einmal in Spanien (Valencia)<sup>185</sup> vertreten<sup>186</sup>. Abgesehen von der Pnyx in Athen ist im Kernland Griechenlands bemerkenswerterweise keine einzige θεός ὑψιστος-Inschrift belegt<sup>187</sup>. Von den im dortigen Heiligtum gefundenen 27 (durchweg als pagan eingestuft) Widmungen richten sich 17 an ὑψιστος allein, sieben an Ζεὺς ὑψιστος sowie drei an θεός ὑψιστος<sup>188</sup>. Ein ähnliches Bild ergibt sich für die Provinz Makedonien: Unter den insgesamt 45<sup>189</sup> dokumentierten ὑψιστος-Inschriften aus dieser Region finden sich lediglich sieben θεός ὑψιστος-Belege<sup>190</sup>. Bis auf eine Ausnahme handelt es sich bei allen anderen Inschriften Makedoniens ausnahmslos um Ζεὺς ὑψιστος-Widmungen<sup>191</sup>. Insgesamt sind nach dem Stand von 2010 375 Inschriften nachgewiesen, die das ὑψιστος-Epitheton enthalten: darunter 220 θεός ὑψιστος-, 121 Ζεὺς ὑψιστος- sowie 34 ›reine‹ ὑψιστος-Inschriften<sup>192</sup>. Auf die Frage, welche darunter als pagan gelten, wird am Ende des Abschnitts noch einzugehen sein.

Im Raum Syrien-Palästina ist die Vorstellung eines θεός ὑψιστος nahezu nicht belegt. Dieses lediglich sporadische Theos Hypsistos-Vorkommen im semitischen Kulturbereich mag man einerseits dadurch erklären können, dass in dieser Region im Verhältnis zu Kleinasien insgesamt wenig Inschriften gefunden wurden<sup>193</sup>, andererseits könnte der Grund auch darin liegen, dass vergleichbare henotheistische Konzeptionen dort eher über anderweitige Epitheta – wie μέγας (hinsichtlich der Größe), κύριος/-α (hinsichtlich der [Ober-]Herrschaft) oder σωτήρ (hinsichtlich der Rettung) – zum Ausdruck gebracht wurden<sup>194</sup>. Speziell für den Raum Palästina wäre zudem zu überlegen, ob das Fehlen von (griechischen) θεός ὑψιστος-Inschriften nicht auch durch das nach der Zeitenwende neben dem Koiné-Griechischen ebenso verbreitete Aramäische erklärt werden kann<sup>195</sup>. In jedem Fall ist zu konstatieren, dass der epigraphische Bestand die bspw. von Cyrill von Alexandrien in Abschnitt 2.1.2.4 beschriebene (weite?)<sup>196</sup> Verbreitung in den Regionen Palästina und Phönizien nur in

<sup>183</sup> Vgl. MITCHELL, Cult 128/47 für die Regionen im Einzelnen.

<sup>184</sup> Vgl. IG 14, 995 (= CIG 3, 5929], 1./2. Jh. n.C.); 14, 1018 (evtl. aus dem dortigen Phrygianum aus dem Jahr 370 n.C.) sowie SEG 45, 1482 (evtl. aus dem 2./3. Jh. n.C.).

<sup>185</sup> Vgl. IG 14, suppl. 2580 (evtl. 3. Jh. n.C.).

<sup>186</sup> Vgl. MITCHELL, Cult 136. Hinsichtlich des Fundes aus Spanien merkt er in Thoughts 202 an, dass dieser auch aus Almeida in Portugal stammen könnte und verweist diesbezüglich auf SEG 46, 1372. Der zweite römische Inschriftenfund (IG 14, 1018), der evtl. aus dem dortigen Phrygianum stammt, fehlt in MITCHELLS Addenda.

<sup>187</sup> Vgl. ders., Cult 100. Selbst in seinen Addenda aus dem Jahr 2010 (vgl. ders., Thoughts 198 [nr. A1/A7]) sind keine dortigen θεός ὑψιστος-Inschriften enthalten. Drei dieser sieben neu hinzugekommenen Inschriften sind dem Ζεὺς ὑψιστος gewidmet, in den übrigen vier Fällen handelt es sich entweder

um ›reine‹ Ὑψιστος-Widmungen (s. nr. A3, A5/A6) oder es stellt sich das Problem, dass das vorangehende Subjekt nicht rekonstruierbar ist (s. nr. A1).

<sup>188</sup> Vgl. BELAYCHE, Polysémie 430.

<sup>189</sup> = 26 (iJ. 1999) plus 19 (iJ. 2010). Bei der Angabe »twenty-five inscriptions« (MITCHELL, Cult 100) handelt es sich daher vermutlich um ein Versehen.

<sup>190</sup> Vgl. ebd. 130f (nr. 37, 43, 55/8); ders., Thoughts 200 (nr. A28).

<sup>191</sup> Bei dieser Ausnahme (= SEG 46, 785) handelt es sich um eine ›reine‹ ὑψιστος-Widmung aus Pella aus dem 2./3. Jh. n.C. Vgl. auch MITCHELL, Thoughts 200 (nr. A26).

<sup>192</sup> Vgl. ders., Cult 167.

<sup>193</sup> Vgl. ebd. 105.

<sup>194</sup> Vgl. BELAYCHE, Iudaea-Palaestina 295; dies., Polysémie 440.

<sup>195</sup> Vgl. dies., Contribution 26f.

<sup>196</sup> Als Anfrage an MITCHELL, Cult 105; SCHNABEL 596.

einem sehr geringen Umfang stützen kann, denn es wurden – und das gilt analog für die angrenzende Provinz Arabia<sup>197</sup> – insgesamt lediglich zwei inschriftliche Widmungen an θεὸς ὑψιστος im ganzen Raum Palästina gefunden: in Elusa sowie im Wadi Haggag<sup>198</sup>.

In vier Fällen stehen θεὸς ὑψιστος-Widmungen eindeutig mit Heiligtümern in Verbindung<sup>199</sup>: auf der Pnyx in Athen, auf Delos, in Serdica (heutiges Sofia) sowie in Oinoanda<sup>200</sup>. Darüber hinaus belegen Inschriften, dass sich entsprechende Heiligtümer evtl. auch auf Skiathos, in Odessos (Moesien) sowie in Cotiaeum (Phrygien) befunden haben müssen<sup>201</sup>. Unter den genannten Orten gilt seitens der Kritiker der MITCHELLschen Kultthese aber lediglich die Pnyx als »archéologiquement substantiel«<sup>202</sup>. Abgesehen von diesen genannten archäologischen Spuren sind die θεὸς ὑψιστος-Widmungen – im Gegensatz zum Zeus Hypsistos-Phänomen – zudem in der Hauptsache nicht mit der Stiftung von Gebäuden, Statuen, Spielen oder Feierlichkeiten verbunden<sup>203</sup>. Ein Sachverhalt, aus dem man jedoch keine über dieses Faktum hinausgehende Deutung ziehen sollte<sup>204</sup>.

Die chronologische Zuordnung der Inschriften erweist sich als ein weitaus komplexeres Unterfangen und kann hier nur in groben Zügen erfolgen<sup>205</sup>: Die frühesten θεὸς ὑψιστος-Inschriften sind jüdischer Provenienz und stammen aus der Mitte des 2. Jh. vC. aus Alexandrien und Athribis in Ägypten<sup>206</sup>, wo sie zu der Zeit singularär auftreten. Ab dem 1. Jh. vC. sind sie darüber hinaus auf den Inseln Delos und Kreta (dort bis zum 2. Jh. nC.) nachgewiesen<sup>207</sup>. In Griechenland, Makedonien, Thrakien, Danubien sowie am Bosphorus begegnen sie ab dem 1. Jh. nC. Zur maximalen Ausbreitung kommt es im 2. Jh. nC., wo sie – mit Ausnahme Makedoniens<sup>208</sup> – in allen bisher genannten Regionen und darüber hinaus in Kleinasien wie auf Zypern begegnen. Im 3. Jh. nC. sind sie schließlich nur noch in Thrakien, Danubien, am Bosphorus, in Kleinasien sowie auf Zypern dokumentiert. Insgesamt begegnen diese Inschriften somit über einen Zeitraum von fünf Jahrhunderten<sup>209</sup>.

Im Hinblick auf die Frage nach den dezidiert *paganen* Theos Hypsistos-Inschriften bietet es sich an, den Blick noch einmal auf die in 1.2 tangierte Forschungsdiskussion

<sup>197</sup> In beiden Fällen (Funde aus Petra [im dortigen Tempel von Qasr el Bint am Fuße einer Statue] und Rasun [auf einem Altar mit Hörnern]) handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um pagane Zeugnisse, die aus dem 2./3. Jh. nC. stammen. Vgl. für Petra SEG 36, 1386 = MITCHELL, Cult 146 (nr. 282), für Rasun SEG 48, 1923 = ders., Thoughts 207 (nr. A75). Vgl. auch BELAYCHE, Iudaea-Palaestina 295<sub>101</sub>.

<sup>198</sup> Vgl. MITCHELL, Cult 146 (nr. 280f). S. auch Abschn. 2.1.6.1.

<sup>199</sup> Vgl. SCHNABEL 595.

<sup>200</sup> S. o. Abschn. 2.1.1.

<sup>201</sup> Vgl. SCHNABEL 595.

<sup>202</sup> BELAYCHE, Hypsistos 50.

<sup>203</sup> Vgl. MITCHELL, Thoughts 178: »This feature is largely absent from the cult of Theos Hypsistos«.

<sup>204</sup> Vgl. das Fazit in Abschn. 2.1.3.

<sup>205</sup> Vgl. BELAYCHE, Contribution 54. Zu den entsprechenden graphischen Darstellungen, anhand derer die folgende Darstellung erfolgt, vgl. ebd. 70/2.

<sup>206</sup> Vgl. CIJ 2, 1433, 1443; MITCHELL, Cult 146 (nr. 283, 285); BELAYCHE, Contribution 1f.

<sup>207</sup> Für Delos ist für das 1. Jh. nC. zudem ein bemerkenswertes Zusammentreffen von Theos Hypsistos und Zeus Hypsistos zu konstatieren: In der dortigen Synagoge wurden insgesamt vier Inschriften gefunden, die dem θεὸς ὑψιστος gewidmet sind – zwei von ihnen entsprechen dabei den sogenannten Grabinschriften der Rheneia (vgl. ID 2532). Bemerkenswert ist, dass sich gleich nebenan auf einem Abhang des Berges Kynthos ein Heiligtum des Ζεὺς ὑψιστος befindet, in dem eine semitische Ba'al-Gottheit zusammen mit anderen Göttern verehrt wurde (vgl. ID 2306). Die mögliche Schlussfolgerung, dass θεὸς ὑψιστος *regelmäßig* den jüdischen Gott (JHWH) und Ζεὺς ὑψιστος immer eine pagane Gottheit bezeichnet, geht jedoch fehl. Vgl. BELAYCHE, Contribution 40; dies., Polysémie 429.

<sup>208</sup> Singuläres Vorkommen im 1. Jh. nC.!

<sup>209</sup> Vgl. auch BELAYCHE, Contribution 13, 57.

zu werfen, da sie auf eine grundsätzliche Problematik aufmerksam macht: NICOLE BELAYCHE wartet mit der Feststellung auf, dass 90 Prozent aller θεὸς ὑψιστος-Inschriften paganer Provenienz seien, ohne das jedoch zu begründen<sup>210</sup>. STEPHEN MITCHELL teilt diese These offenkundig nicht, wenn er hinsichtlich dieses Inschriftencorpus ausführt, dass nur 23 θεὸς ὑψιστος-Inschriften eindeutig paganer und 17 eindeutig jüdischer Herkunft seien. Zwar seien evtl. noch acht weitere Inschriften aufgrund von epigraphischem Vergleichsmaterial als jüdisch einzustufen, für den Großteil der Inschriften (178 an der Zahl) sei der religiöse Hintergrund aber nicht zu beurteilen<sup>211</sup>. Wenngleich sich die genauen Anzahlen inzwischen aufgrund neuerer Funde leicht verschoben haben dürften, wird doch mehr als deutlich, dass MITCHELL im Gegensatz zu BELAYCHE ca. drei Viertel der θεὸς ὑψιστος-Inschriften hinsichtlich ihrer religiösen Herkunft als nicht eindeutig bestimmbar einstuft. Eine Klärung wird hier nur über eine erneute Durchsicht des gesamten Corpus der θεὸς ὑψιστος-Inschriften möglich sein.

### 2.1.6. Das besondere Profil ausgewählter paganer θεὸς ὑψιστος-Inschriften

Die im Folgenden gebotene exemplarische Analyse von θεὸς ὑψιστος- (und, getrennt davon, auch θεὰ ὑψίστη-)Inschriften erfolgt im Spannungsfeld zwischen mehreren Anziehungspunkten: Sie beschränkt sich auf diejenigen Bezeugungen, die innerhalb der einschlägigen Literatur als pagan gelten, wobei die Umstrittenheit einer solchen Einordnung insbesondere anhand eines Falls (Abschnitt 2.1.6.5) verdeutlicht werden soll, der evtl. als Ausnahme (von jüdischer Seite) einzustufen ist. Darüber hinaus fokussiert sie sich auf diejenigen Inschriften, die der Zeitspanne des 2. bzw. 3. Jh. nC. zuzuordnen sind, in der das Vorkommen der θεὸς ὑψιστος-Inschriften ihren Höhepunkt erreicht<sup>212</sup>. Die Einordnung erfolgt nicht nach geographischen, sondern – *nota bene ad experimentandum* – mittels der klassifizierenden Kategorien ›reine‹, identifizierende, assoziierende sowie ›Mischform(en)‹. Dass die behandelten Inschriften jeweils einer bestimmten Kategorie zugeordnet werden, heißt jedoch nicht, dass sie nicht auch Aspekte einer anderen in sich tragen können. Es ist demnach mit ›Grenzfällen‹ zu rechnen, die damit auf eine inhärente Unschärfe des θεὸς ὑψιστος-Phänomens verweisen könnten.

#### 2.1.6.1. ›Reine‹ θεὸς ὑψιστος-Inschriften

Im Raum Palästina können zwei θεὸς ὑψιστος-Inschriften identifiziert werden (s. o. Abschnitt 2.1.5). Beide stammen aus dem Negev-Gebiet, doch nur diejenige aus Elusa<sup>213</sup> kann eindeutig einem paganen Kontext zugeordnet werden<sup>214</sup>:

<sup>210</sup> Vgl. dies., Polysémie 429.

<sup>211</sup> Vgl. MITCHELL, Thoughts 187. Dazu auch SCHNABEL 596: »Es ist sprachlich und inhaltlich praktisch kaum möglich, heidnische und jüdische Beispiele für die Verehrung von Theos Hysistos voneinander zu unterscheiden.«

<sup>212</sup> Es ist an dieser Stelle jedoch darauf hinzuweisen, dass es beim Heranziehen von Vergleichsmaterialien erstens vorkommen kann, dass sowohl auf ältere

als auch auf jüngere Zeugnisse rekurriert wird, und zweitens, dass hinsichtlich ihrer Datierung unklare Inschriften ebenso eine Rolle spielen können (insbes. Abschn. 2.1.6.3).

<sup>213</sup> Ca. 20 km südwestlich von Beer Sheva; USTINOVA/NAVEH 91 Abb. 1.

<sup>214</sup> Vgl. BELAYCHE, Iudaea-Palaestina 294. Zu den ablehnenden Gründen hinsichtlich der aus dem Norden des Sinai (Wadi Haggag) stammenden (vermut-

Θεῶ ὑψ-  
ίστω  
תְּדַכְרִית<sup>215</sup>

»Höchster  
Gott,  
Erinnere Dich meiner!«

Die dritte Zeile der Inschrift ist abweichend von den ersten beiden nicht auf Griechisch, sondern in palmyrenischem Aramäisch abgefasst. Wenngleich man in Elusa statt einer palmyrenischen eher eine nabatäische Inschrift vermuten würde, stellt der Fund insofern kein Unikum dar, als palmyrenische Inschriften inzwischen in mehreren Regionen des Römischen Reichs gefunden wurden<sup>216</sup>. Vermutlich dürfte die Inschrift von einem römischen Militär oder einem anderweitigen Verwaltungsbeamten verfasst worden sein, der ursprünglich aus Palmyra stammte und in der Region um Elusa eingesetzt war<sup>217</sup>. Aufgrund einer Analyse der Lettern lässt sich die Inschrift ins 2. bzw. 3. Jh. nC. datieren<sup>218</sup>.

Da Rekonstruktion und Übersetzung des aramäischen Texts bereits an anderer Stelle geleistet wurden<sup>219</sup>, kann der Fokus auf die Frage gerichtet werden, an welche Gottheit sich diese – nicht selten als eigenartig markierte<sup>220</sup> – Inschrift überhaupt wendet. Dazu ist insbesondere der palmyrenische Passus Ausgangspunkt von Zuordnungsvorschlägen gewesen<sup>221</sup>: In der Stadt Palmyra findet sich nämlich für den Beginn des 2. Jh. nC. der Kult eines Gottes belegt, der mittels einer zweisprachigen Akklamation sowohl als »der, dessen Name für immer gesegnet ist« (לְעֵלְמָא בְּרִיךְ שְׁמֵהּ) als auch als »Zeus, der Höchste (und Gebete Erhörende)« (Ζεὺς ὑψίστος [ἐπιήκοος]) angerufen wird<sup>222</sup>. Als am wahrscheinlichsten gilt innerhalb der Forschung das Szenario, das von einer bereits im Negev vorgefundenen θεὸς ὑψίστος-Inschrift ausgeht, die um den palmyrenischen Teil nachträglich ergänzt wurde. Ein römischer Offizier fand demnach eine lokale θεὸς ὑψίστος-Akklamation vor, identifizierte, da ihm der Unterschied zwischen Ζεὺς und θεός als vernachlässigbar erschien, θεὸς ὑψίστος mit dem in seiner Heimatstadt Palmyra verehrten Gott (der auf Griechisch Ζεὺς ὑψίστος genannt wurde) und fügte der Inschrift schließlich das in seiner eigenen Sprache abgefasste Kurzgebet (»Erinnere Dich meiner«) hinzu. Die wechselseitige Identifikation (von Ζεὺς ὑψίστος und θεὸς ὑψίστος) wurde dabei durch die Tatsache vereinfacht, dass der palmyrenische Gott auch mittels der bereits benannten anonym-universellen Segensformel (»der, dessen Name für immer gesegnet ist«) angerufen werden konnte.

lich) jüdischen Inschrift (= SEG 26/27, 1697 = NEGEV 62/7 [nr. 242] = DI SEGNI, Eίς θεός 106. 112 [nr. 35b]) des 4. Jh. nC. vgl. BELAYCHE, Iudaea-Palaestina 294<sup>100</sup>.

<sup>215</sup> = USTINOVA/NAVEH 91 = MITCHELL, Cult 146 (nr. 280).

<sup>216</sup> Nach USTINOVA/NAVEH 95<sub>2</sub> stammen diese Inschriften – mit Ausnahme der Grabinschriften palmyrenischer Juden in Jerusalem und Bet-She-'arim – ausschließlich von Heiden. Leider belegen die Verfasser hier lediglich die Ausnahmen – also gerade die nichtpaganen Inschriften – anhand konkreter Stellen.

<sup>217</sup> Vgl. ebd. 91.

<sup>218</sup> Vgl. ebd.

<sup>219</sup> Vgl. ebd. 91/3 mit »Remember me!« (ebd. 91) als der plausibelsten Textrekonstruktion, die auch in obige Übersetzung Eingang gefunden hat.

<sup>220</sup> Vgl. ebd. 95 (»curious«).

<sup>221</sup> Vgl. zum folgenden Forschungsreferat ebd. 93/5.

<sup>222</sup> Die innerhalb der Forschung eine zeitlang vertretene These, dass sich die erstgenannte, anonym formulierte Widmung an Ba'alshamin richte, ist inzwischen revidiert worden. Vgl. ebd. 93f.

Des Weiteren sei auf eine Widmung aus dem heutigen Kalecik (Provinz Ankara) des späten 2. bzw. frühen 3. Jh. nC. verwiesen<sup>223</sup>:

|                                    |                        |
|------------------------------------|------------------------|
| Τῷ μεγάλῳ                          | »Für den großen,       |
| Θεῷ Ὑψίστῳ καὶ                     | höchsten und           |
| Ἐπουρανίῳ καὶ                      | überhimmlischen Gott   |
| τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ                  | und für seine heiligen |
| ἀγγέλοις καὶ τῇ                    | Engel und für seinen   |
| προσκυνητῇ αὐ-                     | verehrungswürdigen     |
| τοῦ προσευχῆ τὰ                    | Gebetsort sind die     |
| ᾧδε ἔργα γείνεται <sup>224</sup> . | Dinge hier gemacht.«   |

Die Inschrift wird in der Literatur entweder als jüdisch<sup>225</sup>, pagan<sup>226</sup> oder mitunter pagan-jüdisch<sup>227</sup> eingestuft. Für eine Klassifizierung im erstgenannten Sinn sprechen dabei im Wesentlichen die (für das Corpus der θεὸς ὕψιστος-Inschriften eher untypische, im Kontext der LXX hingegen verbreitete) Verwendung des bestimmten Artikels in der Theos Hypsistos-Akklamation, die Erwähnung der Engelgestalten<sup>228</sup> sowie der Gebrauch des προσευχή-Begriffs<sup>229</sup>. Dass die Inschrift aber auch nichtjüdische Elemente birgt, zeigt sich bspw. an den zusätzlichen Epitheta μέγας sowie ἐπουράνιος, die vorzugsweise im Kontext paganer Kulte (wie bspw. des hellenisierten Ba'alshamin im Bereich Syrien) begegnen<sup>230</sup>. In diesen sind schließlich auch Engel<sup>231</sup> sowie eine προσευχή<sup>232</sup> nachgewiesen, so dass sich in der Summe eine Einordnung der Inschrift als pagane Widmung zwar als wahrscheinlicher darstellt<sup>233</sup>, ihre Analyse aber gleichwohl die Schwierigkeiten eines solchen Unterfangens aufzeigen konnte. Dass die ›Grenzen‹ zwischen den verschiedenen religiösen Gruppierungen insbesondere im Raum Kleinasien offenbar fließend waren, lässt sich kaum abstreiten. Dennoch erscheint es angebracht, angesichts dieser »cross-fertilization«<sup>234</sup> zwischen Juden und Heiden nicht zu versuchen, sämtliche ὕψιστος-Inschriften unter das »Dach eines pagan-jüdischen Synkretismus«<sup>235</sup> zu vereinen, sondern weiterhin zwischen den verschiedenen religiösen Identitäten zu trennen.

<sup>223</sup> Vgl. auch MITCHELL, Thoughts 187<sub>78</sub>; Abbildung bei SHEPPARD 95 (nr. 11 [Taf. II]).

<sup>224</sup> = SEG 31, 1080 = MITCHELL, Cult 141 (nr. 202) = SHEPPARD 94 (nr. 11).

<sup>225</sup> Vgl. zB. BELAYCHE, Polysémie 439.

<sup>226</sup> Vgl. zB. IJO 2 (335f<sub>4</sub> AMELING).

<sup>227</sup> Vgl. MITCHELL, Cult 115 (»can be placed right in the centre of the common ground«). Zur Kritik vgl. STEIN 123.

<sup>228</sup> Zum expliziten Nachweis der ἅγιοι ἄγγελοι in jüdischen Quellen vgl. den Beleg in SEG 31, 1080.

<sup>229</sup> Vgl. zu diesem Fragenkatalog ebd.; IJO 2 (336<sub>4</sub> AMELING); SHEPPARD 94. 96.

<sup>230</sup> Zu den entsprechenden Quellen vgl. SHEPPARD 96<sub>71/4</sub>.

<sup>231</sup> Vgl. ebd. passim; F. V. M. CUMONT, Les anges du paganisme: RevHistRel 195 (1915) 159/82 passim. Vgl. auch Abschn. 2.2.2.2.

<sup>232</sup> Vgl. zu dieser Widmung aus Amastris KALINKA 61 (nr. 8).

<sup>233</sup> Vgl. auch IJO 2 (336<sub>4</sub> AMELING).

<sup>234</sup> MITCHELL, Cult 114.

<sup>235</sup> STEIN 125 (der das ebenfalls ablehnt).

## 2.1.6.2. ›Reine‹ θεὰ ὑψίστη-Inschriften

Eine Inschrift auf einer weißen Marmorstele aus Gölde (nahe Kula in Lydien) aus dem 2. Jh. nC.<sup>236</sup> bezeugt die – inzwischen durch eine weitere (aus demselben Heiligtum) bekannte<sup>237</sup> – Widmung an θεὰ ὑψίστη<sup>238</sup>:

Θεᾷ ὑψίστη Γλύκων  
εὐχὴν<sup>239</sup>.

»Der höchsten Göttin (bereitet) Glykon  
(diese) Widmung«.

Mit der vermutlich in Anlehnung an θεὸς ὑψιστος entstandenen Bezeichnung θεὰ ὑψίστη ist hier entweder die Magna Mater (Kybele)<sup>240</sup> als weibliche Hauptgöttheit Kleinasiens<sup>241</sup> oder eine lokale Muttergöttheit gemeint<sup>242</sup>. Oberhalb der Inschrift ist eine männliche Person zu sehen<sup>243</sup>, die in der linken Hand einen Stab hält und die Rechte zu einer Art Verehrungsgeste erhoben hat<sup>244</sup> und vermutlich als Stifter der Inschrift (Glykon) zu identifizieren ist. Die oben bereits erwähnte zweite θεὰ ὑψίστη-Inschrift birgt ebenfalls die Darstellung einer männlichen Figur in Gebetshaltung<sup>245</sup>. Beide Belege legen daher den Schluss nahe, dass speziell in diesem Gebiet Lydiens die Vorstellung einer (weiblichen) θεὰ ὑψίστη vorherrschte und es damit zu einer lokalen Eigenprägung des im kleinasiatischen Raum allgemeiner verbreiteten θεὸς ὑψιστος-Phänomens gekommen ist<sup>246</sup>. Da bis dato keine weiteren ›reinen‹ θεὰ ὑψίστη-Inschriften bekannt sind<sup>247</sup>, lassen sich über den genauen Charakter dieses speziellen Phänomens keine weiteren Aussagen treffen.<sup>248</sup> Die Analogie zu θεὸς ὑψιστος legt jedoch nahe, dass es sich um die besondere Hervorhebungsmöglichkeit einer weiblichen Göttheit handelt, die gerade im kleinasiatischen Raum durch den ubiquitären Kult der phrygischen Göttermutter (Μήτηρ θεῶν)<sup>249</sup> motiviert worden sein kann.

<sup>236</sup> MITCHELL, Cult 138 (nr. 167) tendiert eher zur späten Datierung (2./3. Jh.), BELAYCHE, Contribution 289 (nr. 273) zur frühen (1./2. Jh.).

<sup>237</sup> = SEG 49, 1588. Die Inschrift wird ins 2. bzw. 3. Jh. nC. datiert. Vgl. auch MITCHELL, Thoughts 203 (nr. A44), dessen Angabe »A40« (ebd. 182) entsprechend in »A44« zu korrigieren ist.

<sup>238</sup> Vgl. KEIL/VON PREMERSTEIN 97 (nr. 189). Abbildung bei TAM 5,1, 359 (117 KEIL/HERRMANN).

<sup>239</sup> = TAM ebd. = KEIL/VON PREMERSTEIN 97 = MITCHELL, Cult 138 (nr. 167) = BELAYCHE, Contribution 289 (nr. 273).

<sup>240</sup> Vgl. auch MITCHELL, Anatolia 20 (»the most famous Anatolian cult of a Mother Goddess«). Zur weiteren Diskussion s. auch u. Abschn. 2.1.6.6.

<sup>241</sup> Vgl. F. BLANCHETIÈRE, Juifs et non-Juifs. Essai sur la diaspora en Asie-Mineure: RevHistPhilRel 54 (1974) 367/82, hier 381 (»désignant la Grande Mère«); KEIL/VON PREMERSTEIN 97 (nr. 189); BELAYCHE, Contribution 289 (nr. 273 [allerdings mit Fragezeichen]).

<sup>242</sup> Vgl. ROBERTS/SKEAT/NOCK 62 (»some form of the mothergoddess«). BELAYCHE, Hypsistos 46 spricht von einer »Mère locale [...] clairement identifiée comme Meter Oreia avec Theos hypsistos en Lycie« (Hervorhebung im Original). Vgl. auch Abschn. 2.1.6.6.

<sup>243</sup> Aus der dazugehörigen Abbildung bei TAM 5,1, 359 (117 K./H.) geht dies freilich nicht hervor. In der Literatur findet sich mW. jedoch nur diese eine grobe zeichnerische Wiedergabe von Stele und Inschrift.

<sup>244</sup> Vgl. KEIL/VON PREMERSTEIN 97 (nr. 189).

<sup>245</sup> Vgl. MITCHELL, Thoughts 203 (nr. A44).

<sup>246</sup> Vgl. auch ebd. 182.

<sup>247</sup> Das ergibt eine entsprechende Durchsicht der Corpora bei MITCHELL und BELAYCHE.

<sup>248</sup> Ungeachtet dessen bietet MITCHELL, Thoughts 182 folgende Interpretationsmöglichkeit an: »[...] I would interpret the evidence from Gölde as showing that in this particular sanctuary worshippers more readily believed in a supreme female divinity in place of a divine overlord«.

<sup>249</sup> Vgl. auch ders., Anatolia 22, der darüber hinaus darauf hinweist, dass die »autochthonous Mother of the Lydians« von der »much-better-known Phrygian Mother of the Gods, the Mother *par excellence*« zu unterscheiden sei (Hervorhebung im Original). Nicht jede »Göttermutter« im Raum Kleinasien ist daher mit der pessinuntischen Kybele, der »Mutter des Berges Dindymus«, der Mētēr Dindymene, identisch. Vgl. TAKACS 952; MITCHELL, Thoughts 20.

## 2.1.6.3. Identifizierung von θεὸς ὑψιστος mit männlichen Gottheiten

Die folgende Inschrift<sup>250</sup> eines kleinen weißen Marmoraltars aus Pergamon aus dem 1. Jh. nC. dürfte die früheste explizite Gleichsetzung mit einer namentlich genannten männlichen Gottheit des griechischen Pantheons darstellen<sup>251</sup>, die zudem hinsichtlich ihrer Macht nicht selten mit Zeus gleichgesetzt wurde<sup>252</sup>:

|                          |                   |
|--------------------------|-------------------|
| [Ἡλ]ίωι                  | »Helios,          |
| θ[ε]ῶι                   | dem höchsten      |
| ὑψ[ί]στωι,               | Gott,             |
| Τάτιον                   | (bereitet) Tation |
| ε[ὑ]χήν <sup>253</sup> . | (diese) Widmung.« |

Der Altar ist leider in zwei Stücke zerbrochen und sowohl oben als auch unten unvollständig, so dass nicht auszuschließen ist, dass es sich nur um einen Ausschnitt der Inschrift handelt. Helios konnte jedoch nicht nur als »Höchster«, sondern ebenfalls auch als »Größter« bezeichnet werden, wie eine aus Rimet-Hazim (Syrien) stammende Inschrift zeigt<sup>254</sup>. Dass damit vermutlich im Letzten Zeus gemeint ist, legt sich nicht nur aufgrund des Sachverhalts nahe, dass die Vorstellung von der Identität zwischen Zeus und Helios bereits im 5. Jh. vC. auf der Insel Amorgos belegt ist<sup>255</sup>, sondern auch, weil diese in römischer Zeit zu einer gängigen und verbreiteten geworden ist. In Palästina schließlich finden sich Inschriften, die explizit von einem Ζεὺς ἀνίκητος Ἥλιος θεὸς Λύδιος sprechen<sup>256</sup>. Vor dem Hintergrund des bereits im Kontext des Oinoanda-Orakels erwähnten Einsatzes von Licht (bzw. Feuer) mag es daher in der Summe plausibel erscheinen, dass hinter θεὸς ὑψιστος an dieser Stelle wohl der Sonnengott Helios zu sehen ist<sup>257</sup>. Diese These wird zudem durch eine Inschrift aus Amastris am Schwarzen Meer (Region Paphlagonien) gestützt, die ebenfalls aus dem 1. Jh. nC. – genauer gesagt aus dem Jahr 45 nC. – stammt und

|                                  |                                  |
|----------------------------------|----------------------------------|
| Θεῶι ὑψιστωι                     | »Dem höchsten,                   |
| ἐπηκό[ω]ι Ἡλ[ίω]ι <sup>258</sup> | (Gebete) erhörenden Gott Helios« |

gewidmet ist. Aufgrund der nur fragmentarisch erhaltenen Inschrift ist erwogen worden, ob es sich nicht auch um eine Widmung *des* Helios an den höchsten Gott han-

<sup>250</sup> Vgl. für sämtliche nachfolgenden Informationen zu dieser Inschrift IvP 330 (243 FRÄNKEL). Eine Abbildung findet sich ebenfalls ebd.

<sup>251</sup> Vgl. jedoch zur bereits früher nachgewiesenen Identifikation mit der (ägyptischen) Göttin Isis Abschn. 2.1.6.4.

<sup>252</sup> Vgl. auch MITCHELL, Thoughts 174, der zudem – unzutreffend – behauptet, dass dies der einzige Fall innerhalb des gesamten epigraphischen Corpus sei, bei dem Theos Hysistos mit einer anderen namentlich genannten Gottheit identifiziert werde. Vgl. dazu jedoch die Überlegungen im Folgenden.

<sup>253</sup> = IvP 330 = MITCHELL, Cult 140 (nr. 186) = BELAYCHE, Contribution 286 (nr. 267).

<sup>254</sup> Vgl. LBW 3,5, 2407: [Ἡ]λίω θεῶ μεγίσ[τω].

<sup>255</sup> Vgl. M. DUBOIS, Inscriptions archaïques d'Amorgos: BullCorrHell 6 (1882) 187/91, hier 191 (nr. V): Ζεὺς Ἡλ[ίω]ς.

<sup>256</sup> Vgl. CIG 4590. 4604.

<sup>257</sup> Vgl. MITCHELL, Thoughts 174.

<sup>258</sup> = BELAYCHE, Contribution 286f (nr. 268) = KALINKA 64/6 (nr. 13). Vgl. auch MITCHELL, Thoughts 174<sup>33</sup>, dessen Angabe »196« (ebd.) in »195« zu korrigieren ist.

deln könnte<sup>259</sup>. Unter diesem wäre dann evtl. Zeus zu verstehen, der, in diesem Fall als Zeus Strategós, in einer Inschrift aus dem Jahr 69 n.C. zusammen mit Hera für Amastris als πάτριος θεός και προεστώς τῆς πόλεως<sup>260</sup> bezeichnet wird<sup>261</sup>. Diese Deutung könnte zudem ferner für sich reklamieren, dass sich die Widmung am Fuß einer ca. 4 m hohen Säule befindet, auf der ein ca. 2 m großer Adler steht (daher der Name »Vogelfels« für dieses Areal)<sup>262</sup>.

Ohne an dieser Stelle in eine tiefergehende Diskussion um die Rolle und Bedeutung der (religiösen) Adlersymbolik in der griechisch-römischen Antike (bzw. allgemeiner im antiken östlichen Mittelmeerraum) einsteigen zu können<sup>263</sup>, lässt sich zusammenfassend doch sagen, dass in diesem Symbol nicht zwingend und ausschließlich ein Kennzeichen des Zeus<sup>264</sup> zu sehen ist<sup>265</sup>: Adler dienten im Vorderen Orient antiker Zeit vielmehr als Hinweis auf den großen, himmlischen, obersten Gott<sup>266</sup> und waren insbesondere als Begleiter solarer Gottheiten bekannt, auf deren Größe und Macht sie verweisen<sup>267</sup>. Im Sinne einer »symbolique solaire«<sup>268</sup> dient der Adler auf dieser Säule zur Kennzeichnung des höchsten Gottes Helios. Der ursprüngliche Abklatsch der Inschrift lässt zudem eindeutig erkennen, dass der Name des Sonnengottes im Dativ steht<sup>269</sup>. Des Weiteren lässt sich vielleicht ein Hinweis aus der Tatsache gewinnen, dass sich die Adlersäule neben der lebensgroßen Figur eines Mannes befand<sup>270</sup>, bei dem es sich um den Dedikanten der Kaiser Claudius zu Ehren verfassten Inschrift, einen gewissen G(aius) Iulius [Aquila(!)], »Hohepriester des göttlichen Augustus« (*divi Aug[usti] perpetuus sacerdos*), handelt<sup>271</sup>. Während sich das *nomen gentile* hier vermutlich auf das Geschlecht der Iulier bezieht, kann durch das *cognomen* »une dévotion plus intime et personnelle«<sup>272</sup> angezeigt werden<sup>273</sup>. Der oben genannte Amastris-Fund

<sup>259</sup> Θεῶν ὑψίστωι | ἐπηκό[ω]ι Ἡλ[ιος?] | εὐ[ξάμενος?]. So zB. die Rekonstruktion bei MAREK, Stadt 157 (nr. 1b), die von MITCHELL, Cult 140 (nr. 195) übernommen wird.

<sup>260</sup> = IGRR 3, 89.

<sup>261</sup> Vgl. auch COOK 2, 707.

<sup>262</sup> Vgl. KALINKA 63 Abb. 31. 64f. Die Adlersäule findet sich linker Hand.

<sup>263</sup> Vgl. dazu SCHNEIDER/STEMPLINGER; vgl. auch BELAYCHE, Contribution 128; GOODENOUGH 230.

<sup>264</sup> Vgl. zB. COOK 3, 36 (Abb. 8). 37<sub>6</sub>. 38 Abb. 9. Für weitere Belege vgl. ebd. passim.

<sup>265</sup> Es muss im Übrigen auch nicht immer auf ein paganes Milieu verweisen: Insbesondere in den stark vom Hellenismus geprägten jüdischen Diasporagemeinden am Bosphorus (wie zB. im antiken Tanais) finden sich Adlerdarstellungen auch an Synagogen. Sie sind zudem ebenfalls im »Mutterland« selber nachgewiesen (zB. in Kapernaum). Die entsprechenden Belege und dazugehörigen Abbildungen sind in der instruktiven Untersuchung von GOODENOUGH nachgewiesen. Vgl. in dem Kontext auch Abschn. 2.1.6.5.

<sup>266</sup> Bspw. als Symbol des phönikischen Himmelgottes Ba'al-Sāmēm. Vgl. SCHNEIDER/STEMPLINGER 89.

<sup>267</sup> Vgl. GOODENOUGH 232; BELAYCHE, Contribution 129.

<sup>268</sup> Ebd. 131; SCHNEIDER/STEMPLINGER 89. Was jedoch nicht bedeutet, dass der Adler diese solare Konnotation immer trägt. Vgl. BELAYCHE, Contribution 132.

<sup>269</sup> Vgl. KALINKA 65. Insofern gibt es eigentlich keinen Anlass für eine Rekonstruktion der Inschrift, wie sie MAREK, Stadt 157 (nr. 1b) vorgenommen hat.

<sup>270</sup> Vgl. in der dazugehörigen Abbildung bei KALINKA 63 Abb. 31 rechter Hand unter dem Bogen auf dem Felsvorsprung. Der Kopf fehlt.

<sup>271</sup> Bei der Inschrift handelt es sich um CIL 3, suppl. 6983.

<sup>272</sup> BELAYCHE, Contribution 131.

<sup>273</sup> Bemerkenswert ist, dass sich die Adlersymbolik auch in einem weiteren Falle als Hinweis auf den Sonnengott findet: Ein gewisser Dorzinthēs Dineos, von dem auch eine θεός ὑψίστος-Inschrift aus Gurmazovo (Thrakien) aus dem 3. Jh. n.C. erhalten ist (= IGBulg 1, 2014 = BELAYCHE ebd. 270 [nr. 207]), wendet sich in einer anderen Widmung an Κυρίῳ Δύ (= IGBulg 3, 965), was in diesem Falle gemeinhin als Akklamation an den Sonnengott verstanden wird. Links neben der Inschrift findet sich auf einem Altar ebenfalls eine Adlerdarstellung. Vgl. BELAYCHE, Contribution 131.

wird zudem ergänzt um eine – auf Geheiß des Gottes Apollon angefertigte – ebendort aufgefundene inschriftliche Widmung an θεὸς ὕψιστος auf einem Altar<sup>274</sup>, in der dieser höchste Gott als der charakterisiert wird, »der alles umgreift und nicht gesehen wird, aber auf (alles) Schreckliche blickt« (ὅς κατὰ πάντων ἔστι καὶ οὐ βλέπεται, εἰσοράα δὲ δεῖμαθ')<sup>275</sup>. Nach der heidnischen Tradition seit Homer werden diese Eigenschaften insbesondere dem Gott Helios beigelegt<sup>276</sup>, der sich hier folglich hinter der θεὸς ὕψιστος-Bezeichnung verbirgt.

Dass die θεὸς ὕψιστος-Bezeichnung insbesondere in der Zeit nach dem 1. Jh. n.C. jedoch auch auf andere Götter Anwendung finden konnte, zeigt nicht nur das Beispiel des Gottes Apollon, für den diese Charakterisierung durch mindestens zwei Inschriften (aus Badinlar<sup>277</sup> [Phrygien] sowie aus der Argolis<sup>278</sup> [auf der Peleponnes]) nachgewiesen ist, sondern darüber hinaus auch der Fall des Gottes Mithras, für den das ὕψιστος-Epitheton in zwei nahezu zeitgleichen Inschriften aus dem Anfang des 3. Jh. n.C. bezeugt ist: Im Fall der Inschrift aus Dura-Europos (aus dem dortigen Dolicheneum)<sup>279</sup> aus der Zeit der Herrschaft Caracallas (211/7 n.C.) handelt es sich jedoch nicht um eine θεὸς ὕψιστος-Inschrift im strengen Sinn, da sich die Widmung an

|                          |                        |
|--------------------------|------------------------|
| Διὶ Ἡλίῳ                 | »Zeus Helios           |
| Μίθρα ἁγί-               | Mithras, dem heiligen, |
| ῶ ὕψιστω                 | höchsten,              |
| ἐπηκόῳ                   | (Gebete) erhörenden    |
| Το[υρ]μασγά-             | Tourmasga-             |
| δη [...], <sup>280</sup> | de [...]«,             |

richtet<sup>281</sup>. Die Inschrift verdeutlicht jedoch nicht nur die Tendenz, einzelne, lokal dominante Gottheiten mit Zeus zu identifizieren, sondern ist darüber hinaus Kennzeichen des in jener Zeitspanne verbreiteten solaren Synkretismus und der damit zusammenhängenden Gleichsetzung mit dem Sonnengott Helios<sup>282</sup>. Diese beiden Aspekte spiegeln sich vermutlich auch in einer Inschrift des 3. Jh. n.C. aus dem heutigen Sahin (in der Region Tortosa), die explizit die θεὸς ὕψιστος-Bezeichnung verwendet:

<sup>274</sup> Vgl. auch MAREK, Geschichte 648.

<sup>275</sup> Es handelt sich um einen neueren Inschriftenfund, der bei dems., Gott aO. (u. Anm. 335) 135/7 (nr. 2) erstmals dokumentiert ist.

<sup>276</sup> Vgl. mit den entsprechenden Angaben ebd. 136.

<sup>277</sup> Die Inschrift ist jedoch nur sehr bruchstückhaft erhalten: [ὁ δεῖνα Ἀπόλλ]λωνι Λ[αυβ]ην[ῶ ...] η [...] | θεῶ ὕ[ψιστω] = W. M. RAMSAY, Artemis-Leto and Apollo-Lairbenos: JournHellStud 10 (1889) 216/30, hier 223 (nr. 11) = BELAYCHE, Contribution 286 (nr. 265); vgl. auch MITCHELL, Thoughts 173<sup>28</sup>.

<sup>278</sup> = CIG 1, 1152: Μανίω, ὕψιστου Δη[λ]ῖο[υ ἐρεῖ] = BELAYCHE, Contribution 286 (nr. 266).

<sup>279</sup> Abbildung bei ROSTOVITZEFF Taf. XX (nr. 1).

<sup>280</sup> = ebd. 115 (nr. 974) = BE 66, 206 = CIMRM 1, 70 = BELAYCHE, Contribution 287 (nr. 269) = MITCHELL, Thoughts 206 (nr. A71).

<sup>281</sup> Zur besonderen Bezeichnung »Mithras Tourmasgade« an dieser Stelle vgl. ROSTOVITZEFF 116 (nr. 974), mit der Inschrift ebd. 114f (nr. 973), in der die Bezeichnung ebenfalls begegnet. Vgl. hierzu auch BELAYCHE, Iudaea-Palaestina 190.

<sup>282</sup> Vgl. ROSTOVITZEFF 115f (nr. 974), der daher insgesamt die Identifizierung des Mithras mit Zeus Helios für die zutreffendste Beschreibung dieser Inschrift hält.

|  |   |
|--|---|
| [Θε]ῶ ὑψίστω οὐρανίω ὑ[...] <sup>283</sup>       | »Für den höchsten himmlischen Gott [...],   |
| [Μί]θρα ὁ βωμὸς ἐκτίσθ[η ...]                    | für Mithras ist der Altar(sockel) errichtet |
| [...] ἐν τῶ κφ' [...]                            | worden [...] <sup>285</sup> ,               |
| [ὑπέ]ρ σωτηρίας θεο[φ]ρά[στου ...]               | [...] im Jahr 520 [...] <sup>286</sup>      |
| [...] ἐπὶ ἀρχῆς Σολωμάνο[υ ...] <sup>284</sup> . | zum Heil des Theophrast [...],              |
|  | [...] zur Zeit der Herrschaft des Solomanes |
|  | [...]«.                                     |

Adressat der Widmung ist Mithras, der, folgt man nur den zweifelsfrei erhaltenen Inschriftenteilen, als »höchster himmlischer Gott« charakterisiert wird. Stützt man sich zudem auf die in der Literatur vorgeschlagene Rekonstruktion der ersten Inschriftenzeile, trägt Mithras darüber hinaus das ὑπατος-Epitheton – es handelt sich hierbei um eine klassische Zeus-Bezeichnung<sup>287</sup>, die in diesem Zusammenhang eine auffällige Doppelung zu ὑψιστος darstellt – und die an ihn gerichtete Widmung ist darüber hinaus um den Passus καὶ Ἡλίω ἀνικήτῳ ergänzt<sup>288</sup>.

Wie wahrscheinlich man diese Zusätze hinsichtlich ihrer Rekonstruktion auch bewertet, sie stellen unter der hier gemachten Voraussetzung, dass es sich um appositionelle Bestimmungen handelt, eine nähere Charakterisierung des Mithras dar. Diese Lesart begründet sich vor dem Hintergrund der Tatsache, dass für diesen Gott in drei vom römischen Aventin (wahrscheinlich aus dem 3. Jh. nC.) stammenden Inschriften »die synkretistische Verschmelzung [...] zum solaren Allherrscher«<sup>289</sup> bezeugt ist<sup>290</sup>. In diesem religionsgeschichtlichen Kontext (Zeus-Helios-Synkretismus) erscheint es daher auch plausibel, dass dem Gott Mithras das ὑψιστος-Epitheton – und infolgedessen evtl. auch die lediglich auf Rekonstruktion beruhenden Bezeichnungen – zugeschrieben wird und durch dieses gerade nicht auf eine dritte Gottheit verweist<sup>291</sup>.

In Verbindung mit dem Mithraskult ist zudem auf die in Rom gefundene lateinische Inschrift eines gewissen Petronius Apollodorus zu verweisen<sup>292</sup>, der nach erfolgreichem Taurobolium<sup>293</sup> der Magna Mater Kybele im dortigen Phrygianum am 16. Juni des Jahres 370 nC. einen Altar weihet<sup>294</sup>. Der dazugehörige Widmungstext ist in einem grie-

<sup>283</sup> Rekonstruktion bei COOK 2, 886 (nr. 30): ὑ[πάτω καὶ Ἡλίω ἀνικήτῳ (?)].

<sup>284</sup> = IGLS 7, 4027 = BELAYCHE, Contribution 287f (nr. 270) = COOK 2, 886 (nr. 30) = MITCHELL, Cult 145f (nr. 279).

<sup>285</sup> Wörtlich: »zur Gänze bezahlt worden«.

<sup>286</sup> Zählung nach der Ära von Arados. Hinsichtlich der Umrechnung finden sich in der Literatur differierende Angaben: entweder 208 nC. (so BELAYCHE, Contribution 287f [nr. 270]; COOK 2, 886 [nr. 30]) oder 260/1 nC. (so IGLS 7, 4027 [54 REY-COQUAIS]; MITCHELL, Cult 145f [nr. 279]).

<sup>287</sup> S. o. Abschn. 2.1.4.

<sup>288</sup> Vgl. bereits o. Anm. 283.

<sup>289</sup> FAUTH 19.

<sup>290</sup> Vgl. CIMRM 1, 473 (Διὶ Ἡλίω μεγάλῳ Μίθρα ἀνικήτῳ). 463 (Εἰς Ζεὺς Μίθρας Ἡλῖος κοσμοκράτῳ ἀνείκητος [zur Diskussion s. u. Abschn. 2.2.2.7]). 475 (Διὶ Ἡλίω Μίθρα Φάνητι).

<sup>291</sup> Vgl. die Diskussion in IGLS 7, 4027.

<sup>292</sup> Vgl. CIL 6, 509, in der er sich selber als *Pater sacrorum dei invicti Mithrae* bezeichnet.

<sup>293</sup> Zum damit zusammenhängenden Ritual der Stiertötung, das sich erst seit ca. der Mitte des 2. Jh. nC. auch im Kult der Magna Mater findet, vgl. zB. CUMONT, Religionen 61f. Diese spezielle Erscheinungsweise des Kybele-Kults findet sich jedoch nur im Westen und ist auch in Rom selber nur im Phrygianum auf dem Vatikanischen Hügel, nicht jedoch im Heiligtum auf dem Palatin nachgewiesen. Vgl. SANDERS 284.

<sup>294</sup> Abbildung bei CCCA 3, 236 (Taf. CXXIII [VERMASEREN]). Dieser Altar ist heute verloren und nur noch mittels Ablichtungen verfügbar, die in der Summe auf die zeichnerischen Darstellungen der *editio princeps* von MANDOWSKY (Rom 1603) zurückgehen.

chischen Präskript zur genannten lateinischen Inschrift erhalten und hier von Interesse<sup>295</sup>, da er sich – neben Kybele<sup>296</sup> – an

Ἄττει θ' ὑψίστῳ καὶ συν[έχο]ντι τὸ πᾶν<sup>297</sup> »Attis, den höchsten und das Ganze umfassenden (Gott)«

richtet. Wenngleich es sich demzufolge streng genommen nicht um eine ›echte‹ θεὸς ὑψίστος-, sondern lediglich um eine ›reine‹ ὑψίστος-Inschrift handelt, verdeutlicht sie doch, dass es selbst im Kybele-Attis-Kult, innerhalb dessen der Kybele eine klare Vorrangstellung zukam, möglich war, ihrem dazugehörigen Paredros das Epitheton »Höchster« beizulegen<sup>298</sup>. Inwieweit man hierin insgesamt für den Kybele-Attis-Kult eine Beeinflussung seitens des jüdischen Monotheismus reklamieren kann<sup>299</sup>, hängt grundsätzlich von der bereits diskutierten Frage ab, welchen Grad an ›Eigenständigkeit‹ man dem θεὸς ὑψίστος-Phänomen zuerkennen möchte<sup>300</sup>.

Die bisherigen Überlegungen sollen jedoch nicht den Eindruck vermitteln, dass θεὸς ὑψίστος-Inschriften ausschließlich im Kontext von Kulturen begegnen, die – wie der Sonnen- und der Mithraskult – ab dem 2. Jh. n.C. eine immer stärkere Verbreitung im Römischen Reich fanden<sup>301</sup>. Wenngleich in ihrer Deutung stark umstritten, belegt die nachfolgende Inschrift aus Kyrene (Region Kyrenaika) evtl., dass auch Gottheiten von lokal eher begrenztem Auftreten mit dem ὑψίστος-Epitheton bzw. der θεὸς ὑψίστος-Bezeichnung belegt werden konnten:

|                          |                     |
|--------------------------|---------------------|
| Πατρὶ                    | »An Vater           |
| θεῶι                     | Samothrakos(?),     |
| Σαμοθρᾶκι                | dem höchsten        |
| ἀθανάτῳ                  | (und) unsterblichen |
| ὑψίσ[τῳ]                 | Gott                |
| [----- ?] <sup>302</sup> | ----- ?«.           |

<sup>295</sup> Vgl. zur Inschrift auch BELAYCHE, Contribution 289f (nr. 274); CUMONT, Religionen 58 (mit ebd. 230<sub>55</sub>); MITCHELL, Thoughts 173<sub>26</sub>. Sowohl CUMONT als auch MITCHELL sind an den genannten Stellen von »CIL VI 50« in »CIL VI 509« zu berichtigen.

<sup>296</sup> Μητέρα τῆ πάντων Πείη [θείῳ] τε γενέθλω. Vgl. CCCA 3, 236. Zur Thematisierung nichtpersonal gedachter, abstrakter Gottheiten oder göttlicher Eigenschaften im Kontext von θεὸς ὑψίστος-Inschriften vgl. Abschn. 2.1.6.7. Zur Bezeichnung Attis' als Πείη ταχὺς ἄγγελος vgl. die Ausführungen bei CUMONT, Religionen 231<sub>58</sub>. Zur Amalgamierung der Kybele mit Rhea, der griechischen Göttermutter, vgl. PET-SAS 238f.

<sup>297</sup> = IG 14, 1018 = BELAYCHE, Contribution 289f (nr. 274) = CCCA ebd.

<sup>298</sup> Vgl. für die Verhältnisbestimmung zwischen Kybele und Attis insbes. in der Phase der römischen Kaiserzeit SANDERS 279/89.

<sup>299</sup> So CUMONT, Religionen 58: »Attis und Cybele sind unter den Kaisern die ›allmächtigen Götter‹ (*omnipotentes*) par excellence geworden, und es hält schwer, in dieser neuen Auffassung nicht eine Anleihe bei der semitischen oder der christlichen, aller Wahrscheinlichkeit nach der semitischen Gedankenwelt zu erblicken«.

<sup>300</sup> Vgl. dazu die Diskussion in Abschn. 2.1.3.

<sup>301</sup> Vgl. zur Ausbreitung des Mithras in der Römerzeit VERMASEREN 96 mit der pointierten Feststellung: »Wo Römer waren [...], dahin kam auch Mithras«. S. zudem auch u. Abschn. 2.2.2.7. Die Verehrung des *Helios Sol invictus* expandiert im Römischen Reich insbes. im 3./4. Jh. n.C. Vgl. FAUTH 184.  
<sup>302</sup> = BE 77, 561 = BELAYCHE, Contribution 290 (nr. 275) = FRASER 25 = MITCHELL, Thoughts 207 (nr. A77), dessen Angabe »A72« (ebd. 173) in »A77« zu korrigieren ist.

Diese vermutlich kaiserzeitliche Inschrift auf einem weißen Marmorstein<sup>303</sup> ist nur unvollständig erhalten und ihre genaue Datierung unbekannt. Von der letzten Zeile sind nur obere Buchstabenbestandteile erkennbar, so dass das ὕψιστος-Epitheton letztlich auf einer Rekonstruktion beruht, die aber als wahrscheinlich einzustufen ist<sup>304</sup>. *Prima vista* richtet sich die Widmung an eine lokale, samothrakische Gottheit, wobei deren singularische Nennung Anlass zur Diskussion gibt<sup>305</sup>. Als Adressat kultischer Praktiken auf Samothraki fungiert nämlich eigentlich immer ein Kollektiv an Göttern, das außerhalb der Insel unter den Bezeichnungen θεοὶ Σαμοθράκες oder θεοὶ οἱ ἐν Σαμοθράκη und auf Samothraki selber unter θεοὶ μεγάλοι bekannt ist und innerhalb dessen die Vorherrschaft einer männlichen Gottheit nicht belegt ist. Die Widmung an πάτηρ θεός Σαμοθράξ bereitet *prout iacet* folglich Verständnisschwierigkeiten und evtl. erfolgte die Nennung des eigentlichen Adressaten auch erst im weiteren – nicht mehr erhaltenen – Verlauf der Inschrift. Zwar mag die in Inschriften ansonsten nur selten nachgewiesene πατήρ-Anrede auf Zeus hindeuten, aber dieser muss nicht zwingend gemeint sein. Infolgedessen kann aus diesem Inschriftentext – von der letztlich nicht aufzuklärenden Σαμοθράξ-Charakterisierung ohnehin abgesehen – allenfalls geschlossen werden, dass sich die Widmung »[to the dedicant's] own supreme deity«<sup>306</sup> richtet. In jedem Fall besteht aufgrund der genannten Unklarheit des Inschriftentexts in der Summe kein zwingender Anlass zu der Vermutung, dass es sich hierbei um eine »eccentric and personalised dedication to the anonymous Theos Hypsistos«<sup>307</sup> handelt.

Eine mögliche weitere Identifizierung findet sich schließlich in einer Inschrift auf einem schmalen Rundaltar aus Belen (in der Nähe von Andeda in Pisidien) aus dem 2./3. Jh. nC., in der der Mondgott Mēn von einem gewissen Quintus Numerius, der sich selbst als »Priester des Mēn Uranios« bezeichnet – auf ein Orakel hin<sup>308</sup> – als θεός ὕψιστος angerufen wird:

|                       |                  |
|-----------------------|------------------|
| Κόιντος               | »Quintus         |
| Νουμέρι-              | Numerius,        |
| ος ἱερεὺς             | Priester         |
| Μηνὸς Ο[ὕ]-           | des Mēn Uranios, |
| ρανίου κα-            | stiftete gemäß   |
| τὰ χρημα-             | einem Orakel     |
| τισμὸν ἀνέ-           | (diesen Altar)   |
| θηκε θεῶ              | (dem) höchsten   |
| ὕψιστῳ <sup>309</sup> | Gott«            |

<sup>303</sup> Abbildung bei FRASER Taf. I (nr. [b]).

<sup>304</sup> Vgl. für sämtliche Technica dieser Inschrift ebd. 25.

<sup>305</sup> Vgl. im Folgenden für das Diskussionsreferat ebd. 25/7.

<sup>306</sup> Ebd. 27. Hinsichtlich der ὕψιστος-Bezeichnung führt FRASER ebd. zudem weiter aus, dass kein Zweifel daran bestehen kann, »that the epithet was regularly applied to a supreme deity, though not necessarily of a monotheistic creed«.

<sup>307</sup> MITCHELL, Thoughts 173.

<sup>308</sup> Es handelt sich hierbei um einen einmaligen Vorgang innerhalb des Mēn-Kults. Vgl. CMRDM 3 (94 LANE). Vgl. auch MITCHELL, Thoughts 180, dessen Angabe »230« (ebd.) in »228« zu korrigieren ist. <sup>309</sup> = SEG 19, 847 = MITCHELL, Cult 142 (nr. 228) = BELAYCHE, Contribution 248f (nr. 141) = BE 74, 748 = G. E. BEAN, Notes and Inscriptions from Pisidia 2: AnatolStud 10 (1960) 43/82, hier 65 (nr. 115) = CMRDM 1, 129. Eine Abbildung des Altares ist mW. nicht dokumentiert.

Der Kult des anatolischen Mondgottes Mēn zählte dabei – als dritter neben den Kulturen des Zeus und der Göttermutter – im Raum Kleinasien zu denjenigen, die am weitesten Verbreitung erfuhren<sup>310</sup>, wobei dem Zeus-Kult eine unangefochtene Vorrangstellung zukam<sup>311</sup>. Die Identifizierung zwischen Mēn und θεὸς ὕψιστος ist jedoch nicht derart eindeutig<sup>312</sup> wie in den bisher diskutierten Inschriften und daher stark umstritten<sup>313</sup>. Der Mondgott wird hier nicht im Dativ benannt, sondern liefert als *genitivus partitivus* lediglich eine Näherbestimmung des Priesters. Die Inschrift weist somit auf die grundsätzliche Problematik des Operierens mit Plausibilitäten hin, vor die man sich im Rahmen einer genaueren Charakterisierung des θεὸς ὕψιστος-Phänomens notgedrungen gestellt sieht, sofern nicht andere äußere Evidenzen hinsichtlich des Fundortes zu einer Klärung beitragen können<sup>314</sup>: Hält man letztlich die These, dass ein Priester des Mēn-Kults einen anderen Gott als »den Höchsten« anruft<sup>315</sup>, für wahrscheinlicher als die Vermutung, dass er »seinem eigenen« Gott die θεὸς ὕψιστος-Bezeichnung beilegt? Im vorliegenden Fall könnten zumindest das Epitheton οὐράνιος – das für eine der himmlischen Sphäre zugeordneten Gottheit nicht nur am naheliegendsten ist<sup>316</sup>, sondern darüber hinaus im Corpus der Zeus- und Theos Hypsistos-Inschriften eigentlich ein Charakteristikum des Zeus ist<sup>317</sup> – sowie die aus dem Fund einer Stele in Saïttai gewonnenen Erkenntnisse<sup>318</sup> Anlass dazu geben, zugunsten der letztgenannten Option zu votieren<sup>319</sup>.

#### 2.1.6.4. Identifizierung von θεὸς ὕψιστος bzw. θεὰ ὕψιστη mit weiblichen Gottheiten

Im Anschluss an Abschnitt 2.1.6.2 ist darauf hinzuweisen, dass aus Rom eine entsprechende Inschrift des 2. Jh. nC. bekannt ist, die 1929 an der Via Appia entdeckt

<sup>310</sup> Die Verbreitung des Mēn-Kults über Phrygien hinaus ist insbesondere für Pisidien und Lykaonien nachgewiesen. Vgl. MITCHELL, *Anatolia* 25.

<sup>311</sup> Diese weite Verbreitung ging zudem einher mit unterschiedlichen lokalen Ausprägungen und Denominationen des jeweiligen Kults. Vgl. zum Überblick ebd. 22/5.

<sup>312</sup> Vgl. auch CMRDM 3 (94 LANE).

<sup>313</sup> Vgl. MITCHELL, *Thoughts* 180<sub>58</sub>, der in diesem Zusammenhang sogar auf eine Inkohärenz innerhalb der Publikationen BELAYCHES verweist, die im einen Falle eine Trennung der beiden Gottheiten vornimmt (vgl. dies., *Polysémie* 439: »le dévot d'un dieu *hypsistos* oraculaire se présente comme prêtre du dieu anatolien Mēn«), sie im anderen Falle aber auch miteinander identifiziert (vgl. dies., *Hypsistos* 38: »c'est Mēn *ouranios* que son prêtre appelle Theos Hypsistos« [Hervorhebungen im Original]).

<sup>314</sup> Im Falle von Andeda handelt es sich zumindest wohl um den einzigen inschriftlichen Nachweis des Mēn-Kults. Vgl. CMRDM 1, 129. Der Nachweis einer entsprechenden Priesterschaft (vgl. CMRDM 3 [44 L.]) kann lediglich diesen einen Nachweis für sich reklamieren.

<sup>315</sup> Der Tatsache, dass ein Priester eines bestimmten Kults sich an den Gott eines anderen Kults wenden konnte, sollte man zumindest grundsätzlich eingedenk sein. Vgl. zB. CMRDM 1, 7 (Isis-Sarapis-Priester, der sich zum Dank an Mēn-Ouranios wendet). Ob dieser jedoch auch als ὕψιστος bezeichnet werden konnte, ist gerade die Frage, die an dieser Stelle jedoch keiner endgültigen Klärung zugeführt werden kann.

<sup>316</sup> Vgl. CMRDM 3 (76 L.).

<sup>317</sup> Das spiegelt sich zB. auch in der Analyse unterschiedlicher Epitheta innerhalb der Zeus- und Theos Hypsistos-Inschriften bei BELAYCHE, *Contribution* 303, die unter οὐράνιος nur Einträge für Zeus Hypsistos kennt.

<sup>318</sup> Vgl. dazu bereits vorausgreifend Abschn. 2.2.2.4.

<sup>319</sup> Vgl. auch CMRDM 3 (95 L.), der sich jedoch zurückhaltender ausdrückt und die Möglichkeit einer Gleichsetzung von Mēn und Theos Hypsistos vor dem Hintergrund des »enthusiasm for Men shown at Saïttai« lediglich als nicht ausgeschlossen bezeichnen möchte. STEIN 123 möchte dagegen nicht ausschließen, dass der Mēn-Priester hier »dem jüdischen Gott seine Reverenz erweisen wollte«.

wurde<sup>320</sup>. Die Marmortafel enthält eine Darstellung der orientalischen Liebes- und Himmelsgöttin Astarte mit einer dazugehörigen Widmung

Θεᾶ ὑψίστη Ἀστάρτη<sup>321</sup>,

»Der höchsten Göttin Astarte«,

die einen weiteren klaren Beleg liefert, dass es prinzipiell möglich war, dass jede Gottheit – sei sie nun männlich oder weiblich – an die Spitze des pyramidalen Pantheons treten und dieser Vorgang durch das Epitheton ὑψιστος bzw. ὑψίστη ausgedrückt werden konnte<sup>322</sup>. Dieser pantheonale Aspekt wird durch den Fundort deswegen besonders sinnfällig, als sich die Marmortafel in einem Heiligtum vorfand, das sich die Göttin Astarte zusammen mit weiteren orientalischen Gottheiten (wie u. a. Mithras) sowie mit griechisch-römischen Göttern (wie u. a. Jupiter) teilte<sup>323</sup>.

Dieser Vorgang lässt sich in geradezu klassischer Weise am ägyptischen Isis- und Sarapis-Kult nachweisen, der in stark hellenistischer Prägung in weiten Teilen des Römischen Reichs dokumentiert ist<sup>324</sup>: Für Sarapis findet sich die Qualifizierung als »Höchster« dabei in einer Widmung (ὑψίστω Σεράπιδι)<sup>325</sup> des römischen Senators Gaius Cornelius (oder Caecilius) Calpurnius Rufinus im Steinheiligtum von Panóias im Norden Portugals (Hispania Citerior) aus dem Ende des 3. bzw. Anfang des 2. Jh. nC.<sup>326</sup> Hierbei handelt es sich evtl. um den einzigen Beleg der ὑψιστος-Bezeichnung für Sarapis außerhalb Ägyptens<sup>327</sup>. Ein entsprechender Nachweis für die Göttin Isis begegnet in einer Inschrift auf einer Marmortafel<sup>328</sup> aus Kyrene (Region Kyrenaika) aus dem dortigen Serapeum aus dem Jahr 103 nC.<sup>329</sup>:

Ἐγὼ τύραννος Εἷσις αἰῶνος μόνη,  
πόντου τε καὶ γῆς τέρμονας τ' ἐπιβλέπω

καὶ σκῆπτρ' ἔχουσα καὶ μί' οὖσ' ἐπιβλέπω.

Καλοῦσι δὴ με πάντες ὑψίστην θεόν,  
πάντων μεγίστην τῶν ἐν οὐρανῶι θεῶν<sup>330</sup>.

»Ich bin die Herrscherin Isis, allein von Ewigkeit, und ich schaue über die Grenzen des Sees und des Landes hinweg, und Zeppter haltend und einzigartig seiend halte ich Ausschau.

Alle nennen mich folglich die höchste Göttin, die größte (Göttin) von allen Göttern im Himmel«.

<sup>320</sup> Sie befindet sich heute im Nationalmuseum Roms. Abbildung bei IGUR 1, 136 (119 MORETTI).

<sup>321</sup> = ebd.; im Übrigen nicht in den Inschriftenlisten bei MITCHELL, Cult; ders., Thoughts enthalten (jedoch ebd. 173 diskutiert und sogar als »unambiguous« hinsichtlich der Identifizierung des vermeintlichen Theos Hypsistos mit einer anderen Gottheit eingestuft [!]).

<sup>322</sup> Vgl. auch BELAYCHE, Hypsistos 38. Dass das Epitheton unter Bezugnahme auf andere Gottheiten zur Anwendung kam, wird von MITCHELL, Thoughts 181 nicht bestritten, jedoch aufgrund des marginalen Vorkommens (»only ten out of a total of more than 250 texts«) dahingehend ausgewertet, dass man sE. nicht schlussfolgern dürfe, dass Theos Hypsistos grundsätzlich als Bestandteil eines Pantheons aufzufassen sei.

<sup>323</sup> Vgl. BELAYCHE, Contribution 48f.

<sup>324</sup> Vgl. MITCHELL, Thoughts 172.

<sup>325</sup> Vgl. RICIS 2, 602/0501.

<sup>326</sup> Vgl. MITCHELL, Thoughts 172.

<sup>327</sup> Vgl. ebd.<sub>19</sub> (dort mit weiteren Belegen).

<sup>328</sup> Abbildung bei RICIS 3 (Taf. CXXIX [nr. 701/0103] BRICAULT).

<sup>329</sup> Vgl. G. OLIVERIO, Due frammenti di inni ad Iside: Notiziario Archeologico del Ministero delle Colonie 4 (1927) 207/12, hier 211; MITCHELL, Thoughts 172.

<sup>330</sup> = RICIS 2, 701/0103 = BELAYCHE, Contribution 288 (nr. 272) = OLIVERIO aO. 210 (mit Taf. XXXII [nr. 1]); vgl. auch BELAYCHE, Deus 152.

Da der Text in der ersten Person abgefasst ist, handelt es sich formal gesehen nicht um eine Widmung, sondern um eine Selbstaussage der Isis. Die Eigenbezeichnung ὑψίστη θεός ist insofern bemerkenswert, als sie eindeutig beide Geschlechter in sich vereinigt und damit die Allumfassenheit dieser Göttin auch auf der Ebene des Genus zum Ausdruck bringt, was durch den Genitiv im Folgevers (μεγίστη θεῶν) nicht zwingend zum Ausdruck kommt. In Ägypten ist das Epitheton für Isis bereits im 1. Jh. vC. in einer Aretalogie aus der Vorhalle des Isis-Tempels in Medinet Madi im Fayum (Ägypten) nachgewiesen<sup>331</sup>: Dort wird sie nicht nur als βασιλεία θεῶν («Königin der Götter»), sondern ebenfalls als παντοκράτειρα («Allherrscherin») angeredet<sup>332</sup> – eine Bezeichnung, die neben dem jüdischen Gott<sup>333</sup> auch für pagane Gottheiten (bspw. auf Zypern für Helios)<sup>334</sup> Verwendung findet<sup>335</sup>. Darüber hinaus ist nicht nur auf die ihr gegenüber gebrauchte Akklamation Διοῦ ὑψίστη<sup>336</sup> bzw. Διοῦ ὑψίστη Ἰσιδι θεομοφώρῳ<sup>337</sup> hinzuweisen – offenkundig in beiden Fällen eine (synkretistische) Gleichsetzung der Isis mit der »höchsten (Göttin) Kybele«<sup>338</sup>, sondern insbesondere ihre Stellung als ὑψίστων μεδέουσα θεῶν<sup>339</sup> («Aufseherin der höchsten Götter») zu unterstreichen. Die Rede von den θεοὶ ὑψίστοι verweist offenkundig auf den Sachverhalt, dass das ὑψίστος-Epitheton auf die Göttin Isis nicht beschränkt war<sup>340</sup>. Für die Diskussion um einen etwaigen paganen Monotheismus zeigen die Isis-Hymnen daher exemplarisch und in aller Deutlichkeit auf, dass das ὑψίστος-Epitheton Ausdruck einer »voilà de l'exaltation d'un dieu dans un paysage divin pluriel«<sup>341</sup> ist und folglich gerade als Kennzeichen eines dezidiert henothelistischen Blicks auf die polytheistisch geprägte Götterwelt fungiert<sup>342</sup>.

#### 2.1.6.5. Θεὸς ὑψίστος-Inschriften in Verbindung mit personal gedachten, namentlich genannten Gottheiten

Die Komplexität der religiösen »Mischungsverhältnisse« im antiken östlichen Mittelmeerraum verdeutlicht die nachfolgende Inschrift aus dem antiken Gorgippia am Schwarzen Meer (heutiges Anapa im südlichen Russland) aus dem Jahr 41 nC. Sie ist ein sehr seltenes Beispiel dafür, dass selbst die explizite Nennung paganer Gottheiten keine Garantie dafür sein muss, dass es sich insgesamt um eine Inschrift paganer Provenienz handelt. Wenngleich es sich hierbei – dem Gros der Forschung folgend – vermutlich um eine jüdische denn um eine pagane Inschrift handelt und diese damit streng genommen aus dem Raster der hier im Fokus stehenden Inschriften fällt, soll sie dennoch angesichts ihrer Exzeptionalität diskutiert werden:

<sup>331</sup> = dies., Contribution 288 (nr. 271) = SB 5, 8138 = SEG 8, 548. Nicht in den Inschriftenlisten bei MITCHELL, Cult; ders., Thoughts (jedoch ebd. 172 diskutiert).

<sup>332</sup> Vgl. SEG ebd. = SB ebd.

<sup>333</sup> Vgl. zB. 2 Reg. 7,25 (I 579 RAHLFS/HANHART<sup>2</sup>). Im Neuen Testament findet sie sich zB. in Act. 11,17 (760 NESTLE/ALAND<sup>28</sup>).

<sup>334</sup> Vgl. SEG 6, 803.

<sup>335</sup> Weitere Belege für Zeus, Dionysos und Asklepios bei CH. MAREK, Der höchste, beste, größte, allmächtige Gott. Inschriften aus Nordkleinasien: EpigrAnatol 32 (2000) 145<sub>73</sub>.

<sup>336</sup> Vgl. SEG 8, 548 = SB 5, 8138.

<sup>337</sup> Vgl. SEG 8, 551 = SB 5, 8141.

<sup>338</sup> Vgl. MITCHELL, Thoughts 172.

<sup>339</sup> Vgl. SEG 8, 550 = SB 5, 8140.

<sup>340</sup> Vgl. in dem Zusammenhang auch MITCHELL, Thoughts 200 (nr. A28).

<sup>341</sup> BELAYCHE, Hypsistos 39.

<sup>342</sup> BELAYCHE erkennt in einer derartigen »recomposition hénotheriste du panthéon« (ebd.) in der Kaiserzeit grundsätzlich »rien d'original« (ebd. 40).

Θεῶ ὑψίστῳ παντοκράτορι εὐλογητῶ, βασιλεύοντος βασιλέως Μιθριδάτου φιλο- [- - - -] καὶ φιλοπάτριδος ἔτους ηλτ', μηνὸς Δείου, Πόθος Στραβωνος ἀνέθηκεν <ἐν?> τ[ῆι] προσευχῇ κατ' εὐχ[ῆ]- ν θ[ρ]επτήν ἑαυτοῦ, ἧ ὄνομα Χ[ρ]ύσα, ἐφ' ᾧ ἦ ἀνέπαφος καὶ ἀνεπηρέαστο[ς] ἀπὸ παντὸς κληρον[όμ]- ου ὑπὸ Δία, Γῆν, Ἡλιο[ν]<sup>343</sup>.

»Dem höchsten Gott, dem gesegneten Allherrscher, während der Herrschaft des Königs Mithridates, Freund des - - - - und Freund des Vaterlandes. Im Jahr 338<sup>344</sup>, im Monat des Deios. Pothos, (Sohn) des Strabo, widmete (in?) dem Gebetshaus, gemäß einem Gelübde, seine im Haus erzogene Sklavin, deren Name Chrysa ist, durch das sie nicht von irgendeinem Erbe beeinträchtigt oder geschädigt werde, unter (dem Schutz) Zeus, Erde (und) Sonne«.

Es handelt sich um die Freilassungsurkunde der Chrysa<sup>345</sup>. Das Vorkommen derartiger ›Manumissionen‹ ist für mehrere Orte am nördlichen Schwarzen Meer nachgewiesen und stellt insofern kein Unikum dar<sup>346</sup>. Die Inschrift hat innerhalb der Forschung dennoch kontroverse Diskussionen ausgelöst, da sie offenkundig jüdische wie pagane Elemente in sich vereinigt<sup>347</sup>. Die Widmung ist zwar an den jüdischen Gott adressiert (θεῶ ὑψίστῳ παντοκράτορι εὐλογητῶ)<sup>348</sup> und erwähnt die προσευχή als jüdisches Gebetshaus (Synagoge), stellt die nunmehr freigelassene Sklavin aber eindeutig unter den Schutz eines paganen Göttertrios (ὑπὸ Δία, Γῆν, Ἡλιον). Nichtsdestotrotz gilt sie für das Gros der Forschung als jüdisch<sup>349</sup>. Dieser Sachverhalt trifft ebenfalls auf eine weitere Inschrift aus Gorgippia zu, die aus dem Jahr 67/68 nC. stammt und sich hinsichtlich der Widmung zu Beginn sowie der ›Schutzformel‹ am Ende von der zuvor zitierten Inschrift nicht unterscheidet<sup>350</sup>.

Gemäß dem Urkundentext wird Chrysa »dem Gebetshaus« (τῆι προσευχῇ) als Weiheschenk dargebracht<sup>351</sup>, wobei strittig ist, ob an dieser Stelle die Präposition ἐν ausgefallen ist und die Freilassung lediglich »im Gebetshaus« stattfindet<sup>352</sup>. Das hier zum Einsatz kommende ἀνατίθημι verweist zwar in vergleichbaren Freilassungsurkunden

<sup>343</sup> = CIRB 1123 = IJO 1 BS 20 (303/7 NOY/PANAYOTON/BLOEDHORN; dort auch weitere Editionsangaben) = MITCHELL, Cult 133 (nr. 85) = SCHÜRER 204 = BELAYCHE, Serment 160 (nur französische Übersetzung).

<sup>344</sup> = der bosporanischen Ära = 41 nC. Vgl. SCHÜRER 204; IJO 1 BS 20 (306 N./P./B.).

<sup>345</sup> Abbildung bei IJO ebd. (305 N./P./B.).

<sup>346</sup> Etwa in Panticapaeum, Phanagoria, Hermonassa. Vgl. ebd. BS 5/9. 17f (268/86. 295/301 N./P./B.). Allein in Gorgippia sind, zählt man den zitierten Fall mit, fünf (evtl. sogar sechs) Inschriften dokumentiert. Vgl. ebd. 20/4. 25 (?) (303/17. 317/9 N./P./B.).

<sup>347</sup> Vgl. auch SCHÜRER 204 (»ebenso ›heidnisch‹ wie jüdisch«). 206 (»eigenthümliche Mischung spezifisch jüdischer religiöser Begriffe mit ebenso spezifisch heidnischen«).

<sup>348</sup> Die Qualifizierungen als »höchster Gott« sowie als »Allherrscher« müssen dabei noch nicht zwingend im jüdischen Sinn zu verstehen sein (vgl. zB. CIG 2, 2569 [Hermes als παντοκράτωρ]). Ausschlag gibt hier das Epitheton εὐλογητός, das zu jener Zeit als charakteristische Bezeichnung des jüdischen Gottes angesehen wird. Vgl. IJO 1 BS 20 (306 N./P./B.); SCHÜRER 205.

<sup>349</sup> Vgl. SCHÜRER 206; MITCHELL, Thoughts 186<sup>76</sup>.

<sup>350</sup> = CIRB 1126 = MITCHELL, Cult 133 (nr. 86) = IJO 1 BS 22 (311/3 N./P./B.).

<sup>351</sup> So u. a. SCHÜRER 204, der sie daher als »moralisches Eigentum« (ebd. 205) der Synagoge bezeichnet.

<sup>352</sup> In diese Richtung zB. IJO 1 BS 20 (306 N./P./B.).

auf eine Widmung an Gott<sup>353</sup>, aber diese Lesart scheidet aufgrund der bereits vorhandenen Dativbestimmung aus. Da die vorliegende Freilassungsurkunde jedoch keine aufsehende Funktion der jüdischen Gemeinde (wie bspw. in entsprechenden Urkunden aus Panticapaeum und Phanagoria dokumentiert) kennt – die Freigelassene steht durch diesen Vorgang daher nicht unter deren Hoheit<sup>354</sup> – und sich hinsichtlich ihrer Phraseologie auch sonst von den übrigen jüdischen Urkunden dieser Art unterscheidet<sup>355</sup>, wird man in ihr die Rolle der Synagoge wohl lediglich als Ort der Widmung anzusehen haben<sup>356</sup>.

Bei der paganen ›Schutzformel‹ (ὕπὸ Δία, Γῆν, Ἥλιον) handelt es sich um eine ab dem 4. Jh. vC. an mehreren Orten Griechenlands und Westkleinasiens in öffentlichen Verträgen breit dokumentierte Göttergruppierung<sup>357</sup>, die ebenfalls für den Raum Schwarzes Meer bezeugt ist<sup>358</sup>. Insbesondere begegnet sie dort in einer paganen Freilassungsurkunde aus dem Ende des 2. Jh. nC. aus Panticapaeum (heutiges Kerch)<sup>359</sup>, der Hauptstadt des seinerzeit bereits stark hellenistisch geprägten Bosporanischen Reichs<sup>360</sup>. Ihre Verwendung ist jedoch als nicht zwingend anzusehen, da der Großteil der Manumissionen aus dem bosporanischen Raum sie nicht bringt<sup>361</sup>. Ferner ist zur Kenntnis zu nehmen, dass es sich nicht um einen Schwur bei diesen Göttern handelt<sup>362</sup>, sondern um eine Anrufung im Sinne einer ›Aufsichtsfunktion‹, und zwar evtl. dazu, die Freilassung auch aus paganer Perspektive gültig erscheinen zu lassen<sup>363</sup>. Da über die freigelassene Sklavin keine weiteren Informationen bekannt sind (insbes. nicht hinsichtlich ihrer religiösen Orientierung), könnte die Formel lediglich dem Umstand geschuldet sein, dass es sich bei Chrysa um eine Heidin handelt, der Schutz durch die paganen Götter damit ihrem Wohlergehen dienen soll und demzufolge im Hinblick auf das monotheistische Bekenntnis des jüdischen Dedikanten bzw. Manumittoren nicht von Relevanz ist<sup>364</sup>. Dieser Sachverhalt lässt insgesamt auf eine gute Integration jüdischer Diasporagemeinden am Bosphorus angesichts der dominierenden griechisch-römischen Kultur schließen<sup>365</sup>. Die Verwendung der paganen Schutzformel mag einerseits Ausdruck eines »bit of elasticity«<sup>366</sup> auf jüdischer Seite sein, andererseits zeigt sie, dass hier offenkundig eine derart traditionelle Formulierung zum Einsatz kam, die selbst im Sinne einer »utilisation laïque«<sup>367</sup> aufgefasst werden konnte.

#### 2.1.6.6. Θεὸς ὑψίστος-Inschriften in Verbindung mit personal gedachten, nichtnamentlich genannten Gottheiten

Im Folgenden stehen zwei θεὸς ὑψίστος-Inschriften im Fokus, die jeweils mit einer ›anonymen‹ Muttergottheit in Verbindung stehen, ohne jedoch eine explizite Identifi-

<sup>353</sup> Vgl. ebd.

<sup>354</sup> Vgl. ebd. (307 N./P./B.).

<sup>355</sup> Vgl. SCHÜRER 204.

<sup>356</sup> Im Anschluss an IJO 1 BS 20 (306f N./P./B.).

<sup>357</sup> Zahlreiche Belege für diese »witness-group Zeus, Ge, Helios« bei COOK 2, 729.

<sup>358</sup> Vgl. IPE 1<sup>2</sup>, 402.

<sup>359</sup> Vgl. CIRB 74; IJO 1 BS 20 (307 N./P./B. [mit ebd. BS 5 (274f N./P./B.)]).

<sup>360</sup> Vgl. für weitere Details das Referat bei BELAYCHE, Serment 161f.

<sup>361</sup> Vgl. IJO 1 BS 20 (307 N./P./B.).

<sup>362</sup> Insofern ist es nicht nötig, die Irrelevanz eines solchen »formulaic oath« (MITCHELL, Thoughts 181) im jüdischen Kontext zu betonen, da ein solcher Schwur streng genommen gar nicht vorliegt.

<sup>363</sup> Vgl. GOODENOUGH 223; IJO 1 BS 20 (307 N./P./B.).

<sup>364</sup> Vgl. IJO ebd.

<sup>365</sup> Vgl. BELAYCHE, Serment 167.

<sup>366</sup> GOODENOUGH 223.

<sup>367</sup> BELAYCHE, Serment 167.

zierung zwischen θεὸς ὕψιστος und der jeweiligen Gottheit vorzunehmen<sup>368</sup>. Darüber hinaus sind auch Bezüge zu weiteren nichtnamentlich genannten Gottheiten möglich.

Im ersten Fall handelt es sich um eine inschriftliche Widmung aus Beroia (heutiges Leukopetra) in Makedonien aus dem 1./2. Jh. nC.<sup>369</sup>:

|  |  |
|--|--|
| <p>Ἀ[ρ]ιάγνη{ν} Μητ[ρὸς θεῶν],<br/>         ἱερόδουλος κατ' ἐπιτα-<br/>         γήν Θεοῦ Ὑ[ψί]στου,<br/>         μετὰ υἱοῦ Παραμό-<br/>         νου τὴν ἐπιτ[αγ]ήν<br/>         ἀπέδωκεν τῷ θεῷ<sup>370</sup>.</p> | <p>»Ariagne, Tempelsklavin der Mutter der Götter, stiftete dem Gott gemäß Anordnung (des) höchsten Gottes (zusammen) mit ihrem Sohn Paramonos das, was gefordert wurde«.</p> |
|--|--|

Die Widmung der Tempelsklavin liegt hinsichtlich ihrer Deutungsproblematik analog zur vorher betrachteten Widmung des Mēn-Priesters: Welcher »höchste Gott« ist es, der hier etwas einfordert? Ist er identisch mit »dem Gott«, dem gegenüber die zu erbringende Stiftung geleistet wird? Theoretisch ist es daher denkbar, dass die Inschrift zwischen »Göttermutter«, »höchstem Gott« und »(dem) Gott« unterscheidet – zumindest kann dies nicht ausgeschlossen werden, da der Text selber keine expliziten Identifikationen vornimmt. Nichtsdestotrotz gilt es zur Kenntnis zu nehmen, dass es sich um die Widmung einer Tempelsklavin handelt, die nach eigener Auskunft einem bestimmten Kult – dem der Göttermutter – angehört. Zu berücksichtigen ist ferner, dass es sich um eine Freilassungsinschrift handelt, die im Kontext von ca. 150 weiteren in der Nähe von Lefcopetra gefundenen steht<sup>371</sup>. Von wenigen Ausnahmen abgesehen gehören diese größtenteils dem 2. Jh. nC. an und richten sich nahezu ausnahmslos an die Μήτηρ θεῶν (die in knapp über 70 Fällen als Μήτηρ θεῶν αὐτόχθων bezeichnet wird)<sup>372</sup>. Welche Göttin sich jedoch dahinter verbirgt, lässt sich kaum mit Sicherheit sagen<sup>373</sup>. Außerhalb Kleinasiens ist es zumindest theoretisch nicht ausgeschlossen, dass mit der Μήτηρ θεῶν die Göttermutter Rhea gemeint ist, die mit der Kybele im griechischen Raum gleichgesetzt wurde<sup>374</sup>. Aufgrund der Dominanz des Kults der Μήτηρ θεῶν (αὐτόχθων), die sich an diesem Ort aus den zahlreichen Freilassungsinschriften ableiten lässt, erscheint es für die hier diskutierte Inschrift inofgedessen

<sup>368</sup> Vgl. auch MITCHELL, Thoughts 182, der jedoch insgesamt drei Texte angibt, die »Theos Hysistos with an unnamed goddess« in Verbindung bringen. Der von ihm benannte dritte Text ist hier jedoch unter Abschn. 2.1.6.7 eingeordnet worden.

<sup>369</sup> Abbildung bei PETSAS Taf. XVII (nr. 5).

<sup>370</sup> = G. H. R. HORSLEY, New Documents Illustrating Early Christianity 5 (North Ryde 1989) 135f (nr. 5) = MITCHELL, Cult 130 (nr. 37) = PETSAS 232; vgl. auch BELAYCHE, Hysistos 46<sub>07</sub>; SEG 38, 583.

<sup>371</sup> Sie wird heute im Museum von Veroia aufbewahrt. Der Großteil dieser aufgefundenen Freilassungsinschriften wartet noch immer auf eine Veröffentlichung; vgl. CCCA 6, 179. Im Fall der vorliegenden Inschrift findet sich dort kein entsprechender Eintrag.

<sup>372</sup> Vgl. für sämtliche soeben referierten Informationen PETSAS 231/3, der ebd. 244/6 eine Auswahl von 18 dieser Inschriften in englischer Übersetzung (jedoch ohne den dazugehörigen griechischen Text) bietet.

<sup>373</sup> Vgl. auch ebd. 238.

<sup>374</sup> Vgl. TAKACS 952, der die Komplexität der möglichen gegenseitigen Beeinflussung beschreibt: »Nicht auszuschließen ist, daß K. [sc. Kybele; CGU] bei ihrer Expansion nach Westen in den griech. Städten auch auf eine schon vorhandene Meter gestoßen ist; vielleicht verbirgt sich sowohl hinter Rhea wie hinter Demeter eine solche alte Muttergöttin, die dann mit K. gleichgesetzt wurde«.

wahrscheinlich, dass es auch diese ist, die als θεὸς ὑψιστος (und in der Folge auch als ὁ θεός) angerufen wird<sup>375</sup>.

Anders gelagert ist der Fall einer Inschrift aus einer Höhle aus dem antiken Neisa in Lykien, die dem 2. Jh. n.C. zugeordnet wird<sup>376</sup>:

| <i>vacat</i>                    | <i>vacat</i>                                    |
|---------------------------------|---|
| [----- Δι]ονύσιος Διο-          | »----- Dionysius des Dio-(?)                    |
| [-----] Διογένους Λυ-           | ----- des Diogenes Ly-                          |
| [-----]ς <i>vacat</i> Θεῶ Ὑψίσ- | ----- <i>vacat</i> (bereitet) dem höchsten Gott |
| [τω καὶ Μητρ]ῆ Ὀρεία καὶ Κελε-  | und der Bergmutter und (?)                      |
| [---] καὶ θεοῖς πᾶσι            | --- und allen Göttern                           |
| [καὶ θεαῖς] πάσαις χαρισ-       | und allen Göttinnen (diesen)                    |
| [---]ήριον <sup>377</sup> .     | Dank«.  |

Da die Inschrift nur bruchstückhaft erhalten ist, bleibt eine vollständige Wiedergabe des Texts auf Rekonstruktion angewiesen. Die Widmung des (Lykiarchen) Dionysius<sup>378</sup> scheint sich nicht allein an den »höchsten Gott« zu richten, sondern ebenfalls an die »Bergmutter« sowie an »alle Götter und Göttinnen«. Die Μήτηρ Ὀρεία bezeichnet in diesem Fall mit großer Wahrscheinlichkeit die Magna Mater (Kybele)<sup>379</sup>, da sie letztlich auf das zentrale Heiligtum der Kybele in Pessinus verweist<sup>380</sup>. Die parallele Widmung an Theos Hypsistos sowie an die Göttin Kybele (als *die* Muttergottheit Kleinasiens) könnte es nachträglich plausibel erscheinen lassen, dass diese es auch ist, die sich an anderer Stelle (im Raum Lydien) hinter der Bezeichnung Thea Hypsistē verbirgt<sup>381</sup>. Mit Theos Hypsistos könnte hier – sofern keine formelhafte Verwendung für die Göttermutter vorliegen sollte – der Gott Zeus gemeint sein, so dass sich die Widmung letztlich an beide Gottheiten richtet.<sup>382</sup> Folglich ergibt sich damit eine inhaltliche Abweichung zur vorherigen Inschrift aus Beroia.

Für diese Annahme könnte die parallele Widmung »an alle Götter und an alle Göttinnen« sprechen, die es wahrscheinlich macht, dass auch zuvor sowohl von einer männlichen wie von einer weiblichen Gottheit die Rede ist. Ob die Inschrift darüber hinaus auch an Attis, den Paredros der Kybele, adressiert war (Rekonstruktion des Beginns von Zeile 5: καὶ Κελε[ναίω (θεῶ)])<sup>383</sup>, lässt sich aufgrund der Unvollständigkeit des Inschriftentexts nicht mit Sicherheit beantworten. Der Vorschlag, statt καὶ

<sup>375</sup> Gegen MITCHELL, Thoughts 180.

<sup>376</sup> Abbildung bei TAM 2,3, 737 (272 KALINKA).

<sup>377</sup> = ebd. = MITCHELL, Cult 143 (nr. 232) = SEG 56, 1754 (dort mit Verweis auf eine leicht abweichende Datierung ins frühe 3. Jh. n.C.) = CCCA 1, 731.

<sup>378</sup> Die genaue Identität des Dedikanten der Inschrift, die sich in den Zeilen 1/3 findet, ist umstritten. Sie ist hier nicht weiter von Interesse. S. ŞAHİN, Der Disput der »Viri Docti« über die Lykiarchie gelöst?: Gephyra 3 (2006) 29/47, hier 38 erkennt in ihm M. Aurelius Dionysius, Sohn eines Dionysius und Enkel eines lykiarchen Diogenes ([M. Αὐρ. Δι]ονύσιος Διο[νυσίου] Διογένους Λυ[κίαρχ]ης); ENGELMANN 186 sieht in ihm dagegen dessen Vater

[Αὐρήλιος Δι]ονύσιος Διο[γένους τοῦ] Διογένους Λυ[κίαρχ]ῆς).

<sup>379</sup> Vgl. auch CCCA 1, 750f. 754.

<sup>380</sup> Dieses befindet sich nahe des Berges Dindymon an der Grenze zwischen Phrygien und Galatien; vgl. auch TAKACS 951; MITCHELL, Anatolia 20.

<sup>381</sup> Vgl. zur Problematik Abschn. 2.1.6.2.

<sup>382</sup> Deren Kulte dominieren ohnehin den anatolischen Raum. Vgl. auch MITCHELL, Anatolia 22.

<sup>383</sup> Zum entsprechenden Verweis auf Martial. 5,41,2 (354 BARIÉ/SCHINDLER), der vom *concupino mollior Caelaenaeo* spricht, vgl. ENGELMANN 186. Das phrygische Caelaenaeo gilt als Geburtsort des Attis.

Κελε[ναίω (θεῶ)] die Lesart κα(τὰ) κέλε[υσιν] zu wählen, mag zwar für sich beanspruchen können, dass es sich dann um eine typische Formel innerhalb von Inschriften, die eine göttliche Anordnung wiedergeben, handeln würde<sup>384</sup>, hat jedoch den Nachteil, dass sie damit das Fehlen des entsprechenden Urhebers im Genitiv, wie er sich bspw. in der Ariagne-Inschrift findet, erklären muss<sup>385</sup>. Da die genauen Umstände<sup>386</sup>, die zur Widmung des Dionysius geführt haben, nicht bekannt sind, lässt sich in der Summe nur festhalten, dass dem Dedikanten offenkundig daran lag, dem gesamten Götterpantheon (καὶ θεοῖς πᾶσι [καὶ θεαῖς] πάσαις) einen Dank (χαριστήριον) auszusprechen<sup>387</sup>, innerhalb dessen er Zeus als θεὸς ὕψιστος sowie die Göttermutter Kybele als Μήτηρ Ὀρεία eingangs hervorhebt.

Sowohl die Ariagne- wie auch die Dionysius-Inschrift zeigen folglich, dass es möglich war, Widmungen an Theos Hypsistos ebenfalls mit weiteren personal gedachten Gottheiten zu verbinden, die jedoch keine namentliche Erwähnung finden. Dieser Sachverhalt wird zumindest im Hinblick auf das Corpus der Theos Hypsistos-Inschriften inzwischen durch einen weiteren epigraphischen Fund aus Thessaloniki in Makedonien aus dem 1./2. Jh. nC. gestützt, der sich einerseits an θεὸς ὕψιστος andererseits an die συμποσιασταὶ θεοὶ richtet<sup>388</sup>. Dass es darüber hinaus auch möglich war, entsprechende Widmungen mit apersonalen göttlichen Entitäten zu verbinden, zeigt der folgende Abschnitt.

#### 2.1.6.7. Θεὸς ὕψιστος-Inschriften in Verbindung mit nichtpersonal gedachten, abstrakten Gottheiten

Folgende Inschrift<sup>389</sup> aus dem Heiligtum des nahe Saïttai (heutiges Indjikler) gelegenen Ortes Borlu (Region Lydien) ist mit der Widmung einer Statue der θεὰ Λαρμηνή verbunden:

Θεῶ Ὑψίστω καὶ Μεγ[ά-]  
λω Θεῖῳ Ἐπιφανεῖ Δη-  
μῷ θυγάτηρ Τυράννο[υ]  
θεὰν Λαρμηνήν ἀνέσ-  
τησεν ἔτους σγς<sup>390</sup>.

»Dem höchsten Gott und dem großen,  
in Erscheinung tretenden Göttlichen  
hat Dēmō, Tochter des Tyrannos,  
die Göttin Larmene (als Standbild)  
im Jahr 256 errichtet«.

Das Jahr 256 sullanischer Zeitrechnung entspricht 171/172 nC<sup>391</sup>. Zur Inschrift gehört ein Relief<sup>392</sup>, auf dem eine (vermutlich weiblich) gekleidete Person zu sehen ist, die auf einem Thron sitzt, den linken Arm aufstützt und in der Rechten einen Stab bzw. ein Zepter hält. Ob es sich bei dieser Person um die inschriftlich erwähnte θεὰ

<sup>384</sup> Vgl. MITCHELL, Thoughts 182.

<sup>385</sup> Dies als Kritik an ebd.

<sup>386</sup> Vgl. auch CCCA 1, 731 (einzigster Eintrag für Nisa); MITCHELL, Thoughts 183.

<sup>387</sup> Vgl. auch ENGELMANN 186.

<sup>388</sup> = SEG 47, 963 = MITCHELL, Thoughts 200 (nr. A28), dessen Angabe »A22« (ebd. 181) entsprechend in »A28« zu korrigieren ist.

<sup>389</sup> Abbildung bei ROBERT, Opera Taf. VIII (links).

<sup>390</sup> = TAM 5,1, 186 = SEG 20, 10 = MITCHELL, Cult 139 (nr. 172) = BELAYCHE, Contribution 224 (nr. 57).

<sup>391</sup> Vgl. ebd.; SEG ebd.; ROBERT, Opera 411; KRAABEL 91, dagegen mit 181/2 nC.

<sup>392</sup> Eine dazugehörige Abbildung ist mW. in der Literatur nicht dokumentiert. Vgl. zur Beschreibung des Reliefs daher ROBERT, Opera 411; BELAYCHE, Contribution 224.

Λαρμηνή handelt, ist nicht zweifelsfrei zu klären<sup>393</sup>. Die Widmung richtet sich nicht nur an θεὸς ὕψιστος, sondern auch an das »große, in Erscheinung tretende Göttliche« (Μέγα Θεῖον Ἐπιφανή)<sup>394</sup>, denen das Standbild der θεὰ Λαρμηνή geweiht wird. Ob darunter wiederum ein *nomen proprium* (die Göttin Larmene) oder *originis* (die larmeneische Göttin)<sup>395</sup> zu verstehen ist, lässt sich nur deswegen *ex negativo* zugunsten des Eigennamens entscheiden, da sowohl eine entsprechende Ortschaft (»Larma«) als auch das dazugehörige Ortsepitheton (»larmeneisch«) in Lydien nicht nachgewiesen sind<sup>396</sup>. Eine gemeinsame Widmung an θεὸς ὕψιστος und Μέγα Θεῖον findet sich darüber hinaus in einer Inschrift aus der Zeit kurz nach 230 n.C. aus dem lydischen Philadelphia (heutiges Alaşehir)<sup>397</sup>. Anlass zu der Vermutung, dass es sich beim (Μέγα) Θεῖον jeweils um eine getrennte, im Raum Lydien zudem »gut belegte Gottheit«<sup>398</sup> handelt, geben schließlich eine Reihe epigraphischer Funde aus dem benachbarten Karien (aus Stratonikeia), die sich entweder an das Θεῖον allein oder in Verbindung mit Ζεὺς ὕψιστος wenden<sup>399</sup>.

Diese Beobachtungen plädieren dafür, in der vorliegenden Dēmō-Inschrift ebenfalls zwei getrennte Gottheiten (θεὸς ὕψιστος und an zweiter Stelle das Μέγα Θεῖον Ἐπιφανή) als Adressaten der Widmung zu erkennen<sup>400</sup>, die dementsprechend im benannten Heiligtum nahe Borlu gemeinsam angerufen worden sein könnten<sup>401</sup>. Nichtsdestotrotz lässt sich die Frage, welche Gottheit hier mit θεὸς ὕψιστος gemeint ist, kaum beantworten. Die bereits erwähnten karischen Funde geben Anlass zur Vermutung, dass sich hinter θεὸς ὕψιστος der lydischen Dēmō-Inschrift Zeus verbirgt. In jedem Fall zeigt die Inschrift sehr deutlich die Möglichkeit der gemeinsamen Akklamation von θεὸς ὕψιστος und einem abstrakten göttlichen Prinzip bzw. Wesen auf, das im Corpus der Theos Hypsistos-Inschriften durch eine aus Sibidunda (heutiges Sivint) in Pisidien aus dem 2. Jh. n.C. stammende inschriftliche Widmung an Θεῶ Ὑψίστῳ καὶ Ἀγείᾳ Καταφυγῇ<sup>402</sup> (»dem höchsten Gott und dem heiligen Rückzugsort«) gestützt wird<sup>403</sup>. Es ist aber bspw. auch eine dreigliedrige Widmung (aus dem 2. bzw. 3. Jh.

<sup>393</sup> Vgl. ebd., die diese Vermutung daher mit Fragezeichen versieht.

<sup>394</sup> Vgl. ROBERT, Opera 412/5 zur Frage, warum Θεῖον Neutrum sein muss. Aufgrund der Abtrennung mittels καὶ wird μεγ[ά]λῳ hier zu Θεῖον Ἐπιφανεί gerechnet. Die Zuordnung bleibt jedoch letztlich umstritten. Zur Diskussion vgl. ebd. 416f.

<sup>395</sup> In diesem Sinn scheint MITCHELL, Thoughts 182 die Formulierung aufzufassen (»the goddess of Larma«), der diese bereits ebd. 180 als »local goddess« bezeichnete.

<sup>396</sup> Vgl. ROBERT, Opera 418, der jedoch auf ähnliche Ortsepitheta aus Phrygien hinweist.

<sup>397</sup> Vgl. SEG 20, 14.

<sup>398</sup> PAZ DE HOZ, Theos 76. Die von ihr ebd. zwecks Belegfunktion angeführten Inschriften SEG 14, 759 sowie TAM 5,1, 761 können jedoch nicht als Nachweis für das Μέγα Θεῖον dienen, sondern allenfalls für das Θεῖον. KRAABEL 83 bezeichnet das τὸ Θεῖον als einen Gott »of great majesty and power«.

<sup>399</sup> Sie sind bei ROBERT, Opera 414 nachgewiesen. MITCHELL, Thoughts 182 verweist zudem auf den Sachverhalt, dass im dortigen Kontext der Ζεὺς ὕψιστος-Inschriften auch weitere Verbindungen mit

einem Θεῖον βασιλικόν sowie einem Θεῖος ἄγγελος nachgewiesen sind. Vgl. auch ders., Cult 137f (nr. 141/57).

<sup>400</sup> Der Sachverhalt scheint hier zumindest eindeutiger als im Falle einer Inschrift aus Philadelphia in Lydien aus dem Jahr 229/30 n.C., die sich an [θ]εῶ ὕψι(σ)τῳ, μεγάλῳ θε[ῶ] (= IGRR 4, 1760 [das Komma enthaltend] = BELAYCHE, Contribution 233 [nr. 85 (kein Komma enthaltend)] = MITCHELL, Cult 139 [nr. 172 (ersetzt das Komma durch ein καὶ [!])]) richtet. ROBERT, Opera 417 hält eine Auslegung für unentscheidbar: »Faut-il vraiment comprendre comme on l'a fait: »au Dieu Très Haut, grand dieu? [...] Mais la répétition de θεῶ paraît difficile à admettre. Faut-il voir ici deux divinités, dont la seconde serait le μέγα Θεῖον: μεγάλῳ Θε[ῶ]? Je ne me décide pas«.

<sup>401</sup> Vgl. ROBERT, Opera 421: »Ce n'est pas à repousser, mais ce n'est pas à admettre«.

<sup>402</sup> = SEG 19, 852 = MITCHELL, Cult 142 (nr. 230) = BELAYCHE, Contribution 249 (nr. 142).

<sup>403</sup> Zur Diskussion um Ps. 91,9 in diesem Zusammenhang vgl. dies., Polysémie 439. MITCHELL, Cult 113 hält die Inschrift aufgrund dieser Nähe für jüdisch.

nC. aus Nacolea in Phrygien) erhalten, die sich an Θεῶ Ὑψίστ[ω] καὶ Ὁσίω καὶ Δι<sup>404</sup> («dem höchsten Gott und dem Heiligen und dem Zeus») richtet<sup>405</sup>.

Zur Gottheit des »Heiligen« (τὸ Ὁσίον) ist in dem Zusammenhang noch auf einen Fund aus dem 2. Jh. nC. aus Philadelphia in Lydien hinzuweisen<sup>406</sup>, dessen wohl ursprünglich lediglich an den »höchsten Gott« vorgesehene Widmung in eine solche an den »Gott Hosios und Dikaios« (Θεῶ Ὁσίω καὶ Δικαίω)<sup>407</sup> korrigiert wurde<sup>408</sup>. Darin muss jedoch nicht zwingend ein Beispiel dafür gesehen werden, dass die Verehrung *des* (vermeintlichen) Theos Hypsistos im anatolischen Raum »often linked to the cults of lesser divinities«<sup>409</sup> war, sondern der Beleg kann genauso gut dahingehend verstanden werden, dass der Dedikant in dieser Region die Vorstellung hatte, dass dieser im kleinasiatischen Raum ohnehin verbreitete Gerechtigkeitsgott<sup>410</sup> als höchster Gott anzusehen sei<sup>411</sup>.

Die Inschrift der Dēmō stellt also ein Beispiel für ein henotheistisches Zeugnis paganer<sup>412</sup> Provenienz im Westen Kleinasien dar, das sich ansonsten durch »Jewish evidence [...] in abundance«<sup>413</sup> auszeichnet<sup>414</sup>. Insbesondere für den Fundort Borlu wird die räumliche Nähe zur jüdischen Synagoge im ca. 30 km entfernten Sardis – der dritte Ort Lydiens neben Philadelphia und Thyateira, für den eine jüdische Population bezeugt ist – betont<sup>415</sup>. Vor diesem Hintergrund ist daher erwogen worden, dass im Kontext der Hervorhebung einer Gottheit als »größte« bzw. »höchste« die aus dem Diasporajudentum bekannte Bezeichnung des Gottes JHWH als ὕψιστος als rein begrifflicher Anhaltspunkt gedient und auf diese Weise Einzug in den Wortschatz paganer Kulttraditionen erhalten haben könnte<sup>416</sup>. Wie bereits an anderer Stelle diskutiert wurde<sup>417</sup>, stellt diese Annahme eine, keineswegs jedoch die einzige mögliche Erklärung für das Vorkommen des ὕψιστος-Terminus im paganen Bereich dar. Die bereits erwähnte dreigliedrige Widmung aus Nacolea wird mitunter gerade als Gegenbeispiel für das Modell einer jüdischen Beeinflussung angeführt<sup>418</sup>. Insbesondere für den Raum Kleinasien verweist die Dēmō-Inschrift daher insgesamt noch einmal auf die Problematik, dass das ὕψιστος-Epitheton an sich keinen Anhaltspunkt für eine mögliche religiöse (geschweige denn jüdische) Verortung des Inschriftentexts liefert. Die Verwendung dieser Bezeichnung fügt sich dafür umso besser in den übrigen Gebrauch akklamatorischer Namensgebung paganer Gruppierungen des anatolischen Großraums<sup>419</sup>.

<sup>404</sup> = SEG 28, 1182 = DREW-BEAR 41 (nr. 8 [ohne Datierungsangabe] mit Taf. XIII [nr. III,8]) = MITCHELL, Cult 142 (nr. 220 [mit der oben genannten Datierung]) = BELAYCHE, Contribution 246 (nr. 132 [ohne Datierungsangabe]).

<sup>405</sup> Nach DREW-BEAR 41f handelt es sich hierbei um die erste inschriftliche Widmung, die Theos Hypsistos, das Heilige und Zeus in Verbindung bringt.

<sup>406</sup> = TAM 5,3, 1637 = MITCHELL, Thoughts 203f (nr. A48 [»TAM V/33 1637« ist ebd. in »TAM V/3 1637« zu korrigieren]).

<sup>407</sup> Aufgrund des Θεῶ wird man hier vermutlich von der männlichen Form dieses meist als Doppelgöttheit auftretenden phrygischen Gerechtigkeitsgottes auszugehen haben. Zur näheren Diskussion s. u. Abschn. 2.2.2.2/3.

<sup>408</sup> Vgl. auch die Anmerkungen in TAM 5,3, 1637.

<sup>409</sup> MITCHELL, Thoughts 182.

<sup>410</sup> Vgl. ders., Anatolia 25f.

<sup>411</sup> Gegen ders., Thoughts 182.

<sup>412</sup> Vgl. auch STEIN 122.

<sup>413</sup> KRAABEL 91.

<sup>414</sup> Für die Regionen Lydien, Phrygien und Ionien bes. bei ebd. 84/7 erörtert.

<sup>415</sup> Vgl. ebd. 85. 90f.

<sup>416</sup> Vgl. PAZ DE HOZ, Theos 77 (»vielleicht den Namen entliehen, aber – wenn überhaupt – nur den Namen«).

<sup>417</sup> S. o. Abschn. 2.1.3.

<sup>418</sup> Vgl. DREW-BEAR 42.

<sup>419</sup> Vgl. PAZ DE HOZ, Theos 76, die dazu u. a. auf (Götter wie) Εἷς καὶ Μόνος Θεός (= TAM 5,1, 246), Ὁσίος καὶ Δίκαιος (= ebd. 337f) und Mēn als Εἷς θεός ἐν οὐρανοῖς (= ebd. 75) verweist. Zur Diskussion s. u. Abschn. 2.2.2.2/4.

### 2.1.6.8. Eine funeräre θεὸς ὑψιστος-Inschrift im Spannungsfeld von Identifikation und Assoziation

Ein *mixtum compositum* stellt die folgende, vermutlich aus Alexandria stammende hellenistische Grabstele dar. Sie ist wahrscheinlich dem 2. Jh. nC. zuzurechnen und enthält folgende Inschrift, die mitunter auch als »Rachegebet«<sup>420</sup> eingestuft wird<sup>421</sup>:

Θεῶ ὑψίστω καὶ πάντων  
ἐπόπτη, καὶ Ἥλιω καὶ  
Νεμέσει αἴρει Ἀρσινό-  
ῃ ἄωρος τὰς χεῖρας·  
Ἴη τις αὐτῇ φάρμακα  
ἐποίησε ἢ καὶ ἐπέ-  
χαρὲ τις αὐτῆς τῷ  
θανάτῳ ἢ ἐπιχα-  
ρεῖ, μετέλθετε  
αὐτοῦς<sup>422</sup>.

»Zum höchsten Gott und zu der, die alles  
sieht, zu Helios und (den)  
Nemeseis erhebt Arsinoë  
vorzeitig die Hände.  
Wenn irgendeiner ihr Heilmittel  
gab oder irgendeiner  
sich an ihrem  
Tod erfreut hat oder erfreut,  
(so) verfolgt  
sie«.

Der Grabstein gehört zu der frühzeitig verstorbenen Arsinoë, deren nähere Todesumstände (selbstverschuldet oder nicht) im Unklaren bleiben<sup>423</sup>. Ob man hier φάρμακα daher mit »Gift« oder »Heilmittel« übersetzen sollte, ist insofern sekundär, als der Fokus der Inschrift offenkundig auf der Tatsache ihres *vorzeitigen* Todes liegt. Unklar bleibt auch, welche Götter Adressaten dieses Gebets um göttliche Gerechtigkeit sind: Helios und Nemesis oder Theos Hypsistos, Helios und Nemesis? I. d. R. wird für die letztgenannte Option votiert<sup>424</sup>. Fasst man jedoch καὶ Ἥλιω καὶ Νεμέσει als Apposition zu θεῶ ὑψίστω καὶ πάντων ἐπόπτη auf, lässt sich zumindest der Genusbezug von καὶ πάντων ἐπόπτη besser verstehen<sup>425</sup>: Der Passus verlangt nämlich eine weibliche Bezugsgröße, die hier allein in der Rachegöttin Nemesis gesehen werden kann. Die pluralische Widmung Νεμέσει würde sich schließlich darüber erklären, dass Nemesis (insbes. im kleinasiatischen Raum) auch in der Mehrzahl angerufen oder dargestellt werden konnte und doppelte Kultbilder in mehreren Regionen des Römischen Reichs verbreitet waren<sup>426</sup>.

<sup>420</sup> So SB I, 1323 (116 PREISIGKE).

<sup>421</sup> Vgl. auch ROBERTS/SKEAT/NOCK 64f. In der Literatur findet sich weder eine Fotografie noch eine zeichnerische Abbildung dieser Stele, über die auch sonst keine weiteren Informationen verfügbar sind (mit Ausnahme der Angabe, dass sie zur Sammlung del Valle de Paz gehöre).

<sup>422</sup> = SEG 54, 1714,5 = LICHOCKA 147 (nr. II A 5) = MITCHELL, Cult 146 (nr. 284) = BELAYCHE, Contribution 218 (nr. 39).

<sup>423</sup> LICHOCKA 147 führt (allerdings mit Fragezeichen) die These an, dass der Tod im Kontext magischer Praktiken stehen könnte. Nach der oben gewählten Übersetzung des Inschriftentexts ist es jedoch fraglich, dass sie selbst diese aktiv ausgeführt hat. Wahrscheinlicher ist es wohl, Arsinoë als Opfer derartiger Praktiken zu sehen.

<sup>424</sup> Vgl. bspw. BELAYCHE, Hypsistos 41 (mit Anm. 52). Demnach würden Theos Hypsistos, Helios und Nemesis gebeten, diejenige Person zu verfolgen, die φάρμακα zum Einsatz gebracht und sich über den Tod der Arsinoë gefreut hat; vgl. auch F. GRAF, Fluch und Verwünschung: Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum 3 (Los Angeles 2005) 247/70, hier 60 (§ 6.g).

<sup>425</sup> Die hier vorgeschlagene These ist mW. innerhalb der Forschungsliteratur bis dato nicht diskutiert worden.

<sup>426</sup> Vgl. R. FLEISCHER, Eine neue Darstellung der doppelten Nemesis von Smyrna: Hommages à MAARTEN J. VERMASEREN 1 (Leiden 1978) 392/6, hier 394f (mit Taf. LXXXVII/LXXXIX [Doppelte Nemesis von Smyrna]).

Demzufolge würden hier weder drei Götter (Theos Hypsistos, Helios und Nemesis) noch ein Gott allein (synkretistisches Modell: Theos Hypsistos unter den beiden Aspekten von Helios und Nemesis) angerufen, sondern zwei. Die Identifikation des Helios als Theos Hypsistos ist bereits an anderer Stelle aufgezeigt worden und war in römischer Zeit weit verbreitet<sup>427</sup>. Ebenso fand der Kult der Nemesis im 2. Jh. n.C. insbesondere im Osten des Römischen Reichs seinen Höhepunkt. Ihr Auftreten im Rahmen dieser Inschrift kann also schon rein statistisch gesehen nicht verwundern und deckt sich darüber hinaus unter inhaltlichen Gesichtspunkten mit dem Skopus dieses Texts, Rache an den Verursachern des vorzeitigen Todes der Arsinoë (bzw. an denen, die sich über ihren Tod freu[t]en) zu nehmen<sup>428</sup>. Diese funeräre Inschrift bestätigt damit den «Assoziationstypus», der bereits in Abschnitt 2.1.6.7 begegnete und in der Verbindung von Theos Hypsistos mit Gottheiten besteht, die als Personifikationen dienen, und zwar entweder für göttliche Wesenseigenschaften (wie Heiligkeit [Hosios]) oder für göttliche Handlungskräfte (wie Gerechtigkeit [Nemesis bzw. Nemeseis])<sup>429</sup>.

### 2.1.7. Zwischenfazit (I): Das pagane θεὸς ὑψιστος-Phänomen

Mehrere pagane Inschriftenbeispiele – darunter insbesondere die Identifikationen mit den namentlich genannten Gottheiten – haben aufgezeigt, dass unterschiedliche Götter mittels der ὑψιστος-Zuschreibung bezeichnet werden konnten (qualitative Hervorhebung einer Gottheit im Rahmen eines ansonsten polytheistischen Systems [»reine« Modelle: Abschnitte 2.1.6.1/2; identifizierende Modelle: 2.1.6.3/4])<sup>430</sup>. Dieses »phenomenon that BELAYCHE supposes to be widespread«<sup>431</sup>, wird, wie bereits eingangs gesehen<sup>432</sup>, von MITCHELL zwar grundsätzlich zur Kenntnis genommen und für ausgewählte Inschriften diskutiert<sup>433</sup>, seinerseits jedoch als vernachlässigbar eingestuft. Aber: Selbst wenn man zugesteht, dass die expliziten Identifikationen von θεὸς ὑψιστος mit anderen namentlich genannten Gottheiten rein *quantitativ* gesehen in der Minderheit sind, so stellen sie doch einen ernstzunehmenden *qualitativen* Einwand gegen die These von einer anonymen θεὸς ὑψιστος-Gottheit dar.

Sicher war der ὑψιστος-Terminus in dem Zusammenhang auch dazu geeignet, von unterschiedlichen, distinkten religiösen Gruppierungen verwendet werden zu können<sup>434</sup>. Es erscheint demzufolge nicht angemessen, im Sinne der diskutierten Kirchenväterzeugnisse einen »Hypsistos-Theos-Kult pagan-jüdischen Zuschnitts«<sup>435</sup> anzunehmen, der von einer bestimmten Gruppierung betrieben wurde und letztlich Ausdruck

<sup>427</sup> Vgl. Abschn. 2.1.6.3.

<sup>428</sup> Für eine Einstufung als »Rachegebet« sprechen auch die erwähnten erhobenen Hände. Sie finden sich zB. ebenfalls in einer bildlichen Darstellung im Rahmen zweier jüdischer Inschriften aus Delos (ca. 100 n.C.), von denen die eine sicher, die andere evtl. der Rheneia zuzuordnen ist (sogenanntes Rachegebet der Rheneia aus Delos). Beide Texte bitten den Theos Hypsistos um Rache für die beiden getöteten jüdischen Mädchen Marthine und Heraklea. Vgl. COOK 2, 880f (nr. 19).

<sup>429</sup> Vgl. BELAYCHE, Hypsistos 41f.

<sup>430</sup> Dafür stehen bereits exemplarisch die Hymnen der Isis. Vgl. auch ebd. 40 (»la qualité hypsistienne relève d'une intensification des figures divines dans un monde qui continue d'être pensé et vécu comme pluriel«).

<sup>431</sup> MITCHELL, Thoughts 173.

<sup>432</sup> S. o. Abschn. 1.2.

<sup>433</sup> Vgl. MITCHELL, Thoughts. 171/4.

<sup>434</sup> Vgl. ROBERTS/SKEAT/NOCK 66: »a term [...] vague enough to suit any god treated as the supreme being«.

<sup>435</sup> STEIN 120, der das ebenfalls ablehnt.

eines dahinterstehenden Synkretismus ist<sup>436</sup>. Darüber hinaus stellt das Fehlen entsprechender Abbildungen dieses vermeintlichen Gottes – die o. Anm. 153 zitierte Abb. kann hier nicht als belastbares Zeugnis erhalten – doch eher ein Indiz dafür dar, dass es diesen »Gott Theos Hypsistos« gar nicht gab, als dass es sich um einen Gott mit »no distinctive iconography«<sup>437</sup> gehandelt habe.

Ob man ferner sämtliche dieser Befunde mit MITCHELL als »tending towards monotheism«<sup>438</sup> einstufen kann, ist fraglich. Die Tatsache, dass in den herangezogenen θεὸς ὑψίστος-Inschriften auch die gleichzeitige Widmung an andere Gottheiten möglich war (assoziiierende Modelle: Abschnitte 2.1.6.5/8), deutet auf einen weiterhin existenten polytheistischen Hintergrund hin (lediglich Abschnitt 2.1.6.5 ist hier vermutlich als Ausnahme zu werten). Vor diesem ließen sich dann im besten Fall einzelne Henotheismen denn Monotheismen ausmachen<sup>439</sup>. Allenfalls könnte man, wenn man die Begrifflichkeit beibehalten möchte, von einem Phänomen *monotheisierenden* Charakters sprechen (aktiver, noch nicht vollendeter Aspekt); im Sinne einer korrekten Bezeichnung ist aber die Rede von einem Phänomen *henotheistischen* Charakters (passiver, bereits erreichter Aspekt) vorzuziehen. Insoweit ist festzuhalten, dass die an dieser Stelle herangezogenen θεὸς ὑψίστος-Inschriften nicht als belastbares Zeugnis für einen paganen Monotheismus herangezogen werden können<sup>440</sup>. Die in Abschnitt 2.1.2.4 gestellte Frage nach dem Verständnis des ὑψίστος-Epithetons (absoluter oder relativer Superlativ) ist in dem Zusammenhang zudem zugunsten der letztgenannten Option zu beantworten<sup>441</sup>.

Wenngleich innerhalb des Theos Hypsistos-Phänomens eine Beeinflussung durch das Judentum nicht explizit nachzuweisen ist, kann diese auch nicht ausgeschlossen werden<sup>442</sup>. Hier sind weitergehende Untersuchungen vonnöten. Innerhalb der erörterten Zeugnisse spricht zumindest die weibliche Akklamationsform θεὰ ὑψίστη (Abschnitt 2.1.6.2) entschieden gegen eine solche jüdische Beeinflussung des Phänomens<sup>443</sup>. Sogar für den Ort Tanais im Bosporianischen Reich, für den in der Vergangenheit nicht selten die Bedeutung des Einflusses der umliegenden jüdischen Diasporagemeinden betont wurde<sup>444</sup>, konnte inzwischen nachgewiesen werden<sup>445</sup>, dass die dortige Verehrung eines θεὸς ὑψίστος nicht durch jüdische Einflüsse erklärt werden kann, sondern »lokale, autochthone Ursprünge hat«<sup>446</sup>. Es wird daher angenommen, dass das Phänomen in der Hauptsache<sup>447</sup> durch die orientalisch geprägte Vorstellung monarchischer Götterpanthea (Gestalt des Ba'alshamin)<sup>448</sup> beeinflusst wurde

<sup>436</sup> Vgl. ebd. 125, wo STEIN daher weiterhin für eine grundsätzliche Trennung der Inschriften zwischen »jüdisch« und »pagan« votiert.

<sup>437</sup> MITCHELL, Cult 107.

<sup>438</sup> Ders., Thoughts 180.

<sup>439</sup> Im Grunde genommen gesteht MITCHELL, wenn nicht *de nomine*, so doch *de facto* zu, wenn er ebd. sagt, dass dieser Kult nicht »rigorously exclusive« gewesen sei. Dazu ferner ebd. 187: »The cult [of Theos Hypsistos; CGU], accordingly, was not exclusively monotheistic and, as usual in the environment of ancient paganism, was not governed by strict doctrinal rules«.

<sup>440</sup> Vgl. auch Y. USTINOVA, The Supreme Gods of the Bosporian Kingdom = RelGraecRomWorld 135 (Leiden/Boston/Köln 1999) 217.

<sup>441</sup> Vgl. auch LEVINSKAYA 98, die diese Option für den paganen Bereich ohnehin als »more natural« einstuft.

<sup>442</sup> So das Schlussfazit bei BELAYCHE, Contribution 195. Vgl. auch dies., Hypsistos 41<sub>52</sub> für den Fall der zuvor in Abschn. 2.1.6.8 diskutierten Inschrift.

<sup>443</sup> Vgl. auch PAZ DE HOZ, Kulte 60.

<sup>444</sup> Vgl. u. a. SCHÜRER 217f.

<sup>445</sup> Vgl. USTINOVA aO. 203/39.

<sup>446</sup> FÜRST, »Monotheismus« 21.

<sup>447</sup> Dagegen WEST 23: »one historical factor predisposing towards a monotheistic theology« (Hervorhebung CGU).

<sup>448</sup> Vgl. TEIXIDOR 26/9 für die Ähnlichkeiten zur Zeus-Vorstellung.

und sich auf diese Weise aus dem speziell griechischen Zeus Hypsistos-Phänomen herauskristallisiert hat und zu einem Phänomen *sui generis* geworden ist<sup>449</sup>.

Nichtsdestotrotz ist zu fragen, ob, unbeschadet dieser reklamierten orientalischenotheistischen Einflüsse, sich nicht auch das in Abschnitt 1.1 referierte Diktum ZELLERS (Herausbildung der Zeus-Gestalt innerhalb des griechischen Polytheismus als Ausdruck eines individuellen Bedürfnisses nach Orientierung durch einen obersten Gott) als in der Sache ebenso zutreffend erweisen kann. Für diese These spräche zumindest das Beispiel der funerären Inschrift (Abschnitt 2.1.6.8), hinter der sich ein individueller Wunsch nach Rache verbarg. Man wird daher – neben einem möglichen externen Einflussfaktor (orientalisch und/oder jüdisch) – auch einen internen, individuellen zur Kenntnis nehmen müssen, wenngleich dieser nicht in allen θεός ὑψιστος-Inschriften zum Ausdruck kommt<sup>450</sup>.

Für diesen individuellen Aspekt spricht schließlich auch der Sachverhalt, dass sich die Herausbildung des θεός ὑψιστος-Phänomens vermutlich aus dem Umstand erklärt, dass unterschiedlichen Göttern aufgrund ihrer bereits vorhandenen individuellen Eigenschaften das ὑψιστος-Epitheton beigelegt wurde<sup>451</sup>, so dass sich dahinter in der Folge gerade kein »farblose[r] θεός ὑψιστος«<sup>452</sup> verbirgt<sup>453</sup>. Diese These stützt sich auf die innerhalb der Forschung bereits zum Ausdruck gebrachte Vermutung<sup>454</sup>, dass es sich beim ὑψιστος-Epitheton nicht um ein beliebiges neben anderen (wie μέγας oder μέγιστος) handelt<sup>455</sup>. Dennoch hat es sich im Umkehrschluss ebenso als verfehlt erwiesen, daraus einen Terminus »with a stricter theological connotation«<sup>456</sup> abzuleiten, der letztlich auf einen entsprechenden Gott verweist. Eine Analyse unterschiedlicher Gottesepitheta (wie μέγιστος oder ἐπήκοος), auf die an dieser Stelle nur verwiesen werden kann<sup>457</sup>, hat in diesem Zusammenhang gezeigt, dass es sich bei diesen Adjektiven um lokale Charakterisierungen bzw. Näherbestimmungen innerhalb des θεός ὑψιστος-Phänomens handelt, die mitnichten eine Synonymität (in Relation zum ὑψιστος-Terminus) zum Ausdruck bringen<sup>458</sup>.

<sup>449</sup> Vgl. BELAYCHE, Contribution 51 (»seule la divinité anonyme correspond pleinement à la sphère orientale«). – Die Herausbildung aus dem Zeus Hypsistos-Phänomen könnte sich mE. nach wie folgt entwickelt haben: Insbesondere vor dem Hintergrund der Überlegungen in Abschn. 2.1.6.3 legt sich doch die Vermutung nahe, dass es durch die bereits seit dem 5. Jh. vC. auf der Insel Amorgos belegte Identifikation zwischen Zeus und Helios schließlich zum Übergang des ὑψιστος-Epithetons von Zeus zu Helios gekommen ist, was sich zB. im 1. Jh. nC. in Pergamon und Amastris nachweisen lässt. Schließlich kam es dann spätestens im 2. Jh. nC. zu einem weiter ausgedehnten sprachlichen Gebrauch, da mittels der ὑψιστος-Akklamation nun auch andere Götter als Zeus und Helios identifiziert werden konnten, wie insbesondere in Kap 2.1.6.3/4 nachgewiesen wurde.

<sup>450</sup> Vgl. ebd. 178 sowie insbesondere BELAYCHES Fazit ebd. 186f.

<sup>451</sup> Vgl. dies., Hypsistos 44.

<sup>452</sup> SCHÜRER 214.

<sup>453</sup> Vgl. auch BELAYCHE, Deus 163.

<sup>454</sup> Vgl. WALLRAFF 69: »Einerseits ist es nicht unbedingt angemessen, ihn [*sc.* Theos Hypsistos; CGU] als eigenständigen ›Kult‹ anzusehen, andererseits ist es falsch, ›Hypsistos‹ nur als weiteren Beinamen anderer unabhängiger Götter zu betrachten«.

<sup>455</sup> Vgl. MITCHELL, Thoughts 171 (als Kritik an A. CHANIOTIS, Megatheism. The Search for the Almighty God and the Competition of Cults: MITCHELL/VAN NUFFELEN 112/40).

<sup>456</sup> MITCHELL, Thoughts 171.

<sup>457</sup> BELAYCHE, Contribution hat sie im Rahmen ihrer Studie vorgenommen und ihre Quintessenz ebd. 303 in einer Tabelle mit insgesamt 10 Adjektiven (und 2 Substantiven) zur Übersicht gebracht.

<sup>458</sup> Vgl. insbes. ihr Fazit ebd. 48/51, wo sie diesen Vorgang ebd. 51 pointiert in der Formulierung zum Ausdruck bringt, dass jede Region »sa‹ conception de l'›hypsistarité‹ auspräge.

## 2.2. Εἰς θεός-Formeln

## 2.2.1. Erste Eingrenzung des epigraphischen Befundes

Im Unterschied zu den θεὸς ὑψιστος-Inschriften sind die entsprechenden εἰς θεός-Belege nicht über den gesamten Raum des antiken östlichen Mittelmeerraums verteilt, sondern begegnen in der Hauptsache im syrischen<sup>459</sup>, ägyptischen<sup>460</sup>, und palästinischen Raum<sup>461</sup>. Für den Raum Kleinasien<sup>462</sup> sind sie in nur sehr wenigen Fällen<sup>463</sup>, für Griechenland selber nur in einem einzigen Fall nachgewiesen<sup>464</sup>. Insgesamt sind für die genannten Regionen damit ca. 450 εἰς θεός-Belege dokumentiert<sup>465</sup>. Es gilt jedoch anzumerken, dass in diesem Zusammenhang die zahlreichen εἰς θεός-Belege auf den sogenannten Werken der Kleinkunst wie Amuletten, die hinsichtlich ihrer regionalen wie chronologischen Verortung nicht selten unklar sind, noch zu sichten sind<sup>466</sup>, was an dieser Stelle nicht geschehen kann. Zumindest für den palästinischen Raum könnte sich dadurch eine Erhöhung des Anteils paganer Inschriften herausstellen, da diese εἰς θεός-Belege aufgrund ihres Vorkommens auf Amuletten zumindest bei DI SEGNI unter der Bezeichnung »gnostisch« und nicht »pagan« firmieren<sup>467</sup>. Des Weiteren ist darauf aufmerksam zu machen, dass gerade für den Raum Palästina die vollständige Publikation der εἰς θεός-Inschriften aus dem früheren samaritanischen Heiligtum auf dem Berg Garizim, die sich aufgrund von Spolienverbauung in der dortigen spätantiken Theotokos-Kirche in den Fußbodenplatten fanden<sup>468</sup>, noch aussteht. Ob daher – zumindest für diese Region – »eine deutliche Veränderung der Zahlenverhältnisse zu erwarten«<sup>469</sup> ist, bleibt daher noch abzuwarten.

Zeitlich gesehen ist das Auftreten der εἰς θεός-Inschriften demjenigen der θεὸς ὑψιστος-Inschriften »nachgelagert«: Sie begegnen im östlichen Mittelmeerraum nicht vor dem 3. Jh. nC. und konzentrieren sich in der Hauptsache auf das 4. bis 6. Jh. nC.<sup>470</sup> Der mit Abstand größte Fund aus dieser Zeitspanne ist für das syrische Kalksteinmassiv (südöstlich von Antiochia) dokumentiert<sup>471</sup>, wo εἰς θεός-Inschriften zwischen dem 4.

<sup>459</sup> 159 (christliche) Einträge bei MARKSCHIES/HILDEBRANDT 375/411.

<sup>460</sup> 132 (christliche) Einträge ebd. 487/524 (+ 15 zu koptischen Grabsteinen ebd. 525/30).

<sup>461</sup> 150 (jüdische wie christliche) Einträge ebd. 412/86.

<sup>462</sup> Hier begegnen die εἰς θεός-Belege in erster Linie in paganen Kontexten als Ausdruck einer Form von Henotheismus; vgl. TROMBLEY 2, 314 (unter Verweis auf PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 77f).

<sup>463</sup> 6 (christliche wie nichtchristliche) Einträge bei MARKSCHIES/HILDEBRANDT 531/3.

<sup>464</sup> 1 (paganer) Eintrag ebd. 533/5.

<sup>465</sup> = Summe aus den vorhergehenden Einträgen. Insofern verwundert das Statement bei STAUDT 311, dass »εἰς θεός [...] doch eher eine selten gebrauchte Inschrift zu sein [scheint]«. Zur Frage nach dem paganen Anteil daran vgl. im Folgenden.

<sup>466</sup> = PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 81/130 = MARKSCHIES/HILDEBRANDT 536/57.

<sup>467</sup> Vgl. DI SEGNI, Εἰς θεός 111, die das Label »pagan« nur für »sacred buildings« verwendet, gleich-

wohl aber hervorhebt, dass »both refer to the syncretistic monotheism centring in one great god, generally identified as the Sun-god«.

<sup>468</sup> Vgl. auch FÜRST, »Monotheismus« 17; MARKSCHIES, Gott 212f, der ebd. 213 anführt, dass »man von etwa siebzig Belegen ausgehen« könne. Die Angabe ist jedoch insofern missverständlich, als es sich bei dieser Anzahl definitiv *nicht* um die Anzahl der εἰς θεός-Inschriften handelt. Wie groß nämlich deren Anteil am Gesamtfund – dieser mag mit ungefähr 70 zutreffend beziffert sein – ist, ist nach Auskunft der israelischen Epigraphikerin LEAH DI SEGNI, die mit der Veröffentlichung des Materials betraut ist, noch nicht genau zu sagen, da ein Teil der gefundenen Inschriften nur fragmentarisch erhalten ist (E-Mail-Kommunikation vom 30. 10. sowie 02. 11. 2017).

<sup>469</sup> MARKSCHIES/HILDEBRANDT 412.

<sup>470</sup> Vgl. FÜRST, Christentum 497.

<sup>471</sup> Vgl. MARKSCHIES, Vorwort 372.

und 6. Jh. nC. insbesondere dazu dienten, christliche Gebäude in einer weitgehend paganen Umgebung zu markieren<sup>472</sup>. Neben dieser Funktion der Formel als ›öffentliches‹ (christliches oder auch jüdisches)<sup>473</sup> Erkennungsmerkmal auf Gebäuden ist auch deren ›private‹ Verwendung als apotropäisches Zeichen auf Werken der Kleinkunst nachgewiesen<sup>474</sup>. Zum nahezu ausnahmslosen Einsatz von εἰς θεός-Inschriften auf Grabsteinen im Raum Ägypten findet sich sogar eine sehr seltene Parallele aus dem westlichen Mittelmeerraum, die vermutlich um die Wende vom 2. zum 3. Jh. nC. anzusiedeln ist<sup>475</sup>.

Dass die εἰς θεός-Formel folglich sowohl von Samaritanern als auch von Juden und Christen verwendet wurde, mag insofern nicht verwundern, als es sich in allen drei Fällen um Gruppierungen monotheistischer Bekenntnisse handelt. Interessanter sind jedoch die paganen Belege, um die es in Abschnitt 2.2.2 hauptsächlich gehen wird<sup>476</sup>. In diesem Zusammenhang ist die εἰς θεός-Formel bereits vor dem 4. Jh. nC. bezeugt, wie bspw. eine Inschrift am Baal-Tempel von Palmyra in Syrien um das Jahr 200 nC. zeigt<sup>477</sup> – und evtl. ist zu diesen frühen paganen Belegen auch eine εἰς θεός-Inschrift am Isis-Tempel von Philae in Ägypten<sup>478</sup> sowie eine zweite auf einer Gemme im Kairoer Muesum<sup>479</sup> zu zählen, doch bleibt dies aufgrund der jeweils unbekanntenen Datierung zweifelhaft<sup>480</sup>. Noch früher datieren vermutlich die 14 Siegerinschriften, die erst gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts im Xystos in Delphi gefunden wurden und dem pythischen Apollon gelten<sup>481</sup>. Insgesamt gesehen fällt die Anzahl eindeutig paganer εἰς θεός-Inschriften im Vergleich zu den paganen θεὸς ὑψιστος-Inschriften sehr klein aus<sup>482</sup>. Vermutlich geht deren Anzahl nur wenig über die in diesem Abschnitt bereits erwähnten sowie über die in Abschnitt 2.2.2 noch zu erörternden Beispiele hinaus<sup>483</sup>.

<sup>472</sup> Vgl. FÜRST, »Monotheismus« 17.

<sup>473</sup> Vgl. u. a. die Hervorhebung eines jüdischen Hauses im heutigen Dorf El Dumeir im Süden Syriens durch eine εἰς θεός-Formel auf dem Türsturz im 5./6. Jh. nC.; vgl. ebd.

<sup>474</sup> Vgl. dazu die Diskussion um ein evtl. samaritanisches Amulett aus Caesarea aus dem 4./5. Jh. nC. bei A. HAMBURGER, A Greco-Samaritan Amulet from Caesarea: *IsrExplJourn* 9 (1959) 43/5.

<sup>475</sup> Vgl. H. U. INSTINSKY, Marcus Aurelius Prosenes. Freigelassener und Christ am Kaiserhof = *AbhMainz* 3 (Wiesbaden 1964) 120f. Es handelt sich dabei um eine christliche Inschrift (vgl. CIL 6, 8987), die auf einem Grabstein an der römischen Via Salaria (einer antiken Salzstraße) gefunden wurde. Wenn sich die Datierung als zutreffend erweist, handelt es sich wahrscheinlich um das älteste christliche Zeugnis einer εἰς θεός-Formel – allerdings in lateinischer Sprache; vgl. STAUDT 311.

<sup>476</sup> Vgl. dazu auch FÜRST, *Christentum* 499/501.

<sup>477</sup> = H. SEYRIG, *Antiquités syriennes: Syria* 14 (1933) 253/82, hier 269/75 (nr. 5): εὐχαριστεῖ Μάλχος Βαρέα τοῦ Μαλίχου ἐνὶ μόνῳ ἐλεήμονι θεῷ.

<sup>478</sup> = TROMBLEY 2, 237. Nach P. GEMEINHARDT, Die religionsgeschichtliche Erforschung des Christentums in der Spätantike: *VerkündForsch* 52 (2007) 30/49, hier 46 handelt es dabei um ein Beispiel für

»die Anpassung paganer Formeln an christliche Terminologie«.

<sup>479</sup> = G. LEFEBVRE, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte* (Kairo 1907) 151 (nr. 783). Sie zeigt neben einer μόνος (!) θεός-Formel die drei Gottheiten Zeus, Asklepios und Hygieia; vgl. PETERSON, *EIS ΘΕΟΣ* 196.

<sup>480</sup> Vgl. zum Vorhergehenden auch FÜRST, »Monotheismus« 17f.

<sup>481</sup> S. auch u. Abschn. 2.2.2.5 für ein ausgewähltes Beispiel.

<sup>482</sup> Vgl. BELAYCHE, *Deus* 145. 150.

<sup>483</sup> DI SEGNI, *Eis theos* 111/3 listet derer 13 auf (bezogen auf den Raum Palästina), von denen allein sieben mit einem Fragezeichen versehen sind (zu den übrigen sechs s. Abschn. 2.2.2). Für Kleinasien führen MARKSCHIES/HILDEBRANDT 531/3 insgesamt sechs Belege an, wobei in Abschn. 2.2.2 nur die herangezogen werden, die »ganz sicher nicht-christlich sind« (ebd. 531). Der dort angeführte pagane Beleg vom pisidischen Kodjafelsen wurde dabei nicht berücksichtigt, da es sich streng genommen nicht um eine Heis *Theos*-Inschrift handelt. Vgl. dazu auch D. S. DU TOIT, *Theios Anthropos*. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit = *WissUntersNT* 2,91 (Tübingen 1997) 182/7. 408f.

Obgleich PETERSON<sup>484</sup> – um die in Abschnitt 1.2 angerissene Forschungsdiskussion weiter zu führen – grundsätzlich von einer Entstehung der εἰς θεός-Formel im Bereich christlicher Akklamationen ausgeht, schließt er eine vorchristliche Entstehung der Formel nicht kategorisch aus, sondern stuft diese Option als »nicht ganz unmöglich«<sup>485</sup> ein – ein Sachverhalt, der innerhalb der gegenwärtigen Forschungsdiskussionen bei allen dezidierten Abgrenzungsversuchen von PETERSONS christlicher Entstehungsthese oft unzureichend zur Kenntnis genommen wird<sup>486</sup>. Die εἰς θεός-Formel in christlichen Inschriften ist seines Erachtens aber keineswegs als Bekenntnis zum Monotheismus aufzufassen<sup>487</sup>. Vielmehr handle es sich um eine apotropäische Akklamation<sup>488</sup>, deren Wurzel nur noch in einem antiken Synkretismus vermutet werden könne<sup>489</sup>. Von dort aus konnte die Formel dann Eingang in die unterschiedlichsten religiösen Gruppierungen erhalten<sup>490</sup>. Insofern verwundert es nicht, wenn PETERSON gleichwohl zugesteht, dass diese nicht nur von Christen, sondern auch von Juden, Samaritanern und Heiden verwendet wurde. Insbesondere vor dem Hintergrund paganer εἰς θεός-Akklamationen warnt er jedoch davor, auf einen »monotheistischen Zug der Spätantike«<sup>491</sup> zu schließen, da dies deren eigentliche Aussageabsicht verkennt<sup>492</sup>.

Aus Sicht PETERSONS scheint die in der Forschung diskutierte These, dass es sich bei der εἰς θεός-Formel – unter Rekurs auf Dtn. 6,4 (דְּרַחֵם דְּרַחֵם) – ursprünglich um eine rein jüdische Akklamation gehandelt hat<sup>493</sup>, die dann später über das judenchristliche Milieu Eingang ins Christentum fand<sup>494</sup>, ausgeschlossen. Für das antike Palästina wird in dem Zusammenhang bspw. reklamiert, dass die εἰς θεός-Belege dort mit dem Kampf Kaiser Julians gegen das Christentum zu sehen seien und ihnen aus diesem Grund gerade kein christlicher Ursprung zugeschrieben werden könne<sup>495</sup>. Diese These wurde in der Forschung u. a. dahingehend erweitert, dass die εἰς θεός-Formel im späten 3. Jh. nC. zunächst jüdischerseits geschaffen, dann von den Anhängern Kaiser Julians in antichristlicher Stoßrichtung aufgegriffen und schließlich sowohl von Juden als auch Christen im Raum Syrien, Palästina und Ägypten verwendet worden sei und dabei unter ägyptischen Christen besondere Verbreitung gefunden habe<sup>496</sup>.

Demgegenüber gesteht DI SEGNI zwar zu, dass das von PETERSON untersuchte Material aus dem ägyptischen Raum – dort begegnet es in beinahe allen Fällen in Grab-

<sup>484</sup> Die Frage ist für den antiken östlichen Mittelmeerraum ohnehin nicht pauschal zu beantworten, da notwendigerweise regionale Differenzierungen angebracht sind. Für den nun folgenden forschungsgeschichtlichen Überblick vgl. MARKSCHIES, Vorwort 369/73.

<sup>485</sup> PETERSON, EIS ΘΕΟΣ 304.

<sup>486</sup> Vgl. dazu zB. DI SEGNI, Inscriptions 249<sub>27</sub>; dies., EIS θεός 94<sub>1</sub>; dies., Church aO. (u. Anm. 497) 349<sub>13</sub>, die es jeweils bei einem pauschalen Verweis auf die PETERSONSche Studie belässt.

<sup>487</sup> Vgl. u. a. PETERSON, EIS ΘΕΟΣ 251<sub>f</sub>, sowie insbes. ebd. 268f.

<sup>488</sup> Vgl. ebd. 302. PETERSON sieht seine Position insbes. vor dem Hintergrund der Tatsache bestätigt, dass die εἰς θεός-Formel auch auf Amuletten begegnet.

<sup>489</sup> Vgl. auch CH. MARKSCHIES, Heis Theos? Religionsgesch. und Christentum bei ERIK PETERSON: B. NICHTWEISS (Hrsg.), Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei ERIK PETERSON, Sym-

posium Mainz 2000 (Münster 2001) 38/74, hier 46 (»graue[r] Nebel des antiken Synkretismus«).

<sup>490</sup> Vgl. die Zusammenfassung bei PETERSON, EIS ΘΕΟΣ 300/8.

<sup>491</sup> Ebd. 268.

<sup>492</sup> Vor dem Hintergrund dieses Diktums verwundert das bei STAUDT 307 wiedergegebene Fazit zu PETERSON, dass die εἰς θεός-Formel eine »allgemeine Zustimmung zum Monotheismus« (Hervorhebung im Original) bekunde.

<sup>493</sup> Vgl. PETERSON, EIS ΘΕΟΣ 305, der nämlich eher von »ein[em] synkretistische[n] Judentum ausgeht; CGU], das mit dem »solaren Monotheismus« resp. dem Aion-Kult eine gewisse Verbindung eingegangen war«.

<sup>494</sup> Vgl. W. K. PRENTICE, Greek and Latin Inscriptions = AbhArchEpigrSemWien 3 (New York 1908) 18f. 50/2.

<sup>495</sup> Vgl. AVI-YONAH, Inscriptions 160.

<sup>496</sup> Vgl. NEGEV 64.

inschriften im Raum Mittel- und Oberägypten<sup>497</sup>, entzieht sich jedoch zum Großteil einer genaueren chronologischen Einordnung<sup>498</sup> – in der Tat christlicher Provenienz sei, weist jedoch auf den Umstand hin, dass bei den εἰς θεός-Inschriften aus dem Raum Syrien, den PETERSON ebenfalls untersuchte, mit einer Gruppe zu rechnen ist, »that lack any positive identification«<sup>499</sup>. In der Hauptsache begegnen – und das stellt einen »charakteristischen Unterschied«<sup>500</sup> zum Raum Ägypten dar – die Inschriften dabei an Häusern oder sakralen Bauten und nur ein sehr geringer Teil findet sich im sepulkralen Kontext wieder<sup>501</sup>. Während sich die hier auftretenden christlichen εἰς θεός-Belege ins späte 4. bzw. an den Anfang des 5. Jh. nC. einordnen lassen (einige wenige sogar ins 6. Jh. nC.)<sup>502</sup>, handelt es sich bei jenen soeben benannten zwar datierbaren, aber nicht identifizierbaren Inschriften aus dem syrischen Raum um ebensolche aus dem 4. Jh. nC.<sup>503</sup>

Im Raum Palästina, dem DI SEGNI Untersuchungen im Besonderen verpflichtet sind, begegnet die εἰς θεός-Formel (sowie deren Varianten εἰς θεὸς βοήθει und εἰς θεὸς ὁ βοήθων) hingegen überhaupt nicht in christlichen Kontexten, sondern allenfalls im jüdischen, insbesondere aber im samaritanischen Milieu (und das in der Hauptsache in Verbindung mit Inschriften auf Gebäuden und Häusern, nicht aber – wie in Ägypten – im Zusammenhang mit Grabinschriften)<sup>504</sup>. DI SEGNI wendet sich daher entschieden gegen eine religionsgeschichtliche Ableitung der Formel aus jüdischem Milieu<sup>505</sup> und plädiert – zumindest für den Raum Palästina – zusammenfassend für deren Entstehung sowohl im samaritanischen als auch im paganen Kontext<sup>506</sup>. Ob und wie eine gegenseitige Beeinflussung stattgefunden hat, liegt jedoch im Unklaren<sup>507</sup>. Pagan-jüdische Interaktionen sind für die Region Palästina zu jener Zeit zwar kaum nachgewiesen, doch begegnen sie gerade im Kontext einiger weniger, zweifelsfrei paganer εἰς θεός-Formeln, wofür das Heis-Zeus-Sarapis-Amulett aus Caesarea Maritima<sup>508</sup> den vermutlich ersten chronologischen Anhaltspunkt liefert<sup>509</sup>. Diese Heis-Zeus-Sarapis-Formel begegnet als »älteste und häufigste Akklamationsformel dieses Typs«<sup>510</sup> im Übrigen bereits auf einem bronzenen Medaillon aus dem 1. Jh. nC. in der Nähe von Jerusalem<sup>511</sup>. Der Ort Caesarea Maritima bietet darüber hinaus mindestens drei weitere εἰς θεός-Inschriften<sup>512</sup>, für die ein paganer Entstehungskontext erwogen wird, und enthält zudem evtl. einen Hinweis auf die Verehrung des aus dem syrischen Hauran stammenden Kults der θεοὶ δεσπόται<sup>513</sup>.

<sup>497</sup> Vgl. L. DI SEGNI, *The Church of Mary Theotokos on Mount Gerizim. The Inscriptions: Christian Archaeology in the Holy Land. New Discoveries, Essays in Honour of VIRGILIO C. CORBO* = StudBibFranc Coll. mai. 36 (Jerusalem 1990) 343/50, hier 346. Die Formel fehlt folglich (bis auf eine Ausnahme) im Delta-Gebiet; vgl. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 301.

<sup>498</sup> Vgl. PETERSON ebd., der für Ägypten »[d]as einzige datierbare Zeugnis für das Vorkommen der εἰς θεός-Formel« nicht in einer epigraphischen Quelle, sondern im POxy 7, 1056 aus dem Jahr 360 nC. sieht. Vgl. jedoch auch im Folgenden die Diskussion um den Fund einer Gemme in Ägypten (2. Jh. nC.?), die vermutlich ein paganes Orakel enthält.

<sup>499</sup> DI SEGNI, Εἰς θεός 94.

<sup>500</sup> PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 301.

<sup>501</sup> Vgl. ebd. 300.

<sup>502</sup> Vgl. ebd. 301, wo PETERSON für den Raum Syrien vom 4./5. Jh. nC. als der »Hauptblütezeit« spricht.

<sup>503</sup> Vgl. DI SEGNI, Εἰς θεός 94.

<sup>504</sup> Vgl. dies., *Inscriptions* 442f.

<sup>505</sup> Vgl. dies., Εἰς θεός 114.

<sup>506</sup> Vgl. dies., *Samaritans* 55.

<sup>507</sup> Vgl. dies., Εἰς θεός 115.

<sup>508</sup> = ebd. 99 (nr. 11).

<sup>509</sup> Vgl. BELAYCHE, *Iudaea-Palaestina* 294.

<sup>510</sup> FÜRST, »Monotheismus« 19.

<sup>511</sup> = DI SEGNI, Εἰς θεός 103 (nr. 28), die den Zeus Megas Sarapis-Kult als »well known« für Jerusalem einstuft.

<sup>512</sup> = ebd. 99 (nr. 12/4). Vgl. jedoch auch den Hinweis auf mögliche weitere ebd. (nr. 11).

<sup>513</sup> Vgl. ebd. (nr. 12 [mit Anm. 36]). Zu den paganen Ritualen in Caesarea vgl. BELAYCHE, *Iudaea-Palaestina* 196/8.

Es sei an dieser Stelle zudem auf einen Sachverhalt hingewiesen<sup>514</sup>, der innerhalb der Forschungsdiskussion nur wenig Beachtung gefunden hat: Der von DI SEGNI angenommene hybride Ursprung der εἰς θεός-Formel (pagan/samaritanisch) wird zumindest hinsichtlich einer samaritanischen Wurzel bereits von PETERSON erwogen, wenngleich erst im Rahmen des Kurzbeitrags »Zwei Vermutungen« aus dem Jahr 1934<sup>515</sup>: In diesem eröffnet PETERSON, dass er, bezogen auf den Raum Syrien, den Grund für das Auffinden sepulkraler εἰς θεός- sowie εἰς θεός μόνος-Formeln<sup>516</sup> in der Begräbnisliturgie der Samaritaner sehe<sup>517</sup>. PETERSON beruft sich dazu auf ein Gebet, welches bei der dreimaligen Waschung des Toten rezitiert wird:

»Es gibt nur einen Gott, JHWH ist unser Gott, JHWH ist einzig, es gibt nur einen Gott. Einzig ist JHWH unser Gott, JHWH ist einzig, es gibt nur einen Gott.«<sup>518</sup>.

Es sei daher denkbar, so PETERSON zumindest für den syrischen Raum, dass dieser ältere samaritanische Liturgiebrauch zwar später ins Judentum Einzug erhalten habe, dort aber schließlich verloren gegangen sei. Die εἰς θεός-Formel hätte sich dann folglich aus der jüdischen Begräbnisliturgie ebenfalls in den Bereich der jüdischen Grabinschriften sowie »aus der jüdischen sepulkralen Epigraphik [...] auch in die christlich-sepulkrale Epigraphik vererbt«<sup>519</sup>. Dass ausgerechnet die syrischen εἰς θεός-Inschriften den μόνος-Zusatz bieten, begründe sich durch die samaritanische Begräbnisliturgie, die zum Verständnis der εἰς θεός-Formel in der sepulkralen Epigraphik Syriens einen elementaren Beitrag leiste<sup>520</sup>. Problematisch bleibt an dieser PETERSONschen »Vermutung« jedoch nicht nur der Sachverhalt, dass die Endgestalt der liturgischen Begräbnistexte auf samaritanischer Seite frühestens für das 14. Jh. nC. anzunehmen ist. Es stellt sich vielmehr die Frage, wie diejenigen εἰς θεός-Belege zu erklären sind, die früher als das 4. Jh. nC. datieren, denn erst aus dieser Zeit stammen die frühesten erhaltenen Anfänge dieser Liturgieform<sup>521</sup>. Man wird daher wohl – analog zur Entstehung der θεός ὕψιστος-Formel<sup>522</sup> – damit zu rechnen haben, dass das entsprechende εἰς θεός-Pendant an mehreren Orten voneinander unabhängig entstanden ist, wobei die Möglichkeit der Beeinflussung zwischen dem paganen sowie dem jüdischen Bereich nicht auszuschließen ist<sup>523</sup>.

<sup>514</sup> Vgl. MARKSCHIES, Vorwort 373, jedoch rein deskriptiv.

<sup>515</sup> DI SEGNI zeigt zumindest in ihren im Rahmen dieses vorliegenden Beitrags herangezogenen Publikationen keine Kenntnis dieser Veröffentlichung.

<sup>516</sup> Ca. die Hälfte der Funde aus Syrien bietet diesen Zusatz; vgl. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 300.

<sup>517</sup> E. PETERSON, Zwei Vermutungen: ZKTh 58 (1934) 400/2, hier 401.

<sup>518</sup> M. SWARSENKY, Die Begräbnis- und Trauerliturgie der Samaritaner nach zwei Handschriften der preussischen Staatsbibliothek (Berlin 1930) 21; bei diesem Werk handelt es sich offenkundig nur um

einen Auszug aus seiner Würzburger philosophischen Dissertation (vgl. ebd. II.VI). Die vollständige Arbeit scheint hingegen verschollen zu sein.

<sup>519</sup> PETERSON, Vermutungen aO. 401.

<sup>520</sup> Vgl. ebd. 402, wo PETERSON zwecks Überprüfung seiner Hypothese gleichwohl eine eingehendere Untersuchung der syrischen Begräbnisgebräuche anräth.

<sup>521</sup> Vgl. SWARSENKY aO. 14.

<sup>522</sup> Vgl. COLPE/LÖW.

<sup>523</sup> Diese Vermutung äußert zumindest MARKSCHIES, Vorwort 372f.

## 2.2.2. Der spezifische Charakter ausgewählter εἰς θεός-Inschriften

## 2.2.2.1. Meilensteine Kaiser Julians nahe Gerasa und Askalon

In der römischen Provinz Arabia fanden sich drei Meilensteine zu Ehren Kaiser Julians, zwei auf dem Wege von Gerasa nach Süden in Richtung Philadelphia/Amman (achte<sup>524</sup> und neunte<sup>525</sup> Meile) sowie ein weiterer bei Askalon<sup>526</sup> in Palaestina<sup>527</sup>:

|                                |                           |
|--------------------------------|---------------------------|
| Εἰς θεός ...                   | »Einzig(artig)er Gott ... |
| Εἰς Ἰουλιανός                  | Einzig(artig)er Julian,   |
| ὁ Ἀὔγουστος <sup>528</sup>     | der Erhabene«.            |
| Εἰς θεός ...                   | »Einzig(artig)er Gott ... |
| Ἰουλιανός                      | Julian,                   |
| βασιλεὺς ... <sup>529</sup>    | Herrscher ...«.           |
| Εἰς θ[εός]                     | »Einzig(artig)er Gott.    |
| Νίκ[α],                        | Siege,                    |
| Ἰουλι[ανέ].                    | Julian!                   |
| (Ἔτους) εἰξ[ν]’ <sup>530</sup> | (Jahr) 465«.              |

Insbesondere der an erster Stelle angeführte achte Meilenstein verdeutlicht, dass es sich bei diesen Inschriften, die vermutlich zwischen 361 und 363 v.C. entstanden sind<sup>531</sup>, um Akklamationen handelt<sup>532</sup>. Der Grund für die Ehrungen Julians mittels der Meilensteine ist in der Tatsache zu sehen, dass der Kaiser seinerzeit »als der oberste Wegeherr«<sup>533</sup> betrachtet wurde, so dass die drei Inschriften folglich eine Huldigung gegenüber dem Kaiser zum Ausdruck bringen<sup>534</sup>. Es bleibt innerhalb der Forschung umstritten, ob die verwendeten Akklamationen und theologischen Formeln nicht in erster Linie im Kontext der Auseinandersetzungen Kaiser Julians mit dem Christentum zu sehen sind<sup>535</sup>, die für Askalon z.Zt. der Herrschaft Julians berichtet werden<sup>536</sup>.

<sup>524</sup> Vgl. auch DI SEGNI, Εἰς θεός 107 (nr. 41); MARKSCHIES/HILDEBRANDT 408f (nr. 85/1).

<sup>525</sup> Vgl. auch DI SEGNI, Εἰς θεός 107 (nr. 40); MARKSCHIES/HILDEBRANDT 409 (nr. 85/2).

<sup>526</sup> Vgl. zum materiellen Profil dieser Inschrift nahe Askalon auch AVI-YONAH, *Inscriptions* 160f; DI SEGNI, Εἰς θεός 104 (nr. 31). Bei der Datierung ist DI SEGNI'S Rekonstruktionsvorschlag (vgl. ebd.<sup>68</sup>; Jahr 465 askalonischer Zeitrechnung = 361/2 n.C.) demjenigen AVI-YONAH'S (vgl. ebd. 160; Jahr 467 askalonischer Zeitrechnung = beginnend im November 363 n.C. = 5 Monate nach Julians Tod) vorzuziehen. Vgl. auch im Folgenden.

<sup>527</sup> Abbildungen in der genannten Reihenfolge bei CIL 3, suppl. 14176. 14175<sup>1</sup> sowie CIIP 3, 2326 (262f AMELING/COTTON/ECK [Abb. 1f]).

<sup>528</sup> = CIL 3, suppl. 14176.

<sup>529</sup> = ebd. 14175.

<sup>530</sup> = SEG 41, 1544. DI SEGNI, *Inscriptions* 491 (nr. 143 [mit Abb. 185A/B]) verzichtet – nach erneuter Reinigung und Überprüfung des Meilensteins (»[h]aving checked the stone«) im Museum von

Askalon – bei der Rekonstruktion der Inschrift im Rahmen ihrer Dissertation auf den Zusatz »(ἔτους)«.

<sup>531</sup> Die Meilensteine selber sind vermutlich bereits um 306/7 n.C. entstanden; vgl. MARKSCHIES/HILDEBRANDT 408f (nr. 85/1f).

<sup>532</sup> Vgl. PETERSON, Εἰς Θεός 271; L. JALABERT, *Inscriptions grecques et latines de Syrie* 2 (Beyrouth 1907) 265/320, hier 312 (für die erstgenannte Inschrift CIL 3, suppl. 14176).

<sup>533</sup> PETERSON, Εἰς Θεός 273.

<sup>534</sup> Vgl. ebd. Grundlage für diese Interpretation PETERSON'S ist insbes. die in CIL 3, suppl. 14175<sup>2</sup> begegnende [εἰς] τὸν αἰῶνα-Formulierung, die PETERSON als »akklamatorische Huldigungsformel« (ebd.) gegenüber dem Kaiser auffasst.

<sup>535</sup> Vgl. AVI-YONAH, *Inscriptions* 160; DI SEGNI, Εἰς θεός 104.

<sup>536</sup> Vgl. Theodrt. h. e. 3,7 (GCS NF 5<sup>3</sup>, 182f) (nicht ebd. 3,3, wie von AVI-YONAH, *Inscriptions* 160<sub>4</sub> angenommen und bei MARKSCHIES/HILDEBRANDT 413 [nr. 86/1] übernommen wurde).

Die εἰς θεός-Formel wäre dann zumindest in ihrer Verwendung christlich motiviert, und zwar *ex negativo*, da sich der Kaiser gerade mit einer dezidiert christlichen Formel gegen das Christentum wenden würde<sup>537</sup>. Julians Frömmigkeit richtete sich in zentraler Weise auf den Sonnengott Helios, den er gleichsam als höchsten Gott verehrte. Dennoch lässt sich diese Haltung des Kaisers nicht zwingend als Ausdruckform eines Monotheismus verstehen<sup>538</sup>, sondern ist zutreffender über einen henotheistischen Ansatz zu beschreiben<sup>539</sup>. Ob die Formel jedoch einen dezidierten Gegensatz gegenüber dem Christentum ausdrücken soll, ist teilweise infrage gestellt worden<sup>540</sup> – ebenso wie die Tatsache, ob es sich grundsätzlich um eine christlich motivierte Formel handeln muss. Gerade für die im Raum Palästina bezeugten Inschriften ist nämlich zu konstatieren, dass die εἰς θεός-Formel größtenteils in jüdischen wie samaritanischen Inschriften belegt ist und weniger in paganen Akklamationen oder christlichen Inschriften begegnet<sup>541</sup>.

Vergegenwärtigt man sich schließlich die zeitliche Einordnung der Askalon-Inschrift in das Jahr 465 askalonischer Zeitrechnung (= 361/362 nC.), wird deutlich, dass dies nicht nur in die Zeit von Julians Aufenthalt in Antiochia, sondern ebenfalls in die der Vorbereitung des Krieges gegen die Perser fällt<sup>542</sup>. Zudem ist ein zeitlicher Zusammenhang zu seiner Ankündigung der Wiedererrichtung des Tempels gegenüber den Juden zu bedenken<sup>543</sup>. Darüber hinaus findet sich in einer samaritanischen Quelle ein Hinweis darauf, dass Julian iJ. 361 nC. (d.h. 123 Jahre vor Kaiser Zenons Errichtung der byzantinischen Theotokos-Kirche iJ. 484 nC.) evtl. die Erlaubnis erteilt hat, auf dem Garizim eine Synagoge zu errichten, für die er die Verwendung der Eingangstore des zuvor von Kaiser Hadrian errichteten Zeustempels gestattete. Infolgedessen hätte in der Summe nicht nur Julians pagane Anhängerschaft einen Grund gehabt, ihm gegenüber Loyalität zum Ausdruck zu bringen, sondern Juden wie Samaritaner in gleicher Weise<sup>544</sup>.

#### 2.2.2.2. Marmorstele aus Kula

Aus dem antiken Ort Kula in Lydien ist eine Marmorstele erhalten, die die Widmung eines gewissen Stratonikos enthält<sup>545</sup>:

<sup>537</sup> Vgl. AVI-YONAH, *Inscriptions* 160; MARKSCHIES, *Gott* 213.

<sup>538</sup> Vgl. S. STÖCKLIN-KALDEWEY, *Göttliche Hierarchie und Aufgabenteilung bei Kaiser Julian: A. FÜRST / L. AHMED / CH. GERS-UPHAUS / S. KLUG* (Hrsg.), *Monotheistische Denkfiguren in der Spätantike* = *StudTextAntChr* 81 (Tübingen 2013) 145/61, hier 160 mit der Vermutung, »dass der Kaiser viele, aber nicht alle Götter in Helios aufgehen« lasse. Demgegenüber möchte FAUTH 146f hinsichtlich der Sonnenverehrung Julians von »eine[r] mit dem Christentum konkurrierende[n] heidnisch-hellenistische[n] Reform von Kult und Religion mit *monotheistischer* Tendenz« (Hervorhebung CGU) sprechen.

<sup>539</sup> Vgl. S. STÖCKLIN-KALDEWEY, *Kaiser Julians Gottesverehrung im Kontext der Spätantike* = *StudTextAntChr* 86 (Tübingen 2014) 402.

<sup>540</sup> Vgl. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 273, der von »eine[r] schon längst übliche[n] Akklamation [spricht; CGU], mit der man Kaisern und Göttern huldigte«.

<sup>541</sup> Vgl. DI SEGNI, *Inscriptions* 491<sub>36</sub>; dies., *Εἰς θεός* (grundsätzlich dazu).

<sup>542</sup> Vgl. auch J. GERMER-DURAND, *Épigraphie palestinienne: RevBibl* 5 (1896) 601/17, hier 606.

<sup>543</sup> Vgl. DI SEGNI, *Inscriptions* 492f.

<sup>544</sup> Vgl. ebd. 493.

<sup>545</sup> Vgl. auch MARKSCHIES/HILDEBRANDT 531f (nr. 5/1). Abbildung bei HERRMANN/POLATKAN Taf. VI,15.

<Σ>τρατόνεικος Κακολεϊς τοῦ Ἐνός  
καὶ Μόνου Θεοῦ <ί>ερεὺς καὶ τοῦ Ὀ-  
σίου καὶ Δικαίου μετὰ τῆς συμβίου  
Ἀσκληπιαίας εὐξάμενοι περὶ τῶ[ν]  
τέκνων εὐχαριστοῦντες ἀνέσ-  
τησαν. Ἔτους τμια<sup>546</sup>.

»Stratoneikos Kakoleis, Priester des ein-  
zig(artig)en und alleinigen Gottes sowie  
des Hosios und des Dikaios, mit (der) zu-  
sammenlebenden Asklepiasia, (sie) haben  
(diese Stele) im Jahr 341 [sc. sullanischer  
Zeitrechnung = 256/257 nC.; CGU] in  
Dankbarkeit errichtet, nachdem sie für  
die Kinder gebetet hatten«.

Der Weihende Stratonikos – nach eigener Auskunft ein Priester – ist mit seiner (ein Opfer darbringenden)<sup>547</sup> Frau Asklepiasia auf der Marmorstele im unteren Bereich an einem Altar stehend abgebildet<sup>548</sup>. Unklar ist, ob der erwähnte εἷς καὶ μόνος θεός als separate Gottheit neben dem ebenfalls in der Inschrift genannten und in der gleichen Region nachgewiesenen (phrygischen) Gerechtigkeitsgott Ὁσίος καὶ Δίκαιος anzusehen ist<sup>549</sup>, dessen Darstellung zu Pferde sich oben im Dreiviertelkreisbogen befindet. Die Identifikation dieses Gottes mit einem Engel in einer Inschrift aus der nahen Umgebung<sup>550</sup> stützt zumindest die These von einer Trennung dieser beiden Gottheiten<sup>551</sup>. Des Weiteren bezeichnen sich die Verehrer dieses Gottes der Gerechtigkeit in einem phrygischen Heiligtum nahe Cotiaecum (heute: Kutahiyah) selber als »Gemeinschaft von Engelfreunden, die Hosios und Dikaios gegenüber ein Versprechen ablegen« (φιλανγέλων συνβίωσις Ὁσίῳ Δικέῳ εὐχὴν)<sup>552</sup>. Wie die zu dieser Widmung aus dem 3. Jh. nC. gehörende Abbildung<sup>553</sup> zeigt, konnte der anatolische Gerechtigkeitsgott in Kultdarstellungen – abweichend zur obigen Darstellung zu Pferde – aber auch als Mann (rechts, für Hosios stehend) und Frau (links, für Dikaios stehend) abgebildet werden<sup>554</sup>. Im Hinblick auf die hier zu diskutierende Widmung des Stratonikos ist daher davon auszugehen, dass er Priester mehrerer Kulte gleichzeitig war – sowohl des εἷς καὶ μόνος θεός sowie des Ὁσίος καὶ Δίκαιος<sup>555</sup>. Die Interaktion zwischen dem Weihenden Ehepaar und den adressierten Göttern ist innerhalb der Forschung als »traditional contractual votive relationship«<sup>556</sup> charakterisiert worden.

Aufschlussreicher ist die Überlegung, ob die Stele Ausdruck eines monotheistisch (oder henotheistisch) geprägten Glaubens ist<sup>557</sup>. Selbst wenn sich der Gerechtigkeitsgott Ὁσίος καὶ Δίκαιος als Engel auffassen ließe – was keineswegs eindeutig der

<sup>546</sup> = TAM 5,1, 246.

<sup>547</sup> Vgl. BELAYCHE, Deus 153.

<sup>548</sup> Vgl. auch RICL, Catalogue 3 (nr. 2), die jedoch davon ausgeht, dass die Opfergabe von *beiden* dargestellt wird.

<sup>549</sup> Vgl. HERRMANN/POLATKAN 50/3 (nr. 8f).

<sup>550</sup> Vgl. TAM 5,1, 185.

<sup>551</sup> So u. a. auch MITCHELL, Cult 104. Vor dem Hintergrund der im Anschluss noch zu behandelnden Stele des Mēn sprechen sich auch HERRMANN/POLATKAN 53 für eine eigenständige Gottheit aus. Zur Frage nach der Einordnung des Ὁσίος καὶ Δίκαιος als Gott oder Engel vgl. im Folgenden.

<sup>552</sup> = SEG 31, 1130; vgl. auch RICL, Catalogue 24f (nr. 48); MITCHELL, Cult 104.

<sup>553</sup> Abbildung bei SHEPPARD 89 (Taf. I).

<sup>554</sup> Insgesamt lässt sich der Kult dieses Gerechtigkeitsgottes im anatolischen Raum als »very vaguely conceptualised« (ebd. 91) charakterisieren. Das zeigt sich ferner auch an den dazugehörigen textlichen Beispielen, die sich sowohl mittels männlicher – im Singular oder Plural – als auch weiblicher Formen an diesen Gott richten; vgl. ebd.

<sup>555</sup> BELAYCHE, Deus 153 erkennt darin nichts Ungewöhnliches, sondern »a feature of religious pluralism«.

<sup>556</sup> Ebd.

<sup>557</sup> Vgl. zur Fragestellung auch FÜRST, Christentum 514.

Fall ist –<sup>558</sup>, bliebe der Sachverhalt zu klären, ob der – in Zentralanatolien evtl. durch eine jüdische Praxis beeinflusste<sup>559</sup> – Glaube an Engel sowie deren Verehrung Bestandteil eines dezidiert monotheistisch geprägten Glaubens war, dem diese lydische Inschrift – analog zum oben bereits besprochenen Oinoanda-Orakel – demzufolge Ausdruck verliehte<sup>560</sup>. Zentraler Diskussionspunkt ist dabei die Frage nach der Charakterisierung des zuerst genannten Gottes als εἷς καὶ μόνος<sup>561</sup>. Handelt es sich dabei um ein Hendiadyoin? Bedeutet μόνος hier »einzig«<sup>562</sup> oder – parallel zu εἷς – »einzigartig«<sup>563</sup>?

Im Anschluss an die Untersuchungen PETERSONS ist in diesem Zusammenhang davon auszugehen, dass der εἷς-Terminus durch das zusätzliche μόνος-Epitheton *verstärkt*, nicht jedoch weiter eingeschränkt werden soll<sup>564</sup>. Derartige εἷς-μόνος-Akklamationen waren auch im paganen Bereich verbreitet<sup>565</sup>. Ihr Ziel ist es nicht, eine Aussage hinsichtlich der Einheit oder Einzigkeit Gottes zu machen, sondern vielmehr im Sinne eines Bekenntnisses der Einzigartigkeit bzw. Souveränität des jeweiligen Gottes Ausdruck zu verleihen<sup>566</sup>. Die εἷς καὶ μόνος-Formel erinnert dabei zumindest hinsichtlich ihrer Unbestimmtheit an die θεὸς ὑψίστος-Akklamation<sup>567</sup>. Ob der durch sie bezeichnete Gott nun wiederum vom Gerechtigkeitsgott zu trennen ist oder nicht, lässt sich an dieser Stelle nicht hinreichend klären. Wahrscheinlich ist von zwei getrennten göttlichen Personen auszugehen, was bereits die sprachliche Formulierung nahelegt<sup>568</sup>. Fasst man demzufolge das auf der Marmorstele festgehaltene Gelübde als Ausdruck einer hymnischen Akklamation gegenüber dem εἷς καὶ μόνος θεός – hinter dem sich hier evtl. der Sonnengott verbirgt<sup>569</sup> – auf, würden Ὅσιος καὶ Δίκαιος hier als dessen Engel fungieren<sup>570</sup>. Deren Funktion als Paredroi eines Gottes ist auch darüber hinaus im phrygischen Raum belegt, und zwar insbesondere im Hinblick auf die Götter Apollon und Helios<sup>571</sup>. Der Befund ist jedoch keineswegs einheitlich und birgt auch gegenteilige Zeugnisse<sup>572</sup>. Insbesondere folgende Inschrift lässt erneut Zweifel an der Auffassung von Ὅσιος καὶ Δίκαιος als Beisitzer eines Gottes aufkommen.

<sup>558</sup> RICL, Analyse 97/101 kommt in einer ausführlichen Untersuchung zu dem Ergebnis, dass Ὅσιος καὶ Δίκαιος in den Regionen Lydien und Phrygien gleichermaßen als Gott und als Engel bezeichnet werden (vgl. insbes. die Zusammenfassung ebd. 101f).

<sup>559</sup> Vgl. MITCHELL, *Anatolia* 46. Gegen eine jüdische (oder auch christliche) Beeinflussung auf diesem Gebiet spricht sich demgegenüber RICL, Analyse 102 aus.

<sup>560</sup> Vgl. MITCHELL, *Cult* 103f, der hinsichtlich der Engelverehrung von einem »important symptom of monotheistic belief« spricht und Stratonikos zweifelsfrei als »believer in the monotheistic theology of the Oinoanda oracle« zu identifizieren glaubt.

<sup>561</sup> Diese Verbindung begegnet eher selten, wie BÉLAYCHE, *Deus* 155 vermutet.

<sup>562</sup> Vgl. MITCHELL, *Cult* 103f, der in diesem Gott den θεὸς ὑψίστος erkennen möchte.

<sup>563</sup> Vgl. auch PAZ DE HOZ, *Kulte* 61.

<sup>564</sup> Vgl. PETERSON, *EIS ΘΕΟΣ* 256<sub>3</sub> (mit zahlreichen, allerdings literarischen Hinweisen).

<sup>565</sup> Vgl. u. a. BE 72, 524; weitere Angaben bei HERRMANN/POLATKAN 53<sub>113</sub>.

<sup>566</sup> Vgl. WALLRAFF 73.

<sup>567</sup> Vgl. HERRMANN/POLATKAN 53, die darin ein Charakteristikum der Religiosität dieser Region sehen.

<sup>568</sup> Vgl. ebd.

<sup>569</sup> Vgl. RICL, Analyse 91<sub>91</sub>.

<sup>570</sup> Vgl. auch HERRMANN/POLATKAN 53 (»superlativische, aber nicht strikt monotheistische Bedeutung«).

<sup>571</sup> Vgl. dazu auch MITCHELL, *Anatolia* 25f.

<sup>572</sup> Vgl. RICL, Analyse 91/3, 91f.

## 2.2.2.3. Inschrift aus Aizanoi

Unter inhaltlichem Aspekt ist im Kontext der Marmorstele aus Kula eine Inschrift unbekannter Datierung aus dem phrygischen Aizanoi<sup>573</sup> von Interesse, die zwar ebenfalls von Hosios und Dikaïos spricht<sup>574</sup>, aber nicht im Maskulinum, sondern in der im phrygischen Raum wie außerhalb davon nur selten dokumentierten Neutrum-Form<sup>575</sup>:

|   |  |
|---|--|
| Ἦς θεὸς<br>ἐν οὐρανῶ<br>μέγα τὸ Ὅσιον,<br>μέγα τὸ Δίκαον <sup>576</sup> | »Einzig(artig)er Gott<br>im Himmel.<br>Groß ist Hosion/das Heilige,<br>groß ist Dikaion/das Gerechte«. |
|---|--|

Genauere Schriftuntersuchungen haben ergeben, dass es sich bei der letzten Zeile der Inschrift sehr wahrscheinlich um einen späteren Nachtrag handelt, der aufgrund »theologische[r] Bedenken«<sup>577</sup> zu dem Zeitpunkt hinzugefügt wurde, als die alleinige Nennung des Gottes Hosion als nicht mehr angemessen angesehen wurde<sup>578</sup>. Somit ist zu vermuten, dass die einleitende Widmung (Ἦς θεὸς ἐν οὐρανῶ) ursprünglich lediglich dieser Gottheit galt<sup>579</sup>, die damit als der eine Himmels-gott verehrt wurde<sup>580</sup>. Im Kontext dieser ursprünglichen Alleinstellung des Gottes Ὅσιος ist daher evtl. auch jene Inschrift zu sehen, die diesen Gott mit Theos Hypsistos und Zeus in Verbindung bringt<sup>581</sup>. Hinsichtlich der zuvor in Abschnitt 2.2.2.2 diskutierten Inschrift ließe sich damit Zweierlei schlussfolgern: Entweder handelt es sich bei der dortigen Rede vom εἷς καὶ μόνος θεός nicht um eine separate Gottheit, dann wäre der Passus als henothetische Akklamation gegenüber dem Gerechtigkeitsgott Ὅσιος und Δίκαος zu verstehen<sup>582</sup>; oder die Marmorstele aus Kula ist Ausdruck hymnischer Exhaltationen, da Stratonikos Priester mehrerer Götter war, und zwar mindestens des Sonnengottes (als εἷς καὶ μόνος θεός) sowie des Gerechtigkeitsgottes (Ὅσιος und Δίκαος)<sup>583</sup>. Ein monotheistisches Verständnis scheidet jedoch in jedem Fall aus<sup>584</sup>.

<sup>573</sup> Abbildung bei LEHMLER/WÖRRLE 107 (Abb. 55).

<sup>574</sup> Vgl. auch MARKSCHIES/HILDEBRANDT 532 (nr. 5/2).

<sup>575</sup> Zur Frage, ob das Neutrum ebenfalls als »theonyme ›officiel« (RICL, Analyse 74) gelten kann, vgl. LEHMLER/WÖRRLE 74f sowie RICL, Analyse 74f. Die Existenz des weiblichen Pendantes »Hosia und Dikaia« ist ebenfalls bezeugt; vgl. MITCHELL, Anatolia 25f.

<sup>576</sup> = SEG 56, 1432.

<sup>577</sup> LEHMLER/WÖRRLE 74.

<sup>578</sup> Vgl. MARKSCHIES/HILDEBRANDT 532 (nr. 5/2), jedoch ohne zeitliche Einordnung.

<sup>579</sup> Vgl. LEHMLER/WÖRRLE 74.

<sup>580</sup> Vgl. MARKSCHIES/HILDEBRANDT 532 (nr. 5/2). Dagegen MITCHELL, Cult 105, der darin das hierarchische Konzept vom einen Gott und den ihm dienenden Engeln (der Gerechtigkeit) erkennt.

<sup>581</sup> Auf sie wurde bereits in Abschn. 2.1.6.7 verwiesen.

<sup>582</sup> Vgl. auch SHEPPARD 91f.

<sup>583</sup> Vgl. auch FÜRST, Christentum 514.

<sup>584</sup> Gegen MITCHELL, Cult 103f.

## 2.2.2.4. Stele des Mēn aus Saïttai

Dass derartige sprachliche Exaltationen, wie in den Abschnitten 2.2.2.2/3 aufgezeigt, gerade im lydischen Raum keine Seltenheit waren, zeigt eine Stele des 2. bzw. 3. Jh., die Mēn, dem ursprünglich anatolischen Mondgott, geweiht ist<sup>585</sup>:

|  |  |
|--|--|
| Εἷς θεὸς ἐ ν οὐρανοῖς,                               | »Einzig(artig)er Gott in den Himmeln,  |
| μέγας Μῆν   Οὐράνιος,                                | großer Mēn Uranios,                    |
| μεγάλη δύ ναμις τοῦ ἀ θανάτου θε οῦ <sup>586</sup> . | große Kraft des unsterblichen Gottes«. |

Den Editoren dieser Inschrift zufolge handelt es sich um »ein wichtiges Dokument zur Geschichte des Monotheismus«<sup>587</sup>. Wenngleich die pagane Provenienz des Stelentexts insbesondere vor dem Hintergrund des erwähnten Gottesnamens in aller Regel nicht bestritten wird<sup>588</sup>, kann diese Aussage doch zu Recht hinterfragt werden. Dazu ist festzustellen, dass sich der Charakter dieser Inschrift nicht in einer konstatierenden Aussage in der dritten Person äußert, sondern in einer akklamatorischen Anrede gegenüber dem Mondgott Mēn-Uranios<sup>589</sup>. Die μέγας-Titulierung ist dabei in ihrer Verwendung analog zum εἷς-Epitheton aufzufassen, so dass μέγας Μῆν Οὐράνιος als gleichwertige Akklamation zu εἷς θεός zu verstehen ist und die Inschrift durch diese »Häufung der Akklamationen«<sup>590</sup> einer »superlativischen Heraushebung«<sup>591</sup> der Größe und Kraft des kleinasiatischen Gottes Mēn entspricht<sup>592</sup>, der in Saïttai aufgrund von Münzfunden ohnehin gut bezeugt ist<sup>593</sup>. Beide Formeln sprechen folglich eher für ein henotheistisches als für ein monotheistisches Verständnis der Mēn-Stele<sup>594</sup>. Dieses pagane Zeugnis ist auch deswegen hervorzuheben, da es sich in einem Gebiet findet, das in erster Linie durch eine Reihe gut dokumentierter jüdischer (Diaspora-)Siedlungen bekannt ist<sup>595</sup>.

## 2.2.2.5. Siegerinschriften aus dem Xystos von Delphi

Im Rahmen der französisch-griechischen Ausgrabungen in den 1980er Jahren wurden im Gymnasion der griechischen Stadt Delphi an der Rückwand des Xystos insgesamt 14 Siegerinschriften gefunden, die jeweils aus einer *tabula ansata* und einer dazugehörigen Inschrift, die neben der Nennung des Siegers auch eine oder mehrere Akklamationen beinhaltet, bestehen. Bei den angerufenen Göttern handelt es sich

<sup>585</sup> Vgl. FÜRST, Christentum 500. Abbildung bei KEIL/VON PREMERSTEIN 110 (Abb. 66).

<sup>586</sup> = TAM 5,1, 75 = CMRDM 1, 83; vgl. auch PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 268f sowie MARKSCHIES/HILDEBRANDT 571f (nr. e).

<sup>587</sup> KEIL/VON PREMERSTEIN 110.

<sup>588</sup> Mögliche Einwände diskutiert u. a. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 269f, nicht ohne sie jedoch gleich wieder aus dem Wege zu räumen.

<sup>589</sup> Vgl. ebd. 268; vgl. auch KRAABEL 84 (»confession and invocation«).

<sup>590</sup> PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 269.

<sup>591</sup> HERRMANN/POLATKAN 52.

<sup>592</sup> In diese Richtung versteht auch SCHNABEL 594 die Inschrift – ganz im Unterschied zu MITCHELL, Cult 115, der Mēn hier als Engel des εἷς θεός auffasst; vgl. auch CMRDM 3 (95 LANE).

<sup>593</sup> Vgl. CMRDM ebd. (79 L.).

<sup>594</sup> Vgl. auch MITCHELL, Anatolia 45: »The use of the word one (*heis*) in such pagan inscriptions is not evidence for literal monotheism, but was designed to emphasize the unique character of the god acclaimed«.

<sup>595</sup> Vgl. zur weiteren Information und Dokumentation KRAABEL 84. S. auch Abschn. 2.1.6.7.

neben Hekate und Artemis in der Hauptsache um Apollon Pythios sowie um die Tyche von Delphi<sup>596</sup>. Die Inschriften datieren insgesamt ins 1. bzw. 2. Jh. n.C., sind zeitlich gesehen jedoch nicht homogen<sup>597</sup>. Sie sind an dieser Stelle nicht nur aus dem Grund von Interesse, dass sechs von ihnen die εἷς θεός-Formel bieten<sup>598</sup>, sondern darüber hinaus auch deswegen, weil in der Literatur auf die zuvor besprochene Mēn-Inschrift als Parallele verwiesen wird<sup>599</sup>. Da die Siegerinschriften insgesamt, wie bereits angedeutet, ein bestimmtes Schema variieren, sei nun eine der sechs εἷς θεός-Inschriften exemplarisch herausgegriffen<sup>600</sup>:

|   |                              |
|---|------------------------------|
| Α[γ]αθ[ῆ] τύχη].  | »Auf ein gutes Schicksal!    |
| [Εἷ]ς θεός. [ <i>Palmzweige</i> Μέγας Πύθιος]                   | Einzig(artig)er Gott!        |
| Ἀπ[ό]λλ[λ]ων. [ <i>Palmzweige</i> Μεγάλη Τύ]-                   | Großer Apollon Pythios!      |
| [ <i>Palmzweig</i> ] χ[η] Δελ[φ]ῶν. [ <i>Palmzweige</i> Μεγάλη] | Große Tyche der Delphier!    |
| [ <i>Palmzweig</i> Ἄρ]τεμις. [ <i>Palmzweige</i> Μεγάλη]        | Große Artemis!               |
| Ἐκάτη [ <i>Palmzweig</i> ] Τό- [ <i>Palmzweige</i> ] -πος       | Große Hekate!                |
| Σέξ(του) Πρίμου [ <i>Palmzweige</i> ] ΤΟ <sup>601</sup>         | Platz des Sextus Primus ...« |

Jede der Inschriften wird über die invokatorische Wunschformel Ἀγαθῆ τύχη eingeleitet, an die sich jeweils direkt die εἷς θεός-Akklamation anschließt. Letztgenannte wird in zwei Fällen auch mittels εἷς θεός ἐν οὐρανῶ variiert<sup>602</sup>. Die Inschriften enthalten im Anschluss eine Anzahl weiterer Akklamationen, die aus den für Delphi bereits bekannten Formeln μέγας θεός, μέγιστον ὄνομα τοῦ θεοῦ, μέγας (ὁ) Πύθιος Ἀπόλλων sowie μεγάλη Τύχη Δελφῶν bestehen<sup>603</sup>. Schließlich zeichnet sich jede der Inschriften über den τόπος des entsprechenden Siegers aus, der i. d. R. aus dessen Namen, der Art der Spiele (in diesem Fall die Pythischen Spiele) sowie der absolvierten Disziplin besteht<sup>604</sup>.

Die εἷς θεός-Formel leitet im Fall der vorliegenden Inschrift die Akklamation Μέγας Πύθιος Ἀπόλλων<sup>605</sup> ein und findet sich darüber hinaus in zwei weiteren Siegerinschriften an derselben Stelle wieder<sup>606</sup>. Die μέγας-Akklamation ist für mehrere Gottheiten belegt und kennzeichnet deren Größe<sup>607</sup>. Innerhalb des Corpus der 14 Siegerinschriften ist sie neben Apollon Pythios<sup>608</sup> für die Götter Artemis<sup>609</sup>, Hekate<sup>610</sup>, für die Tyche von Delphi<sup>611</sup> resp. für die Tyche der Stadt<sup>612</sup> sowie für den Gott Palaimon<sup>613</sup> bezeugt<sup>614</sup>.

<sup>596</sup> Vgl. MARKSCHIES/HILDEBRANDT 533.

<sup>597</sup> Dieser Datierung liegen u. a. orthographische Beobachtungen zugrunde, die bei QUEYREL 383/6 referiert werden. Eine exaktere zeitliche Einordnung ist leider nicht zu gewinnen.

<sup>598</sup> = ebd. 345f (nr. 2). 349f (nr. 5). 350/2 (nr. 6). 353f (nr. 8). 356f (nr. 10). 362 (nr. 14) = MARKSCHIES/HILDEBRANDT 533/5 (nr. 1,1/1,6).

<sup>599</sup> Vgl. QUEYREL 375.

<sup>600</sup> Abbildung ebd. 356 (nr. 10 [Abb. 31]).

<sup>601</sup> Für das Ende dieser siebten sowie für die folgende achte Zeile schlägt ebd. 357 als Rekonstruktion το[ῦ | πυθιονίκου] vor.

<sup>602</sup> Vgl. ebd. 349f (nr. 5). 362 (nr. 14).

<sup>603</sup> Vgl. MARKSCHIES/HILDEBRANDT 533f (Abschn. 1).

<sup>604</sup> Vgl. QUEYREL 368.

<sup>605</sup> Die Variationen dieser Akklamation innerhalb des Corpus der Xystos-Siegerinschriften sind marginal; vgl. ebd. 375f (Auflistung).

<sup>606</sup> Vgl. ebd. 350/2 (nr. 6). 362 (nr. 14).

<sup>607</sup> Vgl. dazu ausführlich B. MÜLLER, Μέγας θεός = DissPhilHal 21 (Halle 1913) 281/413.

<sup>608</sup> Vgl. QUEYREL 345f (nr. 2). 346f (nr. 3). 350/2 (nr. 6). 353f (nr. 8). 354/6 (nr. 9). 356f (nr. 10). 360f (nr. 13). 362 (nr. 14).

<sup>609</sup> Vgl. ebd. 356f (nr. 10). 357/9 (nr. 11).

<sup>610</sup> Vgl. ebd. 356f (nr. 10).

<sup>611</sup> Vgl. ebd. 345f (nr. 2). 346f (nr. 3). 349f (nr. 5). 352 (nr. 7 [?]). 353f (nr. 8) 356f (nr. 10). 359f (nr. 12). 362 (nr. 14).

<sup>612</sup> Vgl. ebd. 350/2 (nr. 6).

<sup>613</sup> Vgl. ebd. 357/9 (nr. 11).

<sup>614</sup> Vgl. auch ebd. 375f.

Die vorliegende Inschrift nr. 10 aus dem Corpus der Siegerinschriften stellt unter diesem Aspekt diejenige dar, die die meisten Götterakklamationen auf sich vereinigt. Da Apollon Pythios sowie die Tyche von Delphi im Kontext der sechs εἰς θεός-Inschriften immer zusammen auftreten<sup>615</sup>, ist insgesamt davon auszugehen, dass sich die εἰς θεός-Akklamation im Rahmen der Siegerwidmungen auf diese für den Ort Delphi charakteristischen Götter bezieht<sup>616</sup> und – wie bereits bei der Stele des Mēn – im Zusammenhang mit der μέγας-Akklamation eine außerordentliche Hervorhebung der jeweiligen Gottheit intendiert. Die Art und Weise der Notation der Inschriften auf einer *tabula ansata* imitiert dabei aller Wahrscheinlichkeit nach die Form einer Tafel wie sie u. a. von aufwändig gestalteten römischen Sarkophagen bekannt sind und dient durch die Veröffentlichung auf der Rückwand des delphischen Xystos gleichzeitig der Erinnerung, und zwar in diesem Fall an den Sieger des Wettkampfs<sup>617</sup>. Für welchen Zeitraum jedoch so verfahren wurde, ist unsicher, da die dazugehörigen Steinblöcke mindestens zweimal verbaut wurden und infolgedessen unklar ist, wie die ursprüngliche Anordnung der Inschriften auf der Rückseite des Xystos aussah<sup>618</sup>.

Der griechische τόπος-Begriff in Verbindung mit einem *nomen proprium* im Genitiv verweist in vergleichbaren archäologischen Funden i. d. R. auf einen für die genannte Person reservierten Platz – sei es bspw. im Theater oder in der Schatzkammer der Athener in Delphi<sup>619</sup>. Aufgrund ihres Fundortes lassen die Siegerinschriften aus Delphi eine solche Interpretation aber nicht zu, da der Xystos ja dem Wettkampf diene. Die Funktion der *tabulae ansatae* kann daher vermutlich nur darin bestanden haben, den Sieg der entsprechenden Person im Lichte henotheistischer Götterakklamation(en) – in dieser Hinsicht handelt es sich folglich in der Tat um eine Parallele zur Inschrift des Mēn – über den Kreis der anwesenden Zuschauer hinaus festzuhalten<sup>620</sup>.

#### 2.2.2.6. Inschrift aus dem palästinischen Samaria/Sebaste

Die nun zu diskutierende Inschrift, deren Entstehungszeitraum auf das 3. oder 4. Jh. nC. geschätzt wird<sup>621</sup>, wurde – in roter Farbe geschrieben – auf einem Marmorfragment<sup>622</sup> in einer Zisterne im Stadion von Samaria gefunden<sup>623</sup>. Sie befindet sich heute im Rockefeller Museum in Jerusalem und trägt den folgenden Wortlaut<sup>624</sup>:

<sup>615</sup> Lediglich in Inschrift nr. 6 ist nicht von der »Tyche Delphis« die Rede, sondern von der »Großen Tyche der Stadt«; vgl. ebd. 350/2 (nr. 6).

<sup>616</sup> Ebd. 374 spricht QUEYREL daher vom »fond sonore des victoires«.

<sup>617</sup> Vgl. ebd. 368f.

<sup>618</sup> Vgl. ebd. 367.

<sup>619</sup> Im Bereich der christlichen Epigraphik hat diese Ausdruckweise schließlich die spezielle Bedeutung »Grab des NN« erlangt. Vgl. mit den entsprechenden inschriftlichen Belegen ebd. 369f, wo QUEYREL hinsichtlich der Verwendung der τόπος-Terminologie ebd. 370f einen erhellenden Fund von 724 Graffiti-Inschriften aus dem Gymnasion von Priene diskutiert.

<sup>620</sup> Vgl. ebd. 371 (jedoch ohne Diskussion eines henotheistischen Verständnisses).

<sup>621</sup> Vgl. CROWFOOT/CROWFOOT/KENYON 7. Die Datierung ist jedoch keinesfalls sicher, wie FLUSSER 13 unterstreicht. Insofern ist gegenüber den Überlegungen bei STAUDT 59 Vorsicht angebracht. STAUDTS Verständnis von DI SEGNI, Εἰς θεός 100 (nr. 17) ist insofern unzutreffend, als diese nicht von einer Einordnung der Inschrift ins 4. Jh. nC. spricht, sondern einen Bericht des Epiphanius über einen pagan-samaritanisch-christlichen Korekult aus dieser Zeit erwähnt.

<sup>622</sup> Abbildung bei CROWFOOT/CROWFOOT/KENYON Taf. V,3.

<sup>623</sup> Zur Beschreibung der einzelnen Heiligtümer Sebastes vgl. BELAYCHE, Iudaea-Palaestina 209/12.

<sup>624</sup> Vgl. FLUSSER 13. Die Inventarnummer der Inschrift lautet: IAA 1932–2348.

|                            |                        |
|----------------------------|------------------------|
| Εἷς θεός                   | »Einzig(artig)er Gott, |
| ὁ πάντων                   | aller Dinge            |
| δεσπότης                   | (der) Herrscher,       |
| μεγάλη κόρη                | große Kore,            |
| ἡ ἀνείκητος <sup>625</sup> | die Unbesiegbare«.     |

Die Anordnung der Lettern spricht dafür, dass das Marmorfragment bereits im zerbrochenen Zustand war, als die Inschrift aufgetragen wurde und darüber hinaus wahrscheinlich zur Anbringung an einer Wand des Stadions bestimmt war<sup>626</sup>. Zusammen mit dieser Inschrift wurden Teile einer weiblichen Statue gefunden<sup>627</sup>, die ins späte 2. bzw. Anfang 3. Jh. nC. datiert wird<sup>628</sup> und bei der es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um die Göttin Kore handelt<sup>629</sup>, der mitunter Ähnlichkeiten mit einer Isis-Statue aus Delos bescheinigt wird<sup>630</sup>. Diese vermutete Nähe zur Göttin Isis wäre insofern nicht überraschend, als es sich bei der Bezeichnung »Kore« (»Tochter«) nicht nur um eine verbreitete Bezeichnung Persephones handelt, sondern auch um ein Epitheton der Isis, so dass es evtl. zu einer wechselseitigen Identifizierung dieser Göttinnen gekommen ist<sup>631</sup>. Da die Verehrung der Kore, deren Kult in römischer Zeit denjenigen der Isis ohnehin zu überlagern begann, im Stadion von Sebaste bereits vor dem 3. Jh. nC. bezeugt ist<sup>632</sup>, wird die These erwogen, dass es ihr zu Ehren während der Blütezeit des Kore-Kults im 3. Jh. zur Errichtung eines zweiten Tempels an der Stelle eines früheren Isis-Tempels kam<sup>633</sup>.

Wenngleich die aufgefundene Inschrift somit offenkundig nicht zur Anbringung am Fuße der Statue bestimmt war, ist ihr inhaltlicher Bezug zur Göttin Kore nicht zu bezweifeln. Nichtsdestotrotz ist danach zu fragen, wie genau die vorliegende Inschrift aufzufassen ist. Dass sich die ersten drei Zeilen des Inschriftentexts dabei eher auf die »große« (μεγάλη) Göttin Kore beziehen als die Einzigkeit eines hier nicht weiter genannten Gottes zu akklamieren, scheint vom Duktus der Inschrift her unstrittig<sup>634</sup>. Die Verbindung der männlichen εἷς θεός-Akklamation mit dieser weiblichen Gottheit kann daher »vielleicht als Beleg für ihre Formelhaftigkeit gewertet werden«<sup>635</sup>. Die Göttin Kore stünde demnach für den *einen* (männlich-weiblichen) Gott, der die Welt beherrscht<sup>636</sup>.

<sup>625</sup> = DI SEGNI, Εἷς θεός 100 (nr. 17) = MARKSCHIES/HILDEBRANDT 421 (nr. 86/17) = K. JAROŠ, Inschriften des Heiligen Landes aus vier Jahrtausenden (Mainz 2001) 398f (nr. 260).

<sup>626</sup> Vgl. FLUSSER 13.

<sup>627</sup> Vgl. CROWFOOT/CROWFOOT/KENYON 73 (nr. 4 [mit Taf. VIII,1]). Die Statue wird heute ebenfalls im Rockefeller Museum in Jerusalem verwahrt (Inventarnummer IAA 1932–2485).

<sup>628</sup> Vgl. FLUSSER 13. Sie beruht aber evtl. auf einem Original aus dem 2. Jh. vC. Vgl. CROWFOOT/CROWFOOT/KENYON ebd.

<sup>629</sup> Vgl. MARKSCHIES/HILDEBRANDT 421 (nr. 86/17).

<sup>630</sup> Vgl. CROWFOOT/CROWFOOT/KENYON 73 (nr. 4).

<sup>631</sup> Vgl. FLUSSER 14.

<sup>632</sup> Vgl. auch die einführenden Bemerkungen bei CROWFOOT/CROWFOOT/KENYON 5/8. Der Kore-Kult geht dabei jedoch weder auf die ursprünglich makedonische Gründung Sebastes noch auf die herodianische Neugründung zurück, sondern begegnet lediglich in römischer Zeit. Vgl. BELAYCHE, Iudaea-Palaestina 212.

<sup>633</sup> Vgl. CROWFOOT/KENYON/SUKENIK 48. 67. Kore war zudem vermutlich die Stadtgöttin von Sebaste. Vgl. BELAYCHE, Iudaea-Palaestina 212.

<sup>634</sup> STAUDT 59 möchte das hingegen unbestimmt lassen.

<sup>635</sup> FÜRST, »Monotheismus« 18.

<sup>636</sup> Vgl. DI SEGNI, Εἷς θεός 100 (nr. 17).

Bemerkenswert ist jedoch der Sachverhalt, dass Kore an dieser Stelle als die »Unbesiegbare« (ἡ ἀνείκητος) tituliert wird – ein Epitheton, welches ansonsten primär<sup>637</sup> im Rahmen der Verehrung des Helios bzw. *Sol invictus* bezeugt ist<sup>638</sup>. Ferner ist zu klären, wie es zur Anwendung der Bezeichnungen »ein Gott« (εἷς θεός) sowie »Herrscher aller Dinge« (ὁ πάντων δεσπότης) im Hinblick auf die Göttin Kore kam. Gehört die Inschrift tatsächlich einem Stadium von Religion an, das man als »high paganism«<sup>639</sup> bezeichnen könnte und das von »monotheistic trends«<sup>640</sup> gekennzeichnet ist? Ein möglicher Schlüssel könnte in der bereits vermuteten Nähe zu einer Statue der Göttin Isis liegen, die im Kontext einer synkretistischen Theologie nicht nur mit mehreren Göttinnen (wie bspw. Athene, Aphrodite, Persephone) identifiziert, sondern auch mittels weiterer Epitheta (wie »Herrscherin über alle Dinge« [*elementorum omnium domina*]) angerufen werden konnte<sup>641</sup>. Offenkundig ging der Verfasser der Inschrift von einer wechselseitigen Identität zwischen Isis und Kore aus und übertrug vor dem Hintergrund des Kultorts der Kore in dem Stadium von Samaria/Sebaste gängige Epitheta der seinerzeit synkretistisch-henotheistisch interpretierten Isis auf diese Göttin<sup>642</sup>. Wie aber kam es zur Rede von Kore als »Unbesiegbare«? Die folgende Inschrift aus Rom kann an dieser Stelle Interpretationshilfe sein.

#### 2.2.2.7. Inschrift aus einem Mithraeum in Rom

In einem Heiligtum des Mithras bei den römischen Caracalla-Thermen fand sich auf einer kleinen Marmorstele, die um das Jahr 200 nC. datiert, nachstehende Inschrift<sup>643</sup>, die für das Studium der soeben diskutierten Akklamationen gegenüber der Göttin Kore erhellend sein kann<sup>644</sup>, obgleich es sich im eigentlichen Sinn nicht um eine εἷς θεός-Inschrift handelt:

|                          |                           |
|--------------------------|---------------------------|
| <i>Avers:</i>            |                           |
| Εἷς Σεὺς                 | »Einzig(artig)er Zeus     |
| Σάραπις <sup>645</sup>   | Sarapis                   |
| Ἥλιος                    | Helios,                   |
| κοσμοκράτωρ              | Herrscher des Universums, |
| ἀνείκητος <sup>646</sup> | Unbesiegbarer«.           |

<sup>637</sup> Es ist jedoch ebenso Bestandteil der gängigen Epitheta zahlreicher Ba'alim innerhalb der griechischen Weiheinschriften aus dem Raum Syrien. Vgl. dazu CUMONT, *Religionen* 120f.

<sup>638</sup> Vgl. FLUSSER 14. *Locus classicus* für Helios ist Macrobian Sat. 1,17/23 (81/128 WILLIS).

<sup>639</sup> FLUSSER 14.

<sup>640</sup> Ebd.

<sup>641</sup> Vgl. Apul. met. 11,5 (269f HELM).

<sup>642</sup> FLUSSER 16 möchte gar von einer »syncretistic goddess *par excellence*, with monotheistic inclinations« sprechen (Hervorhebung im Original). Abschwächender fällt dagegen das Fazit im Hinblick auf die ganze Region Syrien bei CUMONT, *Religionen* 121 aus: »Syrien [...] näherte sich doch theoretisch dem Monotheismus oder, wenn man lieber will, dem Henotheismus«.

<sup>643</sup> Abbildung bei CUMONT/CANET 315. Eine Abbildung der Reversoite ist nicht belegt.

<sup>644</sup> FLUSSER 16 spricht gar von einem »Zwilling« (»twin«) der Samaria-/Sebaste-Inschrift.

<sup>645</sup> PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 238 gibt die Inschrift an dieser Stelle mit »Μίτρας« wieder, korrigiert dies jedoch ebd. 239 unter Berufung auf die Untersuchung bei CUMONT/CANET 313f dahingehend, dass an dieser Stelle ursprünglich »Σάραπις« zu lesen sei und »Μίτρας« eine Korrektur aus dem 3. Jh. nC. darstelle. Vgl. auch CUMONT/CANET 318. Insofern verwundert es, wenn MARKSCHIES/HILDEBRANDT 567 ausführen, dass PETERSON »auf diese Korrektur nicht ein[gehe]«.

<sup>646</sup> = CUMONT/CANET 316.

|                            |                            |
|----------------------------|----------------------------|
| <i>Revers:</i>             |                            |
| Διὶ Ἡλίῳ                   | »Für Zeus Helios,          |
| μεγάλῳ                     | dem großen                 |
| Σαράπιδι                   | Sarapis,                   |
| σωτῆρι                     | dem Retter,                |
| πλουτοδότῃ                 | dem Geber von Reichtum,    |
| ἐπηκόῳ                     | dem Erhörer von Gebet(en), |
| ἀνεικίτῳ                   | dem unbesiegbaren          |
| Μίθρα                      | Mithras,                   |
| χαριστήριον <sup>647</sup> | eine Dankesgabe«.          |

Wie eine Buchstabenanalyse ergeben hat, stammen Vorder- und Rückseiteninschrift nicht nur aus derselben Zeit, sondern auch aus derselben Hand<sup>648</sup>. Inhaltlich gesehen handelt es sich in beiden Fällen um eine Häufung von Akklamationen gegenüber dem Sonnengott Helios, der sowohl mit Zeus und Sarapis (Avers) als auch mit dem Gott Mithras (Revers) identifiziert wird. Auffällig ist, dass der Name Sarapis auf der Vorderseite des Steins eine spätere Korrektur zu Mithras erfahren hat, die vermutlich nach dem Tod Kaiser Caracallas vorgenommen wurde<sup>649</sup>.

Der Kult der Göttinnen Isis und Serapis wurde in besonderer Weise von den kaiserlichen Dynastien der Flavier, Antoniner und Severer gefördert und erreichte zu Beginn des 3. Jh. nC. seinen Höhepunkt<sup>650</sup>. So ließ Kaiser Caracalla auf dem Quirinal ein Serapeum errichten und beim Bau seiner Thermen zahlreiche Abbildungen ägyptischer Gottheiten zum Einsatz kommen<sup>651</sup>. Insofern erscheint es verständlich, dass die im Bereich der Thermen ebenfalls angesiedelten Priester des Mithraskults in ihrem Heiligtum für die oben wiedergegebene Inschrift der Reversseite eine Formulierung wählten, die die Suprematie der seitens des Kaisers begünstigten Gottheit unterstreicht und Mithras am Ende als ein Epitheton Sarapis' erscheinen lässt. Dennoch fällt auf, dass dessen Name an einer Stelle begegnet, an der er eigentlich nicht passt, weil die Zeus-Helios-Sarapis-Widmung aus einer Aufzählung von adjektivischen Akklamationen besteht. Da das Verhältnis zwischen dem Sarapis- und dem Mithraskult im Römischen Reich eher von Konkurrenz als von Allianz geprägt war, ist davon auszugehen, dass die Einfügung des Namens hinter dem ἀνείκτος-Epitheton nicht grundlos geschah. Es handelt sich dabei nämlich um eine Bezeichnung, die in Rom für Mithras spätestens in einer Inschrift auf einem Weihealtar aus dem Jahre 158 nC. belegt ist<sup>652</sup>. Infolgedessen wird das Epitheton zwar als typisches Kennzeichen dieses ursprünglich persischen Lichtgottes angesehen, es konnte aber auch von Sarapis getragen werden<sup>653</sup>.

<sup>647</sup> = ebd. 315.

<sup>648</sup> Vgl. ebd. 316.

<sup>649</sup> Vgl. CUMONT, Religionen Taf. III Anmerkung zu nr. 2.

<sup>650</sup> Vgl. ebd. 78.

<sup>651</sup> Vgl. CUMONT/CANET 317.

<sup>652</sup> Vgl. CIL 6, 715 = ILS 2184. Errichter des Weihealtars ist Publius Aelius Amandus (ein Mitglied einer kaiserlichen Elitetruppe). Erstmals bezeugt ist der Kult für den Gott Mithras für Rom bereits im

1. Jh. nC. Die älteste Weiheinschrift (= CIL 6, 732 = IG 14, 996) stammt von einem Freigelassenen zZt. der Flavier. Nur wenig später findet er sich in der Inschrift (= CIL 6, 30728) eines Sklaven des Tiberius Claudius Livianus (Prätorianerpräfekt unter Kaiser Trajan) ij. 102 nC. Vgl. F. V. M. CUMONT, Die Mysterien des Mithras<sup>3</sup> (Leipzig 1923) 34.

<sup>653</sup> Vgl. zB. CIL 6, 574; 11, 5738; vgl. CUMONT/CANET 317f.

Nachdem Kaiser Caracalla verstorben war und der Mithraskult im 3. Jh. nC. seinen Höhepunkt erlangt hatte, war eine derartige Subordinierung des Gottes Mithras den eigenen Kultanhängern gegenüber jedoch nicht mehr plausibel zu machen. In dieser Situation ließ sich der Inschriftentext so verstehen, als ob das eigentlich Mithras vorbehaltene ἀνείκητος-Epitheton durch den Gott Sarapis usurpiert würde<sup>654</sup>. Für die Aversseite sah man sich sogar veranlasst, eine Überschreibung des Sarapisnamens vorzunehmen, was jedoch dazu führte, dass dem Gott Mithras nun eine Qualifikation beigelegt wurde, die für ihn anderweitig nicht bezeugt ist: »Herrscher des Universums« bzw. »Allherrscher« (κοσμοκράτωρ)<sup>655</sup>. Es handelt sich dabei nämlich um ein Epitheton, das klassischerweise für den Sonnengott Helios nachgewiesen ist<sup>656</sup> und hier auf Zeus und Sarapis (bzw. nach erfolgter Korrektur: Mithras) Anwendung findet. Hinsichtlich des Verfassers der zuvor betrachteten Inschrift aus dem Stadion von Samaria/Sebaste wird daher angenommen, dass ihr Verfasser von der Theologie des *Sol invictus*-Kults, wie sie in der Inschrift aus dem römischen Mithraeum soeben zum Ausdruck kam, beeinflusst war und im Zuge dieser ›Solarisierung‹ der Verehrungspraxis das Epitheton ἀνείκητος auch gegenüber der Göttin Kore zur Anwendung kam<sup>657</sup>. Dennoch kann ausgeschlossen werden, dass der Verfasser der Inschrift Kore mit Helios identifizieren wollte, da das zugrundeliegende synkretistische Verständnis nur die Identifizierung eines Gottes mit anderen Göttern sowie die einer Göttin mit anderen spezifischen Göttinnen erlaubt<sup>658</sup>. Wie verträgt sich aber dann die Rede von Kore als ὁ πάντων δεσπότης mit derjenigen von Helios als κοσμοκράτωρ<sup>659</sup>? Eine mögliche Erklärung ist darin zu sehen, dass Helios als männlicher und Kore als weiblicher Teil des εἰς θεός angesehen wurden. Wenngleich man im Rahmen dieses theologischen Synkretismus kein konsistentes systematisches System erwarten sollte, findet sich bei Macrobius doch eine bemerkenswerte inhaltliche Parallele für ein solches Denkmodell<sup>660</sup>. Demzufolge wäre der Verfasser der Samaria-Inschrift nicht nur von der Theologie des *Sol invictus* beeinflusst gewesen, sondern verleihe ebenfalls seiner Meinung Ausdruck, dass Kore und Helios zwei Manifestationen des *einen*, das Universum beherrschenden Gottes sind<sup>661</sup>.

Stellt die Kore-Inschrift vor dem Hintergrund derartiger »monotheistic trends«<sup>662</sup> damit notwendigerweise ein »outstanding witness to ancient syncretistic monotheism«<sup>663</sup> dar? Diese Frage lässt sich analog für die Inschrift aus den Caracalla-Thermen stellen. Zwecks Beantwortung ist festzustellen, dass ein bestimmter *monotheistischer Trend* (wie bspw. die Solarisierung anderer Kulte) innerhalb einer religiösen Gruppierung (hier bezogen auf das pagane Milieu) nicht zwingend auf einen umfassenden *Monotheismus* des jeweiligen religiösen Systems verweist. Die durch ein synkretistisches Verständnis motivierte wechselseitige Anwendung der Götterepitheta innerhalb einer pantheonale geprägten himmlischen Sphäre ließe sich demgegenüber zutreffender als eine Form von *Henotheismus* bezeichnen, da diese Zuschreibung eine eher verwirrende

<sup>654</sup> Vgl. CUMONT/CANET 318.

<sup>655</sup> Vgl. ebd.

<sup>656</sup> Vgl. mit zahlreichen Belegen ebd. 321f.

<sup>657</sup> Vgl. FLUSSER 16.

<sup>658</sup> Vgl. ebd. 17.

<sup>659</sup> Vgl. ebd.

<sup>660</sup> Vgl. Macrobius Sat. 1,17/23 (81/128 WILLIS), der die männlichen Götter mit der Sonne und die weiblichen mit der Erde identifiziert.

<sup>661</sup> Vgl. FLUSSER 17f.

<sup>662</sup> Ebd. 14.

<sup>663</sup> Ebd. 17.

Umdefinition des Monotheismusbegriffs vermeidet<sup>664</sup>. Insbesondere vor dem Hintergrund des durch PETERSON herausgearbeiteten akklamatorischen Verständnisses der einzelnen Götterzuschreibungen (wie εἰς oder μέγας) erscheint diese Begriffswahl wesentlich präziser.

#### 2.2.2.8. Inschrift aus Bosra

Im syrischen Bosra wurde folgende – hinsichtlich ihrer Datierung leider unklare<sup>665</sup> – Inschrift gefunden:

|                                     |                        |
|-------------------------------------|------------------------|
| Εἰς θεός                            | »Einzig(artig)er Gott. |
| Υψ[ο]ν Πατρ[ικ]ι[ον] <sup>666</sup> | Erhöhe Patricius!«     |

Wenngleich der Originalstein dieser Inschrift verloren ist<sup>667</sup>, lässt eine Zeichnung erkennen, dass der rechteckige Block<sup>668</sup> oben links ursprünglich ein Kreuz trug. In Verbindung mit der εἰς θεός-Akklamation wird daher innerhalb der Forschung angenommen, dass es sich um eine christliche Inschrift handelt<sup>669</sup>. PETERSON sieht ihre Besonderheit in der Verbindung der εἰς θεός- mit der ὑψοῦ-Akklamation gegeben<sup>670</sup>. Er fasst ὑψοῦν dabei als Synonym zu δοξάζειν auf und sieht in beiden Verben »eine Beziehung zu der Sphäre des Lichts«<sup>671</sup> gegeben. Was damit gemeint sein könnte, erhellt evtl. aus dem Gebrauch von ὑψοῦν im Johannesevangelium, wenn Jesus vom Vater vor den Augen der Jünger erhöht wird<sup>672</sup>, so dass von einer Art Verklärung auszugehen wäre. Im Fall der vorliegenden Inschrift mangelt es jedoch an weiteren Informationen über deren Kontext, um zu einer belastbaren Interpretation zu kommen.

In jedem Fall – und das ist das Entscheidende an dieser Stelle – rechnet PETERSON mit einer Übernahme der ὑψοῦ-Akklamation aus dem Bereich der paganen in den der christlichen Epigraphik. Der These der christlichen Provenienz dieser Inschrift ist nämlich gerade vor dem Hintergrund eines Inschriftenfundes<sup>673</sup> widersprochen worden<sup>674</sup>, der schon von PETERSON als Beleg für die evtl. pagane Herkunft der ὑψοῦ-Akklamation im zweiten Teil der Inschrift, der i. d. R. als Gebet aufgefasst wird<sup>675</sup>, angeführt wird. Sie begegnet dort ebenfalls in einer gebetsähnlichen Formel, und zwar im Kontext einer Anrufung des Zeus Anikētos in Murduk (griechisch: Μάρδοχα bzw.

<sup>664</sup> Vgl. ebd. 14<sub>1</sub>. FLUSSER möchte den Monotheismusbegriff für den paganen Bereich dennoch halten, indem er explizit darauf verweist, dass er ihn abweichend zum christlichen, jüdischen und islamischen Monotheismus verstanden wissen möchte. Es stellt sich jedoch die Frage, was dann mit »Monotheismus« gemeint sein soll. S. zur Reflexion auch u. das Fazit.

<sup>665</sup> Vgl. MARKSCHIES/HILDEBRANDT 406 (nr. 79).

<sup>666</sup> = IGLS 13,1, 9041 = DI SEGNI, Εἰς θεός 108 (nr. 47).

<sup>667</sup> Vgl. IGLS ebd. (104 SARTRE).

<sup>668</sup> Abbildung bei PAES 3A,4, 574 (259 LITTMANN/MAGIE/STUART).

<sup>669</sup> Vgl. IGLS 13,1 (105 S.) unter allgemeiner Berufung auf PETERSON.

<sup>670</sup> Vgl. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 31 (nr. 79).

<sup>671</sup> Ebd. 176 (u. a. unter Verweis auf Jes. 52,13).

<sup>672</sup> Vgl. zB. Joh. 12,32 (344 NESTLE/ALAND<sup>28</sup>). PETERSON belässt es ebd. bei einem pauschalen Verweis auf das Johannesevangelium.

<sup>673</sup> Vgl. LBW 3,6, 2390 (544 WADDINGTON).

<sup>674</sup> Vgl. insbes. DI SEGNI, Εἰς θεός 108 (nr. 47).

<sup>675</sup> Vgl. IGLS 13,1 (105 SARTRE: »forme d'une prière, à l'impératif«); PAES 3A,4, 574 (259 L./M. S.).

Μέρδοχα) nahe Bosra (Σεῦ ἀνίκητε, ὑψοῦ Οὐράνι[ο]ν τὸν εὐσεβήν)<sup>676</sup>. Diese Inschrift wurde in einer Krone oberhalb einer Tür gefunden<sup>677</sup>, so dass ein funerer Kontext vermutlich ausscheidet. Im Text wird Zeus um die Erhöhung eines gewissen Uranios gebeten, dessen Frömmigkeit besonders hervorgehoben wird. Vermutlich stammt die Inschrift aus dem Umfeld der Sonnenverehrungspraxis, da Zeus über das Epitheton charakterisiert wird, das bereits im Rahmen der zuvor behandelten Inschrift aus dem römischen Mithraeum begegnete (ἀνίκητος)<sup>678</sup>. Was jedoch genau unter der »Erhöhung« durch den »unbesiegbaren Zeus« zu verstehen ist, bleibt undeutlich. Hinsichtlich der εἰς θεός-Inschrift aus Bosra ist vor dem Hintergrund des herangezogenen Vergleichsmaterials zumindest eine pagane Herkunft zum Bereich des Möglichen zu zählen.

### 2.2.2.9. Inschrift von Kafr esh Shams

Nördlich der syrischen Stadt Nawa, im westlichen Teil des Hauran-Plateaus, wurde im Dorf Kafr esh Shams auf einem »springstone«<sup>679</sup> eines offenkundig zu Tempelresten gehörenden Bogens eine *tabula ansata* gefunden, die mit Ornamenten versehen die folgenden griechischen Buchstaben trug<sup>680</sup>: ΥC Θ|EOC = Εἰς θεός<sup>681</sup>. Diese Inschrift sei deswegen erwähnt, da sie von DI SEGNI als weiteres Beispiel einer dezidiert paganen εἰς θεός-Inschrift angeführt wird<sup>682</sup>. Angesichts der kaum verfügbaren Informationen über diese Inschrift ist eine solche Einordnung jedoch nicht unproblematisch. Da die Datierung der Inschrift unklar ist<sup>683</sup>, ließen sich Rückschlüsse auf die Herkunft dieser Inschrift folglich allenfalls über den Fundort selbst gewinnen. Weil die baulichen Überreste am Fundort vermutlich zu einer Tempelanlage gehört haben und Nawah im 4. und 5. Jh. nC. eine jüdische Stadt war<sup>684</sup>, ist in der Summe eher davon auszugehen, dass die Inschrift jüdischer Provenienz ist. Die pagane Herkunft bleibt zwar streng genommen nicht ausgeschlossen, es mangelt diesbezüglich jedoch an ausreichenden Hinweisen.

### 2.2.2.10. Gemme aus Ägypten

Im Folgenden steht ein ovaler Hämatit aus Ägypten – der genauere Fundort ist nicht bekannt – im Fokus, der eine metrische εἰς θεός-Inschrift und ein zweiteiliges Bildprogramm beinhaltet<sup>685</sup>.

<sup>676</sup> Vgl. LBW 3,6 2390 (544 W.).

<sup>677</sup> Vgl. ebd.

<sup>678</sup> Vgl. auch DI SEGNI, Εἰς θεός 108 (nr. 47).

<sup>679</sup> SCHUMACHER 194; PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 28 [nr. 73]. DI SEGNI, Εἰς θεός 109 [nr. 52]).

<sup>680</sup> Abbildung bei SCHUMACHER 194.

<sup>681</sup> Vgl. auch DI SEGNI, Εἰς θεός 109 (nr. 52); zur Auflösung der Formel auch CH. CLERMONT-GANNEAU, Notes on the Seal Found on Ophel, the Greek Inscriptions from Nazareth and Kefr esh Shems, the Siloam Text, and the Tombs of the Kings: Pal-ExplFund 29 (1897) 304/7, hier 306.

<sup>682</sup> Vgl. DI SEGNI, Εἰς θεός 113 (nr. 52).

<sup>683</sup> Vgl. MARKSCHIES/HILDEBRANDT 404 (nr. 73).

<sup>684</sup> Vgl. M. AVI-YONAH, Gazetteer of Roman Palestine = Qedem 5 (Jerusalem 1976) 82, der zudem von »many remains of synagogues« spricht.

<sup>685</sup> Er stammt aus der früheren Kollektion Hoffman in Paris und befindet sich heute in der dortigen Nationalbibliothek. Vgl. LICHOCKA 147f (nr. II A 6). Abbildung (Vorder- und Rückseite der Gemme) bei DELATTE/DERCHAIN 335f (nr. 514). Zum Originalumbruch des Texts vgl. DELATTE/DERCHAIN ebd.

|  |  |
|--|--|
| Ἦς θεὸς λέγει<br>Ἦς ἀγαθῆ ψυχῆ σκηνην θυ[μέ]λης ἐπάτησε,   | »Der eine Gott spricht:<br>Der, der mit ehrlicher Seele die<br>Bühne (des Lebens) betritt, |
| τ[ο]ύτω κὲ Νέμεσι[ς] κὲ Χάριτες συνέποντε                  | dieser hat Nemesis und die Grachen<br>als Begleiter.                                       |
| ὶ δὲ τις ὦν ἀμαθὴς ψυχὴν ἔσχε περιεργον                    | Wenn aber irgendjemand, weil er<br>unwissend ist, eine hochmütige<br>Seele hat,            |
| τοῦτον ἀπηρνήσαντο θεοὶ κὲ Παφίης σύνοδος.                 | diesen verschmähen die Götter und<br>die Versammlung der Aphrodite.                        |
| Τοίνυν, ἐτέρε, τῶν τροπῶ[ν] γίνου φίλ[ος] <sup>686</sup> . | Folglich, Kamerad, sei ein Freund<br>der (guten) Umgangsformen«.                           |

Eine Datierung kann kaum eingegrenzt werden, einen möglichen Hinweis gibt die Erwähnung der Nemesis, deren Kult im Osten des Römischen Reichs im 2. Jh. n.C. ihren Höhepunkt erreichte und evtl. für diese Periode als Entstehungszeit sprechen könnte<sup>687</sup>. Bei PETERSON, der zugleich die Schwierigkeit des Textverständnisses hervorhebt, findet sich diese Gemme als Beispiel einer εἰς θεός-Inschrift als Orakel<sup>688</sup>. Wenn gleich ihr Text an sich eindeutig paganer Provenienz ist<sup>689</sup>, könnte das Bildprogramm hingegen auf eine christliche Herkunft schließen lassen, sofern man im oberen Bildteil – in gänzlich untypischer Darstellung – die Ausspeisung Jona erkennen möchte<sup>690</sup>. Die Abbildung darunter zeigt einen von einem Adler gefangen genommenen Hasen und beinhaltet damit keine spezifisch-christliche Symbolik<sup>691</sup>.

Grundsätzlich ist zu fragen, ob Inschrift und Bildprogramm überhaupt aufeinander Bezug nehmen. Aufgrund der Tatsache, dass es sich um die Vorder- und Rückseite derselben Gemme handelt, wird an dieser Stelle von einer Zusammengehörigkeit ausgegangen, wenngleich sich dies nicht eindeutig beweisen lässt. Da die gewählte Darstellungsweise insgesamt Zweifel an der These eines christlichen Bildprogramms aufkommen lässt, wird sie im Folgenden nicht weiter verfolgt. In einem weiteren Schritt ist zudem zu fragen, ob die beiden Darstellungen überhaupt sinnbildlich für menschliches Verhalten gegenüber Gott (Rettung/plötzlicher Tod) stehen, oder ob vielmehr jede Art von »specific religious meaning or context«<sup>692</sup> bei der Interpretation fehl am Platz ist und man besser von einer allgemein-weisheitlichen Sentenz (Gnome) ausgehen sollte<sup>693</sup>.

<sup>686</sup> = LICHOCKA 147f.

<sup>687</sup> Vgl. SEG 64, 1714. Zum Nemesiskult vgl. insbes. auch VOLKMANN. LICHOCKA 148 (nr. II A 6) ordnet die Gemme grob in die »[p]ériode romaine tardive« ein.

<sup>688</sup> Vgl. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 257, der jedoch auf das Bildprogramm der Gemme gar nicht zu sprechen kommt.

<sup>689</sup> Vgl. MARKSCHIES, Gott 213.

<sup>690</sup> Zurückhaltender dagegen LICHOCKA 148 (nr. II A 6).

<sup>691</sup> Vgl. MARKSCHIES/HILDEBRANDT 569f (nr. c).

<sup>692</sup> A. D. NOCK, Orphism or Popular Philosophy?: *HarvTheolRev* 33 (1940) 301/15, hier 314, der demgegenüber von einer allgemeinen weisheitlichen Lehre (Gnome) ausgeht.

<sup>693</sup> Vgl. ebd. NOCK führt diesbezüglich u. a. ein philologisches Argument an: S. E. läge nämlich die Rede von ἐτέρε (bzw. ἐταίρε) evtl. einen »style of old skolia« (ebd. 313) nahe.

Befürwortet man die These von der Zugehörigkeit des Texts zum Bildprogramm, lässt sich ein Kompromiss darin finden, dass es insgesamt um menschliches Verhalten im Alltag in Relation zum – hier nicht weiter spezifizierten – εἰς θεός geht. Welcher Gott sich dahinter verbirgt (Sarapis?), wird man nur mutmaßen können<sup>694</sup>.

Das Textverständnis selber wird durch zwei Unklarheiten erschwert: Zunächst ist zu fragen, ob die σκηνὴ θυμῆλης im wörtlichen (»Theaterbühne«)<sup>695</sup> oder im übertragenen (»Bühne des Lebens«)<sup>696</sup> Sinn zu verstehen ist<sup>697</sup>. Ferner gilt es, einer grammatikalischen Zweideutigkeit am Ende des Orakeltexts eingedenk zu sein: Handelt es sich bei τροπῶν um den Genitiv zu τροπαί (»Wechselfälle des Lebens«) oder zu τρόποι (»[gute] Umgangsformen«)<sup>698</sup>? Da es sich beim Orakelspruch der Gemme sehr wahrscheinlich um eine Art »Anleitung zum guten Leben« handelt, wird die erste Interpretationsmöglichkeit für den am Ende des Texts formulierten Ratschlag an dieser Stelle aus inhaltlichen Gründen ausgeschlossen. Aus demselben Grund ist auch im ersten Fall die Deutung als »Theaterbühne« abzulehnen, wobei – sozusagen als *tertium quid* – auch noch die bereits von PETERSON favorisierte stoische Vorstellung vom Leben als Theaterspiel in Betracht zu ziehen wäre. In jedem Fall besteht der Skopus des Orakelspruchs der Gemme in einem Ratschlag im Hinblick auf das *wirkliche* Leben<sup>699</sup>.

Unter Berücksichtigung der bis hierher angestellten Überlegungen lässt sich nun eine Antwort auf die Frage nach dem Verständnis der εἰς θεός-Akklamation der Gemmeninschrift geben. Gegen eine monotheistische<sup>700</sup> Lesart spricht eindeutig die Erwähnung der Nemesis, der Grachen, der Aphrodite sowie der Götter im Allgemeinen, so dass man zutreffender von einer »conviction hénothéiste«<sup>701</sup> des Verfassers des Gemmentexts sprechen sollte. Dies bestätigt in der Summe die These, dass es sich beim dazugehörigen Bildprogramm um kein spezifisch christliches handelt.

#### 2.2.2.11. Gemme (mit monotheistischer Inschrift?)

Im Zusammenhang mit der soeben referierten These vom Sonnengott als allherschendem Mittelpunkt ist eine weitere Gemme zu diskutieren, die 1911 publiziert wurde<sup>702</sup>. Dass sie bis dato jedoch kaum Beachtung gefunden hat<sup>703</sup>, wird u. a. mit der Tatsache zusammenhängen, dass keine präzisen Informationen *in puncto* zeitlicher (3./4. Jh. n.C.), räumlicher (Syrien) und religiöser Herkunft (Gnostiker) verfügbar sind und ihr Inschriftentext zudem nur sehr kurz gehalten ist<sup>704</sup>.

<sup>694</sup> Vgl. auch PETERSON, EIS ΘΕΟΣ 260, der hinsichtlich der Sarapis-Vermutung von VOLKMANN 319 Zustimmung erhält.

<sup>695</sup> Vgl. VOLKMANN 318.

<sup>696</sup> Vgl. PETERSON, EIS ΘΕΟΣ 257, der dazu auf die stoische Lehre verweist, dass es sich beim Leben jedes Menschen um ein Schauspiel handelt.

<sup>697</sup> Vgl. DELATTE/DERCHAIN 336.

<sup>698</sup> Vgl. ebd. Unentschieden an dieser Stelle PETERSON, EIS ΘΕΟΣ 258. Nach W. FRÖHNER, Kritische Studien: RhMus 47 (1892) 291/311, hier 307 ist »[v]on den τρόποι der Stoiker [...] gewiss nicht die Rede«.

<sup>699</sup> Vgl. DELATTE/DERCHAIN 336.

<sup>700</sup> Der ebd. Anm. 1 vorgenommene inhaltliche Verweis auf FRÖHNER aO. muss ein Versehen sein.

<sup>701</sup> DELATTE/DERCHAIN 336.

<sup>702</sup> = DE RIDDER 771f (mit Taf. XXIX). Die Gemme, die Bestandteil der umfangreichen Sammlung de Clerq ist, ist innerhalb dieser den »intailles magiques et diverses« (ebd. 762) zugeordnet.

<sup>703</sup> Diskutiert wird sie bei PETERSON, EIS ΘΕΟΣ 265, fehlt jedoch bei MARKSCHIES/HILDEBRANDT.

<sup>704</sup> Vgl. dazu die einleitenden summarischen Bemerkungen zur Gruppe der »intailles magiques et diverses« bei DE RIDDER 762. Spezifischere Informationen zur hier im Fokus stehenden Gemme nr. 3457 sind mit Ausnahme der Materialeigenschaften nicht vorhanden.

Die Inschrift auf der Rückseite der Gemme wird vom Editor zwar als »inscription monothéiste«<sup>705</sup> eingestuft, ob sie aber zwingend als solche zu verstehen ist, und ob es darüber hinaus überhaupt einen Zusammenhang mit dem Bildprogramm der Vorderseite gibt, ist erst noch zu zeigen<sup>706</sup>. Letzteres zeigt den Sonnengott Helios, der, lediglich mit einer Art Lendenschurz bekleidet, in seiner rechten Hand eine Kugel (die Erdkugel?) trägt und dessen Kopf von einem Strahlenkranz umgeben ist. Die Darstellung des Helios trägt dabei offenkundig auch animalische Züge (wie einen Schwanz und einen Flügel unter dem linken Arm)<sup>707</sup>. Hinsichtlich der Erscheinungsweise des Sonnengottes ist daher vermutet worden, dass diese weniger auf hellenistische Vorbilder, sondern auf östliche Motive rekurriere<sup>708</sup>. Die Funktion dieser Gemme lag dabei evtl. im exorzistischen Bereich<sup>709</sup>, so dass die rückseitige εἰς θεός-Inschrift dann die zur Helios-Abbildung der Vorderseite gehörende Formel darstellen würde<sup>710</sup>. Ob diese jedoch Ausdruck eines pagan(-gnostisch) geprägten solaren Monotheismus ist<sup>711</sup>, bleibt fraglich<sup>712</sup>. Die Vorstellung vom Sonnengott als dem mächtigsten unter den Göttern entspricht zumindest eher einem solaren Henotheismus.

#### 2.2.2.12. Gemme aus Smyrna

Die nachfolgende Gemme<sup>713</sup> wird innerhalb der Forschungsliteratur als weiteres paganes Beispiel einer εἰς θεός-Inschrift genannt, lässt sich zeitlich gesehen jedoch lediglich grob als »spätantike[s] Amulett«<sup>714</sup> charakterisieren:

|               |                        |  |
|---------------|------------------------|--|
| <i>Avers:</i> | <i>Revers:</i>         |  |
| ὁ δεσποτεύων  | Εἰς θ(εὸ)ς ἐν          | »Einzig(artig)er Gott in den Himmeln.    |
| ὁ ρατοῖς κα-  | οὐρανοῖς               | Der, der ist und vorher war.             |
| ὶ ἀοράτοις    | ὁ ὢν ὁ προῶν           | Der, der größer ist als alle             |
|               | ὁ πάντων μίζων         | Dinge. Der, der für alle Dinge in        |
|               | ὁ πασι μεσ-            | der Mitte des Himmels ist. Der,          |
|               | ουρανῶν <sup>715</sup> | der über die sichtbaren und unsichtbaren |
|               |                        | Dinge herrscht«.                         |

<sup>705</sup> Ebd. 772.

<sup>706</sup> Vgl. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 265.

<sup>707</sup> Vgl. DE RIDDER 772.

<sup>708</sup> Vgl. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 265, der daher vermutet, dass es sich vor dem Hintergrund einer möglichen Herkunft aus Palmyra oder Mesopotamien auch um eine Darstellung des Gottes Bel handeln könnte.

<sup>709</sup> So auch DE RIDDER 762, der von Gemmen »à conjurer les puissances démoniaques« spricht.

<sup>710</sup> Vgl. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 265.

<sup>711</sup> Vgl. zB. die Quintessenz zur Sonnenverehrung im pagan-römischen Bereich bei CUMONT, Théologie 32f, der konstatiert, dass die Heliolatrie »une sorte de monothéisme« darstelle.

<sup>712</sup> Vgl. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 264f, der ebd. 265f zudem die Frage aufwirft, ob es sich nicht auch um einen Vergleich des jüdischen Gottes mit einem syrischen Sonnengott handeln könnte, da dies »garnicht so selten« (ebd. 265) vorkomme. Er rät diesbezüglich weitergehende Studien zwecks Klärung an.

<sup>713</sup> Sie entstammt der Sammlung Briot (Izmir). Abbildung bei DELATTE/DERCHAIN 266f (nr. 381 [Abb. 2244 B]). Die Bezeichnungen »Avers« und »Revers« sind bei PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 260f vertauscht. Vgl. auch MARKSCHIES/HILDEBRANDT 571 (d).

<sup>714</sup> FÜRST, Christentum 510.

<sup>715</sup> = DELATTE/DERCHAIN 266f (nr. 381).

Bei den beiden einander zugewandten Büsten auf der Aversseite dieser Gemme handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um die Himmelskörper Sonne und Mond<sup>716</sup>, zwischen denen sich zwei Sterne befinden<sup>717</sup>. Der Inschriftentext setzt ein mittels des akklamatorischen Rufes εἰς θεός ἐν οὐρανοῖς: Der dadurch angesprochene Gott, der im Folgenden durch fünf Partizipien mit bestimmtem Artikel näher charakterisiert wird<sup>718</sup>, bleibt *de nomine* jedoch unausgesprochen. Zur Klärung der Identität dieses Gottes verdeutlicht ein Blick auf Platon<sup>719</sup>, dass der Zusatz ἐν οὐρανοῖς (bzw. ἐν οὐρανῶ) dazu nicht notwendigerweise auf einen jüdischen oder christlichen Hintergrund schließen lässt<sup>720</sup>. Der für das Verständnis dieser Inschrift zentrale Ausdruck findet sich nämlich am Ende der Revers-Seite: ὁ πᾶσι μεσουρανῶν. Dieses »In-der-Himmelsmitte-Sein« beinhaltet nicht nur eine hervorgehobene, sondern ebenso eine besonders wirksame Position, so dass der einleitend benannte Gott einem »Allbeherrscher«<sup>721</sup> entspricht. Die Akklamation gilt insbesondere vor dem Hintergrund der gewählten Bildsymbolik daher vermutlich dem Sonnengott Helios<sup>722</sup>, der zusammen mit den übrigen Himmelskörpern »zum sichtbaren Symbol des einen, von den Himmeln aus regierenden Pantheos [sic!]«<sup>723</sup> geworden ist. Da folglich eine monotheistische Lesart dieser Inschrift ausscheidet<sup>724</sup>, ist deren Charakter insgesamt zutreffender über einen solaren Henotheismus zu beschreiben, der es zudem ermöglicht, die Gemme ins 3. bzw. 4. Jh. nC. zu datieren<sup>725</sup>.

### 2.2.3. Zwischenfazit (II): Die εἰς θεός-Akklamationen

Wie bereits eingangs notiert wurde (Abschnitt 2.2.1), sind εἰς θεός-Akklamationen im Rahmen von Inschriften insgesamt zahlenmäßig stark verbreitet gewesen, bis dato jedoch nur in wenigen Regionen des antiken östlichen Mittelmeerraums nachgewiesen. Die Formel konnte in diesem Zusammenhang sowohl von Juden, Christen, Samaritanern als auch von Heiden verwendet werden und ist daneben auch literarisch seit der Antike breit bezeugt<sup>726</sup>.

Wenngleich die εἰς θεός-Formel innerhalb der paganen Epigraphik nur sehr selten dokumentiert ist<sup>727</sup>, konnte anhand der in Abschnitt 2.2.2 herangezogenen Quellen gezeigt werden, dass es sich um eine Akklamation handelt, die auf keine bestimmte

<sup>716</sup> »Fälschlich« (FÜRST, Christentum 510<sub>64</sub>); dagegen TH. HOMOLLE, Nouvelles et correspondance: BullCorrHell 17 (1893) 624/41, hier 635, der in den Büsten Apollon und Diana erkennen möchte und die Gemme nach Thrakien verortet.

<sup>717</sup> Vgl. FAUTH 117; PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 260.

<sup>718</sup> Evtl. auch nur vier, wenn man Z. 3 (Revers) als einen Satz auffasst. Vgl. ebd. 261. Diese Beobachtung ist insofern von Relevanz, als E. NORDEN, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede<sup>4</sup> (Darmstadt 1956) 201/7 nachgewiesen hat, dass dieser partizipiale Stil mit Artikel damit auf orientalische Herkunft des Texts verweist (vgl. insbes. ebd. 202f).

<sup>719</sup> Vgl. Plat. Phaedr. 246e: ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμῶν ἐν οὐρανῶ Ζεὺς. Platonisch klingt ebenfalls der Schluss (ὁρατοῖς καὶ ἀορατοῖς [vgl. Phaedo 79a; Tim. 51a]). Vgl. auch PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 263.

<sup>720</sup> Vgl. ebd. 262.

<sup>721</sup> So u. a. die Übersetzung bei FÜRST, Christentum 510. Vgl. zum Begriff auch PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 263 (unter Berufung auf einen Briefwechsel mit FRANZ BOLL).

<sup>722</sup> Vgl. ebd.

<sup>723</sup> FAUTH 117.

<sup>724</sup> Vgl. auch DELATTE/DERCHAIN 267.

<sup>725</sup> Mögliche Parallelen bei Kaiser Julian referiert PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 264. Zur Bedeutung der Sonnentheologie im römischen Bereich zu dieser Zeit vgl. CUMONT, Théologie.

<sup>726</sup> Vgl. dazu auch die Arbeit von STAUDT (*in puncto* Juden, Christen und Heiden).

<sup>727</sup> Vgl. BELAYCHE, Deus 145 (»infinitely rarer than Jewish [or Samaritan] and Christian attestations of the term«).

Gottheit beschränkt war. Sie konnte sogar – vermutlich handelt es sich dabei aber um einen Sonderfall – gegenüber einem irdischen Herrscher zum Ausdruck gebracht werden (Abschnitt 2.2.2.1). Die Namen der Gottheiten, denen die Akklamation galt, konnten entweder ausdrücklich genannt werden (Abschnitte 2.2.2.2/7) oder nicht (Abschnitte 2.2.2.8/12), so dass sich im letztgenannten Fall eine Identifizierung entweder nur über den Text der Inschrift (Abschnitte 2.2.2.11f) ausmachen ließ. Mitunter musste eine diesbezügliche Klärung offen gelassen werden (Abschnitte 2.2.2.8/10). Im Hinblick auf die Verwendung der paganen εἰς θεός-Formel im Kontext ›öffentlicher‹ Inschriften unterscheidet sie sich insofern nicht vom θεός ὑψιστος-Phänomen. Im Unterschied zu diesem begegnen jene Formeln jedoch auch in der Kleinkunst (Abschnitte 2.2.2.10/12). Bei den drei betrachteten Gemmen ließen sich jedoch keine näheren Schlussfolgerungen hinsichtlich ihres Verwendungszweckes feststellen (Ausnahme evtl. Abschnitt 2.2.2.10 als ›Sinnpruch‹ fürs Leben). Daher erscheint es fraglich, ob diesen – analog zu den zahlreichen nichtpaganen Amuletten aus rituellen Kontexten<sup>728</sup> – eine Schutzfunktion bzw. ein apotropäischer Zweck zuerkannt werden kann.

In Analogie zu den θεός ὑψιστος-Inschriften bringt die Verwendung des θεός-Begriffs anstelle des individuellen Gottesnamens im Zusammenhang der Akklamationen in aller Regel keine apersonale göttliche Einheitsidee zum Ausdruck, sondern benennt die aus dem unmittelbaren Kontext bereits bekannte Gottheit *unter dem Aspekt* ihres superioren Status<sup>729</sup>. Es handelt sich demzufolge um eine Prädikation im Sinne einer ›elativische[n] Preisung der Gottheit‹<sup>730</sup> und findet sich mit diesem Skopus bereits in der frühesten und verbreitetsten Akklamationsformel »Heis-Zeus-Sarapis« (Abschnitt 2.2.2.7)<sup>731</sup>, die zwecks Identifizierung von Göttern untereinander jedoch Ausdruck eines – auf die εἰς θεός-Akklamationen nicht zutreffenden – Synkretismus ist. Die analysierten Funde können also in der Summe nicht als Ausdruck eines (paganen) Monotheismus in Anspruch genommen werden, denn die einzelnen εἰς θεός-Formeln gehen nicht über das Stadium eines Henotheismus hinaus<sup>732</sup>. Die Inschrift des Stratonikos (Abschnitt 2.2.2.2) scheint – isoliert betrachtet – sogar nahezu liegen, selbst diesen Terminus fallen zu lassen. Sofern in ihr zwei getrennte Gottheiten gemeint sein sollten, redete sie eher einem Polytheismus denn einem Henotheismus das Wort – eine Einschätzung, die im Kontext der Inschrift aus Aizanoi (Abschnitt 2.2.2.3) evtl. aber wieder zu revidieren ist.

Die εἰς θεός-Akklamation bringt innerhalb der epigraphischen Befunde somit keinen nennenswerten Unterschied im Vergleich zu den Epitheta μέγας oder μεγάλη zum Ausdruck<sup>733</sup>, da sie die *Einzigartigkeit* des jeweiligen Gottes zum Ausdruck bringt. Vor dem Hintergrund des ersten Zwischenergebnisses (Abschnitt 2.1.7) ist jedoch – vorbehaltlich einer genaueren Analyse zu den Verwendungskontexten weiterer individueller Gottese epitheta im Griechischen – aller Wahrscheinlichkeit nach die Abweichung gegenüber der ὑψιστος-Bezeichnung darin zu erkennen, dass das εἰς-Epitheton synonym zu anderen gleichwertigen Epitheta gebraucht werden konnte und somit prinzipiell gegen diese austauschbar war. Vielleicht zeigt sich gerade hierin ein (*der?*) Unter-

<sup>728</sup> Vgl. ebd. 149.

<sup>729</sup> Vgl. ebd. 163.

<sup>730</sup> FÜRST, »Monotheismus« 19.

<sup>731</sup> Vgl. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 230f; BELAYCHE, Deus 157.

<sup>732</sup> Vgl. dies., Iudaea-Palaestina 217.

<sup>733</sup> Vgl. dies., Deus 162.

schied zwischen dem εἰς θεός- und dem θεός ὑψιστος-Phänomen, was an dieser Stelle jedoch lediglich eine Vermutung bleiben muss.

### 3. Fazit: Paganer Monotheismus – eine zutreffende religionsgeschichtliche Kategorisierung?

#### 3.1. Reflexion

Gab es einen paganen Monotheismus? Handelt es sich überhaupt um einen ›Islamus‹? Vor dem Hintergrund der in den Abschnitten 2.1.7 und 2.2.3 geleisteten epigraphischen Zusammenschau möchte sich die nachfolgende Antwort auf ein paar begriffliche Überlegungen konzentrieren und damit an Gedanken anknüpfen, die bereits in Abschnitt 2.1.2.4 angeklungen sind.

Eine Beantwortung der Frage hängt notwendig am Begriff »Monotheismus«. Nach jüdisch-christlichem und islamischem Verständnis ist darunter die alleinige Existenz eines einzigen Gottes zu fassen. Als neuzeitlicher Terminus<sup>734</sup> kann er aber nur bedingt als leistungsfähige Kategorie zur Beschreibung antiker θεός ὑψιστος- und εἰς θεός-Inschriften dienen<sup>735</sup>. Ihn in diesem Zusammenhang dennoch beibehalten zu wollen und dies gerade durch eine Kritik an der neuzeitlichen Prägung dieses Begriffs zu begründen<sup>736</sup>, erscheint insbesondere vor dem Hintergrund der Tatsache fraglich, dass sich in der Forschung längst geeignetere Alternativen eingebürgert haben.

Es scheint angebracht, den Blick noch einmal auf den Begriff »Henotheismus« zu richten, und zwar anhand der Definition seines *primus inventor*. Nach MAX MÜLLER – der im Henotheismus die ursprünglichste Form von Religion sieht – entspricht dem der »Glaube an einzelne abwechselnd als höchste hervortretende Götter«<sup>737</sup>. In der Theorie beschreibt dies nahezu exakt das Phänomen, das durch die paganen θεός ὑψιστος- und εἰς θεός-Inschriften als Form von Alltagsreligiosität zum Ausdruck gekommen ist. Beide Epitheta entsprechen zwar einer superlativischen – oder wenn man möchte: elativischen – Hervorhebung einer Gottheit, bleiben aber letztlich *relative* Zuschreibungen<sup>738</sup>. Infolgedessen hat man sich der Tatsache bewusst zu sein, dass die innerhalb der Altertumswissenschaften inzwischen mitunter etablierte Rede vom »paganen Monotheismus«<sup>739</sup> aus epigraphischer Perspektive seine Berechtigung allenfalls im uneigentlichen Wortsinn haben kann. Zwecks Anwendung einer präzisen und die beiden Phänomene inhaltlich zutreffender beschreibenden Terminologie sollte man korrekter von zwei Inschriftentypen sprechen, die Ausdruck eines »paganen *Henotheismus*« sind.

<sup>734</sup> Im Gegensatz zu »Polytheismus«, dessen begriffliche Wurzeln sich bereits bei Philon von Alexandria ausmachen lassen, geht der Ausdruck »Monotheismus« auf den Cambridger Platoniker HENRY MORE aus dem Jahr 1660 zurück. Vgl. FÜRST, Rhetorik 10 (insbes. Anm. 7/9 für die dazugehörigen Belege).

<sup>735</sup> Vgl. auch MARKSCHIES, Gott 218 (dort als Frage im Hinblick auf das antike Christentum).

<sup>736</sup> So zumindest MITCHELL, Thoughts 180: »The terminological distinction between monotheism

and henotheism may be useful, but it is important to remember that monotheism used in this sense is not only a modern coinage, but one that is heavily value-laden, in that the standard for monotheism is explicitly established by the views of Christians or Muslims in relation to earlier religious thinking and practice«.

<sup>737</sup> MÜLLER, Vorlesungen 312.

<sup>738</sup> So auch das Fazit bei BELAYCHE, Deus 166.

<sup>739</sup> Dazu oben Abschn. 1.1.

Dieses sowohl durch θεός ὑψιστος als auch durch εἰς θεός inschriftlich fixierte »sentiment d'hypositarité«<sup>740</sup> ist in der Summe letztlich Charakteristikum einer religiösen Sprache, die von mehreren Gruppierungen in der römischen Kaiserzeit gemeinsam verwendet werden konnte, ohne dass dadurch ein dahinterstehendes monotheistisches Gottesbild zum Ausdruck kommt<sup>741</sup>. Angesichts dieses »komplexen, regional und epochal zu differenzierenden Interaktionsgefüge[s] zwischen Judentum, Christentum und Heidentum«<sup>742</sup> überrascht es kaum, dass sich nicht nur sprachliche, sondern auch inhaltliche Gemeinsamkeiten hinsichtlich der Gottesvorstellung ergeben konnten, die diesbezüglich auch zu wechselseitigen Modifikationen führten (wie bspw. die Aufnahme paganer Götterakklamation in eine jüdische Inschrift [Abschnitt 2.1.6.5])<sup>743</sup>.

### 3.2. Ausblick

Die Bewertung inschriftlicher ὑψιστος- und εἰς-Epitheta wird durch diese gemeinsame religiöse Sprache jedoch insoweit deutlich erschwert, als i. d. R. erst aufgrund des archäologischen Kontextes eines epigraphischen Fundes Klarheit über die dazugehörige Widmung sowie über die religiöse Prägung des Dedikanten zu gewinnen ist<sup>744</sup>. Insofern verwundert es nicht, dass es gerade hinsichtlich der θεός ὑψιστος-Inschriften den in Abschnitt 2.1.5 erwähnten Dissens innerhalb der Forschung *in puncto* Bestimmung des paganen Anteils gibt. Eine Klärung kann hier nur über eine erneute Sichtung des Inschriftencorpus erfolgen, die in diesem Rahmen nicht geleistet werden konnte. Ferner ist an anderer Stelle der Zusammenhang mit den in Abschnitt 1.1 angedeuteten orientalischen Einflüssen genauer zu erläutern: Wenn das θεός ὑψιστος-Phänomen kurz gesprochen als »Erbe«<sup>745</sup> der speziell griechischen Zeus Hysistos-Erscheinung gilt, indem es von der individuellen Zeus-Gestalt »abstrahiert« und sich damit vom Raum Griechenland »emanzipiert«: Welchen Einfluss genau hat bei dieser Entwicklung dann die Vorstellung orientalischer Götterpanthea? Spielt sie überhaupt eine Rolle? Kann das θεός ὑψιστος-Phänomen nicht genauso gut autochthone Ursprünge haben, wie es bereits der dazugehörige RAC-Artikel zum Ausdruck brachte<sup>746</sup>?

Anders verhält es sich demgegenüber im Fall der paganen εἰς θεός-Belege: Ihr Anteil am umfassenderen εἰς θεός-Phänomen ist ohnehin sehr gering und in dieser Einschätzung zudem weitgehend unumstritten. Hier stellt sich vielmehr die Frage, warum

<sup>740</sup> BELAYCHE, Contribution 81.

<sup>741</sup> Vgl. FÜRST, »Monotheismus« 21. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ 268f fasst diesen Gedanken wie folgt: »So wenig ein Leser der Apostelgeschichte aus dem Ruf: »Groß ist die Diana der Epheser« die Überzeugung gewinnen wird, es sei damit der Monotheismus proklamiert worden, so wenig dürfen wir, denen heute die begriffliche Seite der εἰς-Formel zu Unrecht im Vordergrund steht, aus solchen Rufen uns zu Folgerungen über antike Frömmigkeit verleiten lassen. Das heiße den akklamatorischen Sinn dieser Aussagen verkennen«.

<sup>742</sup> FÜRST, Christentum 515.

<sup>743</sup> Vgl. zu diesen wechselseitigen Beeinflussungen auch MITCHELL, Anatolia 48f.

<sup>744</sup> So zB. auch das Fazit bei SCHNABEL 600 in Bezug auf das θεός ὑψιστος-Phänomen, der sich jedoch inhaltlich der MITCHELLSchen Kultthese anschließt.

<sup>745</sup> SCHÜRER 214.

<sup>746</sup> Vgl. Anm. 144. Dazu auch BELAYCHE, Deus 186: »certaine originalité«.

die Formel auf paganer Seite, zumindest epigraphisch gesehen, derart wenig Verbreitung – und das gerade auch regional – gefunden hat, wenngleich es sich, wie in Abschnitt 1.1 aufgezeigt, doch vermutlich um eine bereits sehr alte Formel aus der griechischen Philosophie handelt. Des Weiteren stellt sich die Frage nach der in Abschnitt 2.2.1 diskutierten hybriden Wurzel des Phänomens: Lässt sich die Vermutung vom »clear link between pagan and Samaritan usage«<sup>747</sup> nicht nur rein geographisch, sondern auch inhaltlich untermauern<sup>748</sup>?

Und schließlich ist auf den Umstand zu verweisen, dass eine möglichst umfassende Analyse des Phänomens – insbesondere in dessen jeweiliger Blütezeit (θεός ὑψιστος: 2./3. Jh. nC.; εἰς θεός: 4./6. Jh. nC.) – zwecks Kontextualisierung im antiken östlichen Mittelmeerraum sich nicht auf die rein griechischen Begrifflichkeiten (ὑψιστος; εἰς) beschränken dürfte, sondern mindestens ebenso das jeweilige lateinische Pendant (*summus/exsuperantissimus; unus*) zu berücksichtigen hätte.

MÜNSTER

CHRISTIAN GERS-UPHAUS

<sup>747</sup> DI SEGNI, Εἰς θεός 115.

<sup>748</sup> Ebd.: »At least, the connection is clear on the geographical level: for the rest, I am not yet prepared to say how or in which direction it worked«.

## Anhang: Ausgewählte pagane θεός ὑψιστος- und εἰς θεός-Inschriften

## a) Θεός ὑψιστος

| Abschnitt | Fundort                                      | Zeitraum (ggf. Jahr) nC. |
|-----------|--|--------------------------|
| 2.1.6.1   | Elusa (Palästina)                            | 2./3. Jh.                |
| 2.1.6.2   | Gölde (Lydien)                               | 2. Jh.                   |
| 2.1.6.3   | Pergamon (Mysien)<br>Amastris (Paphlagonien) | 1. Jh.<br>1. Jh. (45)    |
| 2.1.6.4   | Rom (Italien)<br>Kyrene (Kyrenaika)          | 2. Jh.<br>2. Jh. (103)   |
| (2.1.6.5) | Gorgippia (Krasnodar)                        | 1. Jh. (41)              |
| 2.1.6.6   | Beroia (Makedonien)<br>Neisa (Lykien)        | 1./2. Jh.<br>2. Jh.      |
| 2.1.6.7   | Saïttai (Lydien)                             | 2. Jh. (171/172)         |
| 2.1.6.8   | Alexandria (Ägypten)                         | 2. Jh.                   |

## b) Εἰς θεός

| Abschnitt | Fundort  | Zeitraum (ggf. Jahr) nC.                 |
|-----------|--|--|
| 2.2.2.1   | nahe Gerasa (Arabia) (2x)<br>nahe Askalon (Palaestina) | 4. Jh. (zw. 361/363)<br>4. Jh. (361/362) |
| 2.2.2.2   | Kula (Lydien)  | 4. Jh. (341)                             |
| 2.2.2.3   | Aizanoi (Phrygien)                                     | unbekannt                                |
| 2.2.2.4   | Saïttai (Lydien)                                       | 2./3. Jh.                                |
| 2.2.2.5   | Delphi (Griechenland)                                  | 1./2. Jh.                                |
| 2.2.2.6   | Samaria (Palästina)                                    | 3./4. Jh.                                |
| (2.2.2.7) | Rom (Italien)  | 2. Jh. (um 200)                          |
| 2.2.2.8   | Bosra (Syrien)   | unbekannt                                |
| (2.2.2.9) | Nawa (Syrien)  | 4./5. Jh.                                |
| 2.2.2.10  | ? (Ägypten)  | unbekannt                                |
| 2.2.2.11  | ? (Syrien)   | 3./4. Jh.                                |
| 2.2.2.12  | Smyrna (Ägäis)   | »spätantik«                              |

## Abkürzungsverzeichnis

|          |  |
|----------|--|
| BE       | Bulletin Épigraphique (erscheint als Bestandteil der REG)                    |
| CCCA     | Corpus Cultus Cybelae Attidisque   |
| CIG      | Corpus Inscriptionum Graecarum   |
| CIIP     | Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae                                     |
| CIJ      | Corpus Inscriptionum Judaicarum  |
| CIL      | Corpus Inscriptionum Latinarum   |
| CIMRM    | Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae                   |
| CIRB     | Corpus Inscriptionum Regni Bosporani   |
| CMRDM    | Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis                                     |
| ID       | Inscriptions de Délos  |
| IG       | Inscriptiones Graecae  |
| IGBulg   | Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae                                   |
| IGLS     | Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie                                 |
| IGRR     | Inscriptiones Graecae ad Res Romanas pertinentes                             |
| IGUR     | Inscriptiones Graecae Urbis Romae  |
| IJO      | Inscriptiones Judaicae Orientis  |
| IK Iznik | Katalog der antiken Inschriften des Museums von Iznik (Nikaia)               |
| IPE      | Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae  |
| IvP      | Inschriften von Pergamon   |
| LBW      | LE BAS/WADDINGTON, Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure ...      |
| LSJ      | LIDDELL/SCOTT/JONES, A Greek English Lexicon                                 |
| PAES     | Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria |
| RICIS    | Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques                      |
| SB       | Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten                                 |
| SEG      | Supplementum Epigraphicum Graecum  |
| SGO      | Steinepigramme aus dem griechischen Osten                                    |
| TAM      | Tituli Asiae Minoris   |

## Literaturverzeichnis

- P. N. ATHANASSIADI / M. FREDE (Hrsg.), Pagan Monotheism in Late Antiquity (Oxford 1999 [Nachdr. 2008]).
- M. AVI-YONAH, Greek Inscriptions from Ascalon, Jerusalem, Beisan, and Hebron: *QuartDeptAntPal* 10 (1944) 160/9.
- N. BELAYCHE, Contribution à l'étude du sentiment religieux dans les provinces orientales de l'empire romain aux premiers siècles de notre ère. Les divinités »Υψιστος«. *Archéologie analytique des inscriptions* 1/2, Diss. Université de Paris IV Sorbonne (1983).
- dies., Serment et acculturation dans l'Orient romain au travers de quelques témoignages épigraphiques: R. VERDIER (Hrsg.), *Le serment I. Signes et fonctions* (Paris 1991) 159/68.
- dies., Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (2<sup>nd</sup>/4<sup>th</sup> Cent.) = *Religion der röm. Provinzen* 1 (Tübingen 2001).
- dies., De la polysémie des épicleses. Υψιστος dans le monde gréco-romain: dies. u. a. (Hrsg.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité* = *Rech. sur les rhétoriques religieuses* 5 (Turnhout 2005) 427/42.
- dies., Hysistos. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain: *Archiv für Religionsgesch.* 7 (2005) 34/55.
- dies., Deus deum ... summorum maximus (Apuleius). *Ritual Expressions of Distinction in the Divine World in the Imperial Period*: MITCHELL/VAN NUFFELEN 141/66.
- C. COLPE / A. LÖW, Art. Hysistos (Theos): *RAC* 16 (1993) 1035/56.
- A. B. COOK, Zeus. A Study in Ancient Religion 2. Zeus God of the Dark Sky (Thunder and Lightning); 3. Zeus God of the Dark Sky (Earthquakes, Clouds, Wind, Dew, Rain, Meteorites) (Cambridge 1925. 1940).
- J. W. CROWFOOT / K. M. KENYON / E. L. SUKENIK, The Buildings at Samaria = Samaria-Sebaste 1 (London 1942) 48.67.
- J. W. CROWFOOT / G. M. CROWFOOT / K. M. KENYON, The Objects from Samaria = Samaria-Sebaste 3 (London 1957).
- F. V. M. CUMONT, La théologie solaire du paganisme romain (Paris 1909).

- ders., Die orientalischen Religionen im röm. Heidentum. Vorlesungen am Collège de France. Nach der 4. franz. Auflage unter Zugrundelegung der Übersetzung GEHRICHS bearbeitet von Dr. A. BURCKHARDT-BRANDENBERG<sup>3</sup> (Leipzig/Berlin 1931).
- ders. / L. CANET, Mithra ou Sarapis κοσμοκράτωρ 63 (1919) 313/28.
- A. DELATTE / PH. DERCHAIN, Les intailles magiques gréco-égyptiennes (Paris 1964).
- TH. DREW-BEAR, Nouvelles inscriptions de Phrygie = *Studia Amstelodamensia ad epigraphicam* 16 (Zutphen 1978).
- H. ENGELMANN, Zur Lykiarchie: *ZsPapEpigr* 158 (2006) 183/6.
- W. FAUTH, Helios Megisthos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike = *RelGraecRomWorld* 125 (Leiden/New York/Köln 1995).
- D. FLUSSER, The Great Goddess of Samaria: *IsrExplJourn* 25 (1975) 13/20.
- P. M. FRASER, Two Dedications from Cyrenaica: *AnnBritSchAth* 57 (1962) 24/7.
- A. FÜRST, Christentum im Trend. Monotheistische Tendenzen in der späten Antike: *ZsAntChrist* 9 (2006) 496/523.
- ders., Paganer und christlicher »Monotheismus«. Zur Hermeneutik eines antiken Diskurses: *JbAC* 51 (2008) 5/24.
- ders., Die Rhetorik des Monotheismus im Römischen Reich. Ein neuer Zugang zu einem zentralen historischen Konzept: ders./AHMED/GERS-UPHAUS/KLUG aO. (Anm. 538).
- E. R. GOODENOUGH, The Bosphorus Inscriptions to the Most High God: *JewQuartRev* 47 (1957) 221/44.
- P. HERRMANN / K. Z. POLATKAN, Das Testament des Epikrates und andere neue Inschriften aus dem Museum von Manisa = *SbWien* 265,1 (Wien 1969).
- E. KALINKA, Aus Bithynien und Umgegend: *JahreshÖstInst* 28 Beibl. (1933) 46/111.
- J. KEIL / A. VON PREMERSTEIN, Bericht über eine 2. Reise in Lydien = *DenkschrWien* 54,2 (Wien 1911).
- A. TH. KRAABEL, Ὑψίστος and the Synagogue at Sardis: *GreekRomByzStud* 10 (1969) 81/93.
- C. LEHMLER / M. WÖRRLE, Neue Inschriftenfunde aus Aizanoi 4. *Aizanitica Minora* 2: *Chiron* 36 (2006) 45/111.
- I. A. LEVINSKAYA, The Book of Acts in its Diaspora Setting = *The Book of Acts in its 1<sup>st</sup> Cent. Setting* 5 (Grand Rapids 1996).
- B. LICHOCKA, Némésis en Égypte romaine = *Aegyptiaca Treverensia* 5 (Mainz 2004).
- CH. MAREK, Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia = *IstForsch* 39 (Tübingen 1993).
- ders., Geschichte Kleinasiens in der Antike. Unter Mitarbeit von P. FREI (München 2010).
- CH. MARKSCHIES, Heis Theos – Ein Gott? Der Monotheismus und das antike Christentum: M. KREBERNIK / J. VAN OORSCHOT (Hrsg.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients = Alter Orient und AT* 298 (Münster 2002) 209/34.
- ders., Vorwort zu den Addenda et corrigenda: PETERSON/MARKSCHIES 367/74.
- ders. / H. HILDEBRANDT, Addenda et corrigenda: PETERSON/MARKSCHIES 365/580.
- R. MERKELBACH / J. STAUBER, Die Orakel des Apollon von Klaros: *EpigrAnatol* 27 (1996) 1/53.
- S. MITCHELL, Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor 2. *The Rise of the Church* (Oxford 1993).
- ders., The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians: *ATHANASSIADI/FREDE* 81/148.
- ders., Further Thoughts on the Cult of Theos Hypsistos: ders./VAN NUFFELEN 167/209.
- ders. / P. VAN NUFFELEN (Hrsg.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire* (Cambridge 2010).
- F. M. MÜLLER, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion. Mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens (Straßburg 1880).
- A. NEGEV, The Inscriptions of Wadi Haggag, Sinai = *Qedem* 6 (Jerusalem 1977).
- M. PAZ DE HOZ, Theos Hypsistos in Hierokaisareia: *EpigrAnatol* 18 (1991) 75/7.
- dies., Die lydischen Kulte im Lichte der griech. Inschriften = *Asia Minor Studien* 36 (Bonn 1999).
- E. PETERSON, Εἰς θεός. Epigraphische, formgeschichtl. und religionsgeschichtl. Untersuchungen, Diss. Universität Göttingen (1920).
- ders., Εἰς Θεοῦς. Epigraphische, formgeschichtl. und religionsgeschichtl. Untersuchungen. Mit zahlreichen Abbildungen, Wort-, Stellen-, Sach- und Autorenregister (Göttingen 1926) (erneut abgedruckt in und zitiert nach ders./MARKSCHIES).
- E. PETERSON / CH. MARKSCHIES, Heis theos. Epigraphische, formgeschichtl. und religionsgeschichtl. Untersuchungen zur antiken »Ein-Gott«-Akklamation = E. PETERSON, *Ausgewählte Schriften* 8 (Würzburg 2012).
- PH. M. PETSAS, Μήτηρ θεῶν αὐτόχθων. Unpublished Manumission Inscriptions from Macedonia: *Institute for Balkan Studies, Archaia Makedonia* 3. *Papers Read at the 3<sup>rd</sup> Internat. Symposium Held in Thessaloniki, September 21/25, 1977* (Thessaloniki 1983) 229/46.
- F. QUEYREL, Inscriptions et scènes figurées peintes sur le mur de fond du xyste de Delphes: *BullCorrHell* 125 (2001) 333/87.
- M. RICL, Hosios kai Dikaïos 1. *Catalogue des inscriptions: EpigrAnatol* 18 (1991) 1/70.

- dies., *Hosios kai Dikaios* 2. Analyse: *EpigrAnatol* 19 (1992) 71/102.
- A. H. P. DE RIDDER, *Les bijoux et les pierres gravées* 2. *Les pierres gravées* = Coll. de Clercq 7,2 (Paris 1911).
- L. ROBERT, *Opera minora selecta. Épigraphie et antiquités grecques* 1 (Amsterdam 1969).
- ders., *Un oracle gravé à Oinoanda*: *CRAcInscr* 115 (1971) 597/619.
- C. ROBERTS / TH. C. SKEAT / A. D. NOCK, *The Gild of Zeus Hypsistos*: *HarvThRev* 29 (1936) 39/88.
- M. I. ROSTOVITZ u. a. (Hrsg.), *The Excavations at Dura-Europos* 3. *The Palace of the Dux Ripae and the Dolicheneum* (New Haven/London 1952).
- G. SANDERS, *Kybele und Attis*: M. J. VERMASEREN (Hrsg.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich* (Leiden 1981) 264/97.
- E. J. SCHNABEL, *Urchristliche Mission* (Wuppertal 2002).
- TH. SCHNEIDER / E. STEPLINGER, *Art. Adler*: *RAC* 1 (1950) 87/94.
- E. SCHÜRER, *Die Juden im bosporanischen Reich und die Genossenschaften der σεβόμενοι θεὸν ὑψιστον ebendasselbst* = *SbBerlin* 1897, 200/25.
- G. SCHUMACHER, *Notes from Jedûr*: *PalExpIFund* 29 (1897) 190/5.
- L. DI SEGNI, *Εἰς θεός in Palestinian Inscriptions*: *ScriptClassIsrael* 13 (1994) 94/115.
- dies., *Dated Greek Inscriptions from Palestine from the Roman and Byzantine Periods* 1 A. Text; B. Appendices and Bibliography; 2. Illustrations, *Diss. Hebrew University of Jerusalem* (1997).
- dies., *The Samaritans in Roman-Byzantine Palestine. Some Misapprehensions*: H. LAPIN (Hrsg.), *Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine* = *Stud. and Texts in Jewish History and Culture* 5 (Bethesda, MD 1998).
- A. R. R. SHEPPARD, *Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor*: *Talanta* 12/13 (1980/81) 77/101.
- D. STAUDT, *Der eine und einzige Gott. Monotheistische Formeln und im Urchristentum und ihre Vorgeschichte bei Griechen und Juden* = *NovTestOrbisAntiqu* 80 (Göttingen 2012).
- M. STEIN, *Die Verehrung des Theos Hypsistos. Ein allumfassender pagan-jüdischer Synkretismus?*: *EpigrAnatol* 33 (2001) 119/25.
- S. A. TAKACS, *Art. Kybele*: *NPauLy* 6 (1999) 950/6.
- J. TEIXIDOR, *The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East* (Princeton 1977).
- F. R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization c. 370/529* 1/2 = *RelGraecRomWorld* 115,1. 2 (Leiden/New York/Köln 1995).
- Y. USTINOVA / J. NAVEH, *A Greek-Palmyrene Aramaic Dedicatory Inscription from the Negev*: *Atiqot* 22 (1993) 91/6.
- M. J. VERMASEREN, *Mithras in der Römerzeit*: ders. (Hrsg.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich* (Leiden 1981) 96/120.
- H. VOLKMANN, *Stud. zum Nemesiskult*: *ArchRelWiss* 26 (1928) 294/321.
- M. WALLRAFF, *Tendenzen zum Monotheismus als Kennzeichen der religiösen Kultur der Spätantike*: *VerkündForsch* 52/2 (2007) 65/79.
- B. WANDER, *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Stud. zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen* = *WissUntersNT* 104 (Tübingen 1998).
- M. L. WEST, *Towards Monotheism*: *ATHANASSIADI/FREDE* 21/40.
- E. ZELLER, *Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen*: ders., *Vorträge und Abhandlungen. Erste Sammlung*<sup>2</sup> (Leipzig 1875) 1/32.