

**EINE FROMME FAMILIE AUS LYDIEN UND IHR GOTT**  
**Bemerkungen zu den Kommunikationsstrategien mit**  
**dem Göttlichen im ländlichen Kleinasien**  
**der Kaiserzeit\***

GIAN FRANCO CHIAI (Berlin)

**ABSTRACT**

**A pious Lydian family and their God**

**Remarks on the strategies of religious communication in the imperial Asia Minor countryside**

Studying a sacral dedication for the Anatolian god Men Motyleites, this paper aims at reconstructing some aspects of the strategies of religious communication in the countryside in Roman times, where numerous local gods were worshipped. The gods were represented and imagined as omnipotent kings ruling a territory and protecting their worshippers, as e.g. the tales of the confessional inscriptions testimony reveal.

Tatiane and Glaukos, the ones dedicating, thank their god for protecting the birth of their adopted daughter, presenting and dedicating the child to Men. They define themselves as *philotheoi* (loving god) and emphasize that they have prayed only to the god Men Motyleites and no any other divinity, because he protects their home, family, property and health by using the adverb *aei*.

**Key words:** Anatolia; henotheism; ritual; worship; performance

Wie eine reiche und vielfältige epigraphische Dokumentation zeigt, lässt sich seit dem 2. Jh. n. Chr. im Bereich der religiösen Praktiken (besonders im griechischen Osten) eine Tendenz zum Glauben an einen henotheistischen oder monotheistischen Gott feststellen, der nicht nur als allmächtig, sondern in manchen Fällen auch als allgegenwärtig dargestellt wird. Diese Tendenz, die parallel zur Verbreitung und Entstehung der frühchristlichen Gemeinden im römischen Reich zu verlaufen scheint und allgemein von der Forschung als *pagan monotheism* bezeichnet wird,<sup>1</sup> hat unter anderem auch wichtige Veränderungen in der Sprache sowie in den Media der religiösen Kommunikation

\* Meine Danksagungen gehen an Frau Dr. Renate Burri (HU Berlin) und Frau Daniela kleine Burhoff (FU Berlin) für sprachliche Korrekturen und interessante Beobachtungen, sowie an Herrn Dr. J. Curbera (Berlin- Brandenburgische Akademie der Wissenschaften), der mich auf einige Besonderheiten der epigraphischen Texte aufmerksam machte. Ich bedanke mich auch bei den zwei anonymen Gutachtern, die in verschiedenen Punkten zur Verbesserung dieses Aufsatzes beigetragen haben.

<sup>1</sup> Zu diesem Phänomen vgl. die Sammelbände Athanassiadi, Frede (1999); Mitchell, van Nuffelen (2010a; 2010b); vgl. dazu die Arbeiten von Sfameni Gasparro (2010); van Nuffelen (2012); Fürst (2013) mit umfassenden Literaturhinweisen zu diesem Thema.

bewirkt, indem traditionelle Epitheta wie z.B. ὕψιστος mit einem teilweise neuen Sinn verwendet und neue Ausdrücke, wie etwa εἰς θεός, eingeführt werden, um solche neuen sakralen Vorstellungen zum Ausdruck zu bringen. So sind interessante Konvergenzen in der Sprache religiöser Kommunikation der Juden, Christen und Heiden entstanden, die häufig die Zuweisung eines epigraphischen Textes ohne Kontext an eine bestimmte Glaubensrichtung erschweren.<sup>2</sup>

Aus den ländlichen Heiligtümern Phrygiens und Lydiens stammen zahlreiche Inschriften religiösen Inhalts (Gebete, Beichtinschriften, Weihungen usw.), welche das religiöse Leben zu rekonstruieren ermöglichen.<sup>3</sup> Diese Inschriften dokumentieren, dass in diesen abgelegenen Winkeln des römischen Reiches zahlreiche lokale Gottheiten verehrt wurden, die als allmächtig und stark ortsgebunden imaginiert wurden. Sie wurden als omnipotente Könige angesehen, welche ihre sterblichen Untertanen schützten und durch ihre Eingriffe die Gerechtigkeit wiederherstellten, indem sie Verbrecher durch furchtbare Krankheiten bestrafte, und kranke Menschen heilten.<sup>4</sup>

Diese Arbeit setzt sich zum Ziel, einerseits einen Beitrag zum besseren Verständnis einer Weihinschrift aus einem ländlichen Heiligtum Lydiens zu leisten, andererseits am Beispiel dieses Textes einige Aspekte der religiösen Kommunikation auf dem Land näher zu betrachten.

## Der Text

Irgendwann in Lydien im Laufe des 2. Jhs. n. Chr. ließ ein gewisser Tatianos Glaukos zusammen mit seiner Frau Ammiane eine Stele im Heiligtum des Gottes<sup>5</sup> Men Motyleites aufstellen, auf deren oberem Teil in Relief drei Adoranten – ein Mann, eine Frau und zwischen den beiden ein Mädchen mit erhobenen rechten Händen – abgebildet sind, während darunter folgende Inschrift steht:<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Zu den lexikalischen Konvergenzen in der Sprache religiöser Kommunikation vgl. Chaniotis, Chiai (2007); für den christlichen Wortschatz vgl. Merkelbach (1978). Diese Konvergenzen sind nicht nur auf den religiösen Wortschatz beschränkt, sondern sie lassen sich auch im Bereich der Bilderwelt ermitteln, vgl. dazu allgemein Mathews (1993).

<sup>3</sup> Um ein Bild der ländlichen Kulte im kaiserzeitlichen Kleinasien gewinnen zu können, vgl. im Allgemeinen Petzl (1995); Mitchell (1993: 11–51); Dignas (2003: 77–91); Petzl (2003); für das Lydien vgl. De Hoz (1999); für das Phrygien Drew-Bear, Naour (1990); Gnoli, Thornton (1997); Chiai (2008a; 2008b; 2010).

<sup>4</sup> Zu dieser Vorstellung, welche das religiöse Leben auf dem Land in Phrygien charakterisiert, vgl. Petzl (1998); Chaniotis (1995; 1997; 2004a; 2004b); Belayche (2006); Chiai (2009a). Allgemein zu den ländlichen Gemeinden Kleasiens vgl. Schuler (1998) mit einer wichtigen Zusammenstellung des epigraphischen Materials.

<sup>5</sup> Zum Kult des *Men* in Lydien und Phrygien vgl. Pedrizet (1896); Drexler, s.v. „Men“ in LGRM: 2687–2770; Lane (1964) mit einer Auswertung der literarischen, epigraphischen und numismatischen Quellen; die Inschriften sind in Lane (1971) gesammelt und historisch bewertet; Hübner (2003), die den Akzent auf den lokalen Charakter der Gottheit auf dem Land in Phrygien und Lydien setzt. Zur Ikonographie des Gottes vgl. Lane (1976: 99–108); Van Haepereen-Pourbaix (1983).

<sup>6</sup> Zu dieser Inschrift vgl. Buresch (1898: 79, Nr. 39); Pedrizet (1896: 58); Lane (1971: Nr. 41, wo jedoch in den letzten Zeilen der Inschrift folgender Text angegeben wird: Σαβιν/ῆς [...] ἦνπερ σώσεις σύ [...]); Horsley (1982: 99–101); Malay (1994: 168, Abb. 58, mit einer guten Abbildung des Reliefs); De Hoz (1999: Nr. 39.58); Chiai (2008a: 153–154).

TAM V, 1, Nr. 457: [Τα]τιανὸς Γλαῦκος καὶ Ἀμμιανὴ φι/[λ]όθεοι Μηνὶ Μοτυλείτῃ εὐχαριστ/[ι]αὶν ἔθοντο εὐχόμενοι αἰεὶ ὑπὲρ / [θ]ρεπτῆς γένει πρώτης· Σαβείν[η] / [δ]ὲ κέκ.λ.η.ται, ἦνπερ σώσειες συμ-[- - -]

„Tatianos Glaukos und Ammiane, die den Gott lieben, stellten als Dankbarkeitszeichen (diese Stele) zu Ehre des Men Motyleites auf, indem sie immer um ihre Ziehtochter, erste von Geburt, beten. Sie ist Sabine genannt worden; du mögest sie retten...“

Der Text gliedert sich in zwei Sektionen: In der ersten stellen sich die Weihenden der Gottheit als Ehepaar vor, indem sie ihr durch die Aufstellung des Denkmals ihre Dankbarkeit erweisen, während sie im zweiten Teil ein Gebet an sie richten. Der Grund der religiösen Weihung ist wahrscheinlich in der erfolgreich verlaufenen Geburt der kleinen Sabine, der ersten Ziehtochter<sup>7</sup> des Ehepaares, zu suchen,<sup>8</sup> die dem Gott mit ihrem Namen vorgestellt und für deren *soteria* ein Gebet ausgesprochen wird. Die Inschrift stellt ein wichtiges Dokument für die Kommunikationsstrategien mit dem Göttlichen in einer ländlichen Kultstätte Kleinasiens dar und soll, wie oben erwähnt, in dieser Hinsicht untersucht werden.

### Die religiöse Kommunikation und die Gliederung der rituellen Handlungen

Eine berechtigte Frage betrifft die Textadressaten: Eine Weihung kann als Adressaten sowohl den Gott (vertikale Kommunikation), als auch die Menschen (horizontale Kommunikation) haben.<sup>9</sup> Ersterem wird das geweihte Objekt vorgestellt und mitgeteilt,<sup>10</sup> dass z.B. ein Gelübde erfüllt wurde, während den anderen Menschen, die den Text lesen, von der eigenen Erfahrung mit dem Numinosen erzählt wird. Im Falle der hier vorliegenden Inschrift hat das Ehepaar wegen der erfolgreichen Geburt ihrer ersten Ziehtochter ihre Dankbarkeit dem Gott gegenüber durch die Aufstellung einer mit Relief ausgestatteten Stele zum Ausdruck gebracht. Die *dynamis* von Men bekommt damit die gebührende Anerkennung und wird den anderen Besuchern der Kultstätte kundgetan.

Besondere Aufmerksamkeit ist zunächst auf die im Text eingesetzten verschiedenen Tempora zu richten, die uns die chronologische Gliederung der rituellen Handlungen in der Kommunikation mit dem Göttlichen zu erfassen ermöglichen. Hervorzuheben ist *in primis* der Ausdruck εὐχαριστ/[ι]αὶν ἔθοντο „sie stellten in Dankbarkeit auf“, der darauf

<sup>7</sup> Zu den *threptoi* in den griechischen Inschriften aus Kleinasien vgl. MAMA IX: LXIV–LXVI; und ausführlich Ricl (2001: 156–157); Ricl, Malay (2005); Ricl (2009). Für eine Definition des juristischen Status der *threptoi* in Kleinasien kann die Betrachtung einer bei Plinius (*Ep.* X, 66) zu lesenden Stelle von Nutzen sein, welche lautet: *liberi nati expositi, deinde sublati a quibusdam et in servitute educati*. Dies bezeugt eine Inschrift, in der eine Frau namens Zotike, Mutter von sieben Kindern, erzählt, dass sie drei ihrer Söhne als Adoptivkinder in befreundete Familien gegeben hatte. Zu diesem wichtigen Dokument vgl. Merkelbach, Şahin (1983: 57–58).

<sup>8</sup> In diesem Fall scheint die kleine *threpte* im Hause der zwei Weihenden geboren zu sein. Dies lässt die Vermutung zu, dass es sich vielleicht um die Tochter von Hausklaven handelte, die mit ihren Herren besonders vertraut waren und vielleicht selbst den Status von *threptoi* hatten.

<sup>9</sup> Zu diesen von der Linguistik übernommenen Begriffen verweise ich auf Mörth (1993: 392–414). Im Allgemeinen für die Antike vgl. die Sammelbände Binder, Ehlich (1997); Brodersen (2001); Stavrianopoulou (2006); Frevel, Von Hesberg (2007); und jetzt auch Rüpke (2007: 35–43)

<sup>10</sup> Zu den epigraphischen Weihungen aus der archaischen Zeit mit Beobachtungen zur religiösen Mentalität vgl. Lazzarini (1976: 1–89); dazu auch Guarducci (1978: 1–89).

hinweist, dass das Ehepaar den Gott um etwas gebeten und dieser die Bitte erhört hatte. Der Aorist bezieht die rituelle Handlung auf die Vergangenheit. Tatianos und Ammiane beten aber immer noch Men für ihre Ziehtochter an. Das Partizip *euchomenoi* deutet darauf hin, dass eine neue Bitte eingereicht wird, die mit dem Gebet „mögest du sie retten“ zur Sprache kommt (Bezug auf die Zukunft). Betrachtenswert ist auch das Adverb *ἀεί*, mit dem unterstrichen wird, dass die Weihenden „immer“ Men Motyleites und keinen anderen Gott im Gebet in Bezug auf die Geburt ihrer Ziehtochter angesprochen haben und außerdem immer noch dieselbe Gottheit für ihre kleine *alumna* anbeten. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind in der religiösen Handlung miteinander verknüpft. Als Parallele kann eine Weihung aus Lydien für den Gott Men Axiottenos angeführt werden, welche lautet:<sup>11</sup> „*Dem erhörenden Gott Men Axiottenos. Ich Trophimos habe (diese Stele) geweiht, nachdem ich den Gott angebetet hatte und erfolgreich war, indem ich meine Dankbarkeit zeige.*“ Im Text sind von Interesse die Aorist-Partizipien *εὐξάμενος* und *ἐπιτυχών*,<sup>12</sup> welche sich jeweils auf das Beten und auf die Erfüllung des Anliegens beziehen, die in der Vergangenheit stattfanden, während die Form im Präsens *εὐχαριστῶν*<sup>13</sup> unterstreicht, dass Trophimos nun der Gottheit die gebührende Dankbarkeit durch die Weihung einer Stele zeigt. Dasselbe Muster ist in einer anderen Weihung aus Lydien festzustellen,<sup>14</sup> die ein Mann namens Philippikos auf einem als *ex voto* aufgestellten Altar anbringen ließ. Interessant sind wiederum die Partizipien *εὐξάμενος*, *ἐπιτυχών* und *εὐχαριστῶν*, welche chronologisch drei verschiedene Ereignisse von religiöser Bedeutung differenzieren: Ich betete, wurde erhört und zeige nun dem Gott meine Dankbarkeit.

All diese Dokumente zeigen, wie die zeitliche Abfolge der verschiedenen rituellen Handlungen in der Kommunikation mit dem Göttlichen zum Ausdruck gebracht wird, weil sie als Frömmigkeitszeichen gelten sollten. Die Gottheit und die Menschen, welche den Weihertext zur Kenntnis nahmen, wurden somit über die Abfolge der rituellen Handlungen sowie über die vom Weihenden erfüllten Pflichten informiert.

Eine Frage, die aufkommen kann, betrifft den Grund, warum es die Weihenden für wichtig hielten, ihre Geschichte zu erzählen und den anderen Besuchern des Heiligtums ihre (positive) Erfahrung mit der Gottheit mitzuteilen.

Die horizontale Kommunikation soll eine zentrale Rolle im Bereich der religiösen Praktiken gespielt haben. Denn die Götter selbst scheinen von ihren Anbetern zu verlangen, ihre Erfahrungen mit ihrer Macht zu erzählen. Eine verfehlte oder nicht angebrachte Bekanntmachung kann sogar den göttlichen Zorn erwecken und eine Strafe verursachen.

<sup>11</sup> TAM V, 1, Nr. 455: [θεῶ ἐπηκ]ῶ Μηνι Ἀξιτη/[νῶ Τ]ρόφιμος εὐξάμε/[νος] καὶ ἐπιτυχῶν εὐχα/[ρισ]τῶν ἀνέθηκα. Zum Kult des Gottes Men Axiottenos vgl. Herrmann (1978).

<sup>12</sup> Zu diesem Terminus, der die Erfüllung der eingereichten Bitte bezeichnet, vgl. Beobachtungen in Petzl (1994: 21, Nr. 12, 3–4). Hier seien einige Beispiele angeführt: SEG XXXIV, Nr. 1214: Θεοῖς Περουδηνοῖς Φιλιππικῶς / εὐξάμενος μετὰ Βουνίου τοῦ / συντρόφου ὑπὲρ τῶν κτηνῶν καὶ / ἐπιτυχῶν εὐχαριστῶν ἀνέθηκεν. / Ἔτους τλβ, μη(νός) Λῶου κ'; SEG XLIV, Nr. 977: Μητρᾶς Μητροδῶ / ρου ἱερεὺς δι' ἅ γένους Διὸς / Δρίκτου καὶ τοῦ δήμου / τοῦ Θαμορειτῶν αἰτη/σάμενος πανήγυριν Ἀρλλη/νοῖς εὐξάμενοι Διὶ Δρίκτη / ἐπιτυχῶν ἀνέθηκα / τὴν στήλην; SEG XXXIV, Nr. 1212, 13–15 = Petzl 1994: Nr. 17: δις ἠρώτησα / τοὺς θεοὺς, ἐπέτυχα καὶ / εὐχαριστῶ; SEG XXXVIII, Nr. 1230 = Petzl 1994: Nr. 66: Ἔτος σογ' μη(νός) ια'. Αἰλια/νῆ Θεῶ Ἀξιοτηνῶ / εὐχὴν ὑπὲρ ὧν ἄ/μαρτοῦσα ἐπέτυ / χεν ὑπὲρ Τιτιανῆς / θυγατρὸς.

<sup>13</sup> Zu dieser Form, seit dem 3. Jh. n. Chr. in den religiösen Inschriften sehr verbreitet, vgl. Beobachtung in Robert (1955: 55–58).

<sup>14</sup> SEG XXXIV, Nr. 1214: Θεοῖς Περουδηνοῖς Φιλιππικῶς / εὐξάμενος μετὰ Βουνίου τοῦ / συντρόφου ὑπὲρ τῶν κτηνῶν καὶ / ἐπιτυχῶν εὐχαριστῶν ἀνέθηκεν. / Ἔτους τλβ, μη(νός) Λῶου κ'.

Paradigmatisch ist der Fall einer Frau namens Syntyche, welche von Men Axiottenos bestraft wurde, weil sie die Hilfe, welche der Gott bei der Restitution eines gestohlenen Steines geleistet hatte, aus familiären Gründen verschwiegen hatte.<sup>15</sup> Besonders in Beichtinschriften wird häufig betont, dass die Eingriffe der Götter, welche die Gerechtigkeit in alltäglichen Streitigkeiten wiederherstellten, als exemplarisch gelten sollten. Aus diesem Grund müssen solche Geschichten erzählt werden, damit die anderen Menschen aus Angst vor einer göttlichen Strafe nicht dieselbe Verfehlung begingen.<sup>16</sup> Neben diesem moralischen Aspekt soll jedoch auch die Konkurrenz unter religiösen Einrichtungen eine gewichtige Rolle gespielt haben. Die Zahl der aufgestellten Inschriften ist ein konkretes Zeugnis für die wirkende Macht einer in einem bestimmten Heiligtum (und nicht in einem anderem) verehrten Gottheit. Mit anderen Worten: Eine dort eingereichte Bitte hat höhere Chancen, erhört und erfüllt zu werden, als in einem anderen Heiligtum.<sup>17</sup> Die Verbreitung des Christentums kann vielleicht auch als eine der möglichen Ursachen für die beeindruckende Produktion epigraphischer religiöser Texte in diesen Regionen in der Spätkaiserzeit angesehen werden.<sup>18</sup> Die sakralen Einrichtungen konnten hiermit versuchen, die Menschen am Glauben der traditionellen Götter festzuhalten und ihren Übergang zum Christentum zu verhindern. Seit dem 2. Jh. n. Chr. werden jedenfalls Inschriften zum wichtigen Medium religiöser Kommunikation. Sie werden nicht nur dafür eingesetzt, die Macht der Götter gebührend zu preisen, sondern auch den anderen Menschen davon zu erzählen. Die Präzision und Sorgfalt, mit denen die Buchstaben dieser Inschriften häufig in den Stein gemeißelt wurden, könnten unter anderem als Hinweis darauf gedeutet werden, dass man wollte, dass diese Dokumente von den Besuchern des

<sup>15</sup> Dazu vgl. Petzl (1994, 73–66, Nr. 59, 15–19): περικυβούσης τε αὐτῆς τὴν δύναμιν τοῦ / θεοῦ διὰ τὸ ἠρωτήσθαι ὑπὸ τῆς μητρὸς / τῆς παρθένου, ἵνα σειγῆσι, καὶ ὁ θεὸς τοῦ/το ἐνέμησε, ὅτι οὐκ ἐξεφάντευ/σε οὐδὲ ὕψωσε τὸν θεὸν ἢ Συντύχη. *Und sie (d.h. Syntyche) verbarg gänzlich die Macht des Gottes, weil sie von der Mutter des Mädchens gebeten war zu schweigen; und der Gott nahm auch hierfür Rache, weil Syntyche dem Gott die (ihm gebührende) Publizität nicht hatte zuteil werden lassen und ihn nicht gepriesen hatte.* Zu diesem Text vgl auch Beobachtungen in Chaniotis (1990: 127–131, Nr. 1).

<sup>16</sup> Hier einige Beispiele: Petzl (1994, Nr. 9, 10–13): Παραγγέλει / πᾶσιν ἀνθρώποις, ὅτι οὐ / δεῖ καταφρονεῖν τοῦ θεῖ/οῦ. Ἀνέστησε δὲ τὸ μαρτ[ύ]ριον; Petzl (1994, Nr. 10, 10–12): Παραγγέλλω δέ, αὐτοῦ τὰς δυνάμεις μὴ / τίς ποτε κατευλῆσι καὶ κόψει δρῦν; Petzl (1994, Nr. 104, 14–17): παραγγέλλω μηδὲνα καταφρο/[νεῖν τῷ θε]ῷ Ἡλίῳ / Ἀπ/[όλλωνος, ἔπει ἔξει] τὴν στήλ/[λην ἐξεμπλάριον]; Petzl (1994, Nr. 111, 5–8): διὰ τοῦτο οὖν πα/ραγγέλω πᾶσιν μ<η>δέ/να κα[τα]φρον[ί]ν τῷ θεῷ, ἐπὶ ἔξει τῆ[ν σ]τήλην ἔξον/πλάριον. In diesen Textauszügen unterstreicht die Verwendung der Termini μαρτύριον und ἔξονπλάριον (eine Entlehnung des lateinischen *exemplarium*) die starke moralische Instanz dieser Inschriften.

<sup>17</sup> Zur religiösen Konkurrenz in diesen Regionen mit einer Zusammenstellung des epigraphischen Materials vgl. Chiaï (2008a). Zu diesem Phänomen, welche das religiöse Leben des griechischen Ostens in der Spätkaiserzeit charakterisierte, vgl. Beobachtungen in Chaniotis (2010).

<sup>18</sup> Dazu vgl. Schnabel (2003: 178–190), der sich wie folgt äußert (S. 188): *It seems quite possible, however, that the vigorous Christian expansion provoked an increased use, or a focused consolidation of thus practices whose message would serve to solidify the presence of the traditional divine "rulers" in the village.* In diesem Zusammenhang kann die folgende Textstelle von Plinius dem Jüngeren herangezogen werden, in der die Verbreitung des Christentums auf dem Land in Bithynien wie folgt geschildert wird (Ep. X, 96, 9–10): *Ideo dilatata cognitione ad consulendum te decurri: Visa est enim mihi res digna consultatione, maxime propter periclitantium numerum; multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam, vocantur in periculum et vocabantur. neque civitates tantum, sed vicus etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est; quae videtur sisti et corrigi posse. certe satis constat prope iam desolata templa coepisse celebrari et sacra solemnia diu intermissa repeti passimque venire victimarum carnem, cuius adhuc rarissimus emptor inveniebatur. ex quo facile est opinari, quae turba hominum emendari possit, si sit paenitentiae locus.*

Heiligtums klar und ohne Probleme gelesen werden konnten. Die horizontale Kommunikation scheint stark im Vordergrund gestanden zu haben.

### Der Terminus *philotheos*

Wir kehren zu unserer Inschrift zurück. Ferner ist Aufmerksamkeit auf den Terminus *philotheoi* zu richten,<sup>19</sup> mit dem das Ehepaar seine besondere Beziehung zum Gott zum Ausdruck bringt.<sup>20</sup> Damit kommt unter anderem die persönliche Bindung der Menschen zum Göttlichen zur Sprache:<sup>21</sup> Sie lieben den Gott, weil er wohl all ihre Bitten erhört und erfüllt hat<sup>22</sup> und dies könnte auch der Grund sein, warum Tatianos und Ammiane wahrscheinlich immer dieselbe Gottheit vor und nach der Geburt ihrer kleinen *alumna* anbeten.

Bei der Entstehung eines solchen Begriffes haben vielleicht auch Adjektive wie *philosebastos* oder *philokaisar* gewirkt,<sup>23</sup> welche, in epigraphischen Dokumenten offiziellen Charakters belegt, die besondere (und bevorzugte) Beziehung einer Gemeinde oder auch einer Privatperson mit dem Kaiserhaus und mit Rom zum Ausdruck brachten.

*Philia* bezeichnete bei Juden und Christen den Zustand, in dem sich die Menschen, wenn sie sich der Gerechtigkeit entsprechend verhalten haben, vor Gott befinden.<sup>24</sup> Deswegen verwundert es nicht, dass nähere Parallelen in der Verwendung von Adjektiven wie *philotheos*, *philoteknos*, *philogynaios* usw. in christlichen Grabinschriften festzustellen sind, wo solche Attribute dafür eingesetzt werden, um die moralischen und spirituellen Tugenden der Verstorbenen auszudrücken.<sup>25</sup> In einem Text aus Rom<sup>26</sup> z.B. wird eine verstorbene Frau von ihrem Mann als μητρι ἀγαπητη, φιλοθέω

<sup>19</sup> Zu den Komposita auf *philo-* vgl. Cipriano (1990); Veligianni (2001).

<sup>20</sup> Vgl. dazu Cipriano (1990: 9–12 und 134–137), welche beobachtet, dass dieser Terminus besonders in den späteren Quellen sowohl als „*loving the god*“ als auch „*loved by the gods*“ ausgelegt werden kann; sie zieht eine Inschrift aus Ägypten in Betracht, in der das Adjektiv *theophilos*, das sich auf eine Stadt bezieht, mit den beiden Bedeutungen verstanden werden kann (vgl. Ägyptische Urkunden III, Nr. 924, 1: Ἡρακλέους πόλεως ἀρχαίας καὶ θεοφίλου ἢ <κρατίστη>; die Inschrift wird in die römische Zeit datiert). Im LSJ wird *philotheos* mit „loving God; pious“ übersetzt, und dies im Unterschied zu *theophilos* „loved by the gods“.

<sup>21</sup> Zum wichtigen Begriff *personal religion* verweise ich allgemein auf Festugière (1954); vgl. nun die verschiedenen Beiträge in Rüpke, Spickermann (2012).

<sup>22</sup> Als Parallele kann der Text folgender Weihung aus Lydien herangezogen werden, in der sich ein Mann namens Apelles bei den Göttern Men, Plouton und Kore bedankt, weil sie all seine Gebete erhört haben: De Hoz (1999: Nr. 35.2): [Α]πελλῆς Ἀπελλήο[υς] / [Μ]ηνί Καμαρίτη καὶ / [Π]λούτωνι καὶ Κόρη εὐ/[χῆ]ν, ὅτι μοι ἐπήκουσαν / πάντα.

<sup>23</sup> Zu diesen Bezeichnungen vgl. die Beobachtungen von Veligianni (2001: 68–70).

<sup>24</sup> Beispiele dafür bei Lampe (1961: 1478). Zur negativen Konnotation des Kompositums *philanthropia* bei den Juden vgl. Hiltbrunner (1990).

<sup>25</sup> Für eine Zusammenstellung der epigraphischen Belege vgl. Tod (1951: 182–190); Lattimore (1942: 290–295); Guarducci (1974: 150–197).

<sup>26</sup> SEG II, Nr. 521: Γ. Ἀγκώτιος Ἐκαφόδοτος / Ἀγκωντία Ἰρήνη συνβίω / καὶ Γ. Ἀγκώτιος Ρούφος / καὶ Γ. Ἀγκώτιος Ρουφείνος / μητρι ἀγαπητῆ, φιλοθέω καὶ / φιλοχήρα καὶ φιλάνδρω καὶ / φιλοτέκνω, / μνείας χάριν. Zu diesem Text mit einem reichen Kommentar und weiteren epigraphischen Parallelen vgl. Solin (2004: 206–208). Mein Kollege Herr Dr. J. Curbera zieht die Möglichkeit in Betracht, das auf diese Frau bezogene Attribut ἀγαπητῆ, als Eigenname anzusehen. Dafür würde sowohl die Stellung neben dem Substantiv μητρι als auch die Tatsache, dass die anderen Adjektive durch καὶ getrennt sind, sprechen. Als Parallele kann man eine Grabinschrift aus Klaudiopolis (Becker-Bertau 1986: Nr. 77, 3) heranziehen, in der die folgende Wendung anzutreffen ist: σὺν σεμνῇ ἀλόχω Ἀγαπητῆ.

usw. bezeichnet; aus dem Gebiet von Apameia (Phrygien) stammt die christliche Grabinschrift<sup>27</sup> eines Mannes namens Aurelios, in der die folgende Wendung zu lesen ist: *χαίρετέ μοι φι(λ)όθεοι / καὶ καλοὶ νεόθηροι*. Ebenfalls als *philotheoi* werden Christen aus dem Territorium von Laodicea Combusta<sup>28</sup> und von Phazemonitis<sup>29</sup> bezeichnet. So erweist sich der Begriff *philotheos* der lydischen Weihung als ein interessantes Beispiel für lexikalische Konvergenz in der Sprache religiöser Kommunikation. Sowohl eine heidnische Familie als auch Christen haben diesen Terminus verwendet, um ihre Nähe zu Gott, der ihre Gebete erhört und erfüllen kann, zum Ausdruck zu bringen.

### Das Gebet für die *soteria*

Der zweite Teil des Textes ist ein Gebet, welches das Ehepaar an seinen Gott richtet, damit er ihr neugeborenes Kind schütze. Die Ansprache beginnt mit einem Perfekt „*sie ist Sabine genannt worden*“, wobei das Mädchen durch seinen Eigennamen dem Gott vorgestellt wird; dann wird ein Optativ Aorist in der zweiten Person Singular verwendet „*mögest du sie schützen*“.<sup>30</sup> Es handelt sich um zwei Stilmittel, welche eine gewisse Literarität und Vertrautheit mit der Literatursprache voraussetzen scheinen. Sie unterscheiden die Inschrift von vielen anderen Weihungen aus ländlichem Kontext, in denen oft Schreibfehler oder nicht korrekte grammatische Formen zu finden sind.<sup>31</sup>

Der Text ist ein in zweiter Person geäußertes Gebet für die *soteria* des kleinen Mädchens; ein derartiges Gebet lässt sich mit den besonders auf dem Lande in den Weihinschriften sehr verbreiteten Formeln *περὶ τῶν τέκνων σωτηρίας, περὶ τῶν ἰδίων σωτηρίας* in Zusammenhang setzen, mit denen viele Eltern dieselbe Sorge und Bitte vor dem Göttlichen zum Ausdruck brachten. Im Folgenden nur einige ausgewählte Beispiele:

In einer Inschrift aus dem Territorium um Synnada<sup>32</sup> hat ein Mann namens Klearchos zusammen mit seinen Brüdern Glykon und Appas auf Befehl des Gottes *περὶ τῶν τέκνων σωτηρίας* eine Stele aufstellen lassen.<sup>33</sup> In einem Text<sup>34</sup> aus dem Gebiet um Dorylaion

<sup>27</sup> MAMA VI, Nr. 227: *Αὐρ<ή>λιος Αὐξάνων δις ἐπ/οίησα τὸ ἡρῶον ἐμαυτῶ καὶ / τῶ ἀδελφῶ μου Δω<σ>ιτύχη δῶ/ρου χάριν σὺν τῇ γυν<α>ικί αὐτοῦ, / εἰς ὃ ἕτερος οὐ τεθήσεται, / εἴ τις δὲ <έ>τερος ἐπιτηδεύσει / ἔσται αὐτῶ πρὸς τ<όν> θεόν· / χαίρετέ μοι **φι<λ>όθεοι** / καὶ καλοὶ νεόθηροι.*

<sup>28</sup> MAMA I, Nr. 237: *Ἀρητήρ ἕσθλός τοῦ Θεοῦ κί/τε ἐνθάδε παίδων ἀρεσ/τός καὶ πράνστος πάντων / καὶ τοῦνομα Ἀνίκητος / εἰερέδς ὦν ἰδιοπραέω/ν **φιλόθεος** φιλέννο/μος ὁπάων Χριστοῦ / ἐγλεκτός δὲ τοῦ Θεοῦ / τύνβον δὲ τούτου τέκνα / ἔτευξα[v].*

<sup>29</sup> St. Pont. III, Nr. 72: *Αὐ(ρήλιον) Δομνίλ/λον τὸν **[φ]ιλό/θεον** κὲ [φ]ιλό/[χ]ηρον ...*

<sup>30</sup> Als Parallele vgl. beispielsweise SGO 16/31/86: *ὄν σὺ, θεὰ Κύπρι, μοι φιλέοις σὺν τῶ πατρὶ καὶ Χαρίτεσσιν / τέκνα δέ μοι καὶ αὐτὸν σώζοιτε ἰκετεύω.*

<sup>31</sup> Zur Sprache der griechischen kaiserzeitlichen Inschriften aus Kleinasien mit besonderer Berücksichtigung der Texte aus Phrygien vgl. Brixhe (1987: 45–80; 2001; 2002: 246–266). Dazu auch Beobachtungen in Klauk (1996), der die Sprache der Beichtinschriften mit jener des Neuen Testaments vergleicht.

<sup>32</sup> MAMA IV, Nr. 49a: *[Κλ]έαρχος καὶ οἱ (ἀ)δελφοὶ αὐτο[ῦ] / [Γλ]ύκων καὶ Ἀπ[π]ας θεῶ προ(σ)τά[ξ]/[α]ντι ὑπὲρ τέ[κ]νων σωτηρία[ς].*

<sup>33</sup> Zu den häufig in den kaiserzeitlichen Weihungen vorkommenden Formeln *kata keleusin, kata prostagma* usw., welche den Vollzug einer religiösen Handlung auf einen von der Gottheit erteilten Befehl zurückführen, vgl. Van Straten (1976); Pleket (1981: 14–16); Veyne (1986: 267–269); Lazzarini (1989–1990: 852–853).

<sup>34</sup> MAMA V, Nr. 10: *Καρικὸς Φύ/βου Ὀσί[φ] / καὶ Δικ/αίφ εὐ/χὴν περὶ / τῶν ἰδίων πάντων / σωτηρίας. Zu diesem Text vgl. Ricl (1991: 21, Nr. 39).*

hat Karikos, Sohn von Phybos, περί τῶν ἰδίων πάντων als Gelübde zu Ehren der Götter Hosios und Dikaios eine Stele geweiht. Aus derselben Region<sup>35</sup> stammt ein denselben Göttern gewidmeter Altar, auf dem die Formel ὑπὲρ τοῦ θρέψαντος καὶ ἑαυτ/οῦ καὶ τῶν ἰδίων πάντων σωτηρίας vorkommt.

Die oben angeführten epigraphischen Beispiele zeigen den starken familiären Charakter der meisten der auf dem Land zur Periode der Kaiserzeit belegten Kulte. Denn die ländlichen Kultstätten wurden zumeist von Familiengruppen besucht, die ihre Bitten an ihren Schutzgott, der häufig für alle Bereiche des menschlichen Alltagslebens zuständig war, richteten. Dafür spricht auch das Vorhandensein von Termini wie *synbios*, *adelphos*, *gynē* usw. in den Weihungen, mit denen die Menschen ihren Status als Familienmitglieder vor dem Göttlichen unterstreichen.<sup>36</sup> Dies ermöglicht unter anderem, die starke persönliche Bindung von Familiengruppen an die Gottheit zu erschließen. Gerade in diesem Punkt kann eine weitere Konvergenz mit den christlichen Inschriften (nicht nur aus diesen Gegenden) festgestellt werden, in denen der familiäre Charakter ebenfalls im Vordergrund steht. Dies scheint auch darauf hinzudeuten, dass diese Menschen von ihren Göttern Schutz in allen Angelegenheiten des Alltags erwarteten. Denn diese Gottheiten, mit denen sie eine starke persönliche Beziehung aufgebaut hatten, sollten dafür sorgen, dass ihr Leben, wenn sie keine sozialen und sakralen Normen verletzt hätten, sicher und problemlos lief.

Viele lokale Götter erhalten gerade auf Grund ihrer Schutzfunktionen das Attribut σωτήρ<sup>37</sup> oder σώζων, wie die folgenden Beispiele illustrieren.

Im Gebiet um Laodicea Combusta ist ein Altar gefunden worden,<sup>38</sup> den ein Priester Namens Longos als Gelübde ὑπὲρ καρπῶν zu Ehren eines unbekanntes Gottes, dem die Attribute πανπηκόος und σώζων zugewiesen werden, aufstellen ließ. Das Interessanteste am Text liegt gerade in den sakralen Epitheta, welche den Namen der Gottheit ersetzen, und insbesondere durch die Partizipialform σώζων<sup>39</sup> wird die aktiv schützende Macht dieser Gottheit zum Ausdruck gebracht. Das zweite Beispiel<sup>40</sup> stammt aus der Gegend von Ikonion. Es handelt sich um ein Gebet, in dem die Schutzgötter dieses Zentrums als θεοὶ σωτήρες angesprochen werden.

<sup>35</sup> MAMA V, Nr. 11: ... [ὑπὲρ τοῦ] ὑ θρέψαντο/[ς σωτηρί]ας καὶ ἑαυτ/[οῦ καὶ τῶ]ν ἰδίων πάν/[των Ὀ]σίω Δικαίω εὐ/χίην. Zu diesem Text vgl. Riel (1991: 11, Nr. 21).

<sup>36</sup> Für eine Zusammenstellung der epigraphischen Belege vgl. Chiaï (2009d: 70–72).

<sup>37</sup> Zu diesem Epitheton vgl. Haerens (1948); Kasper (1961); Nock (1972: 720–35); zur Verwendung dieses Attributes bei den Juden vgl. Jung (2002).

<sup>38</sup> MAMA I, Nr. 8 (die Inschriften sind jeweils auf dem vorderen und auf dem hinteren Teil des Altars angebracht): a) Λόνγος Δ[ι]/ονυσίου ὑπὲρ καρ[ρ]/πῶν πανπηκόω / θεῶ; b) Λόνγος / Διονυσίου[υ] / [ε]ῖρεὺς Σώζων/τι εὐχίην.

<sup>39</sup> Hierbei einige epigraphische Beispiele einer solchen Praxis: MAMA IX, Nr. 57: Ἐτους τληῖ Ἄρτε[μάς] / κέ Ἄντιπᾶς κατὰ κ[έλευ]/σιν θεοῦ Σώζον[τος]; MAMA IX, Nr. 58: Σώζοντος; TAM III, Nr. 914: Οἷσας Ἐρ/μαίου πεν/τάκις, εἰρη/ναρχήσας, / θεῶ Σώζον/τι εὐξάμε/νος; SEG VI, Nr. 406: Μάρκος Αὐ/ρήλις Σώζοντι ὑπὲρ τέκνων εὐχίην; SEG XVIII, Nr. 546: Σῶσος, Τ[ι]μῶ, Νέ/ων Σώζον[τι] / εὐχίην. Sozon wird auch als eine eigenständige Gottheit betrachtet, die auf den Reliefs häufig als Reitergott abgebildet ist, dazu Höfer, s.v. „Sozon“ in LGRM: 1280–86; Delemen (1999: 39–45) mit weiteren Literaturhinweisen.

<sup>40</sup> MAMA VIII, Nr. 297: [εὐ]χομαι θεοῦς σωτήρας τήν τε Ἄγγιστιν καὶ τήν με[ε]/[γάλην μητ]έρα Βοηθιήν καὶ θεῶν τήν μητέρα καὶ τὸν / [...] τὸν Ἀπόλλω καὶ τήν Ἄρτεμιν Ἰλέως καὶ εἰ[ῦ]/[νους εἶναι τῆ]ι κολωνεῖαι Εἰκονίωι.



Die beiden besprochenen Beispiele zeigen bei der Vorstellung dieser lokalen Götter, dass die Schutzfunktion stark im Vordergrund steht: Dies kann als ein Hinweis für die starke Bindung der Menschen an ihre Götter gedeutet werden, die als ständig präsent im Alltagsleben ihrer Verehrer wahrgenommen wurden.

## Die Performanz

Im Text ist auch – wie zuvor erwähnt – der performative rituelle Akt der Vorstellung des kleinen Mädchens dem Gott gegenüber durch den eigenen Personennamen vorhanden, mit den Worten „*sie ist Sabine genannt worden*“. Die kleine Sabine wird dadurch unter den Schutz des Gottes gestellt; auch für sie, wie für den Rest ihrer Familie, soll Men Motyleites die Haupt- und Schutzgottheit darstellen. In der Zukunft soll sie vom Gott beschützt werden, ihre Bitten und Gebete an ihn richten und darf sich an ihn bei jedem alltäglichen Problem wenden. Mit anderen Worten: Sie wird auch *philotheos* des Men sein. Wir können vermuten, dass diese Vorstellung im Kontext einer rituellen Handlung erfolgte, in der dem Gott wahrscheinlich ein reiches Opfer dargebracht, Gebete vorgelesen, Hymnen gesungen wurden usw. Ein weiteres betrachtenswertes Element ist die in zweiter Person ausgedrückte Ansprache „*mögest du sie schützen*“. Es handelt sich um den Beginn eines Gebets, das im Rahmen des Rituals wahrscheinlich laut und mit einer gewissen Emotionalität vorgelesen wurde.<sup>41</sup>

In den religiösen Inschriften aus den ländlichen Heiligtümern Phrygiens und Lydiens sind solche Gebetsformeln, welche die Gottheit mit einem gewissen Pathos direkt ansprechen, keine Seltenheit. Ihr Vorhandensein in den Inschriften soll meines Erachtens auch als Hinweis dafür gedeutet werden, dass diese epigraphischen Dokumente, die im Kontext eines Heiligtums oder auch eines Grabdenkmals aufgestellt wurden, laut gelesen wurden.<sup>42</sup> Hier seien einige epigraphische Beispiele einer solchen Praxis angeführt.

Aus der Umgebung von Thyateira kennt man eine auf das Jahr 276/5 v. Chr. anzusetzende Weihung an den Gott Apollon Pityaenos<sup>43</sup>, die ein Mensch namens Argeios, Sohn des Phanokrites, der von den Galatern gerettet wurde, durchführt, indem er sowohl für die eigene Gesundheit und die seiner Frau, als auch für die Rettung seines Sohnes Phanokrites, betet. Der Weihung folgt ein im Optativ ausgesprochenes Gebet, das wahrscheinlich in einem höheren und emotionalen Ton laut vorgetragen wurde: *Möge Apollon immer für Argeios, seine Frau, seine Kinder und Brüder wohlwollend sein*. Die Wendung διὰ παντός scheint mit einem gewissen Pathos die besondere Beziehung zu

---

<sup>41</sup> Zum lauten und leisen Beten existiert eine reiche Literatur, vgl. im Allgemeinen Versnel (1981b: 26–37); Aubriot-Sévin (1992: 146–171); Pulleyn (1997: 184–188); Van den Horst (1994); Scheer (2001: 45–46); zum leisen und lauten Lesen in der Antike vgl. nun Busch (2002); Burfeind (2002).

<sup>42</sup> Dazu mit einer Zusammenstellung von Beispielen (meistens Epigrammen) Häusle (1980: 41–63); Busch (2002: 30–33) mit weiteren Beobachtungen.

<sup>43</sup> TAM V, 2, Nr. 881: Ἀγαθῆι τύχηι. / βασιλευόντων Ἀντιόχου / καὶ Σελεύκου τοῦ Ἀντιόχου / ἐβδόμου καὶ τριακοστοῦ ἔτους, μη/νός Ὑπερβερεταίου. Ἀπόλλωνι / Πιτυαηνῶι εὐξάμενος Ἀργεῖος / Φανοκρίτου ἀνέθηκε τὴν στήλην ὑπὲρ τε τῆς αὐτοῦ καὶ τῆς / γυναικὸς ὑγείας καὶ τῆς τοῦ / υἱοῦ Φανοκρίτου σωτηρίας, ὅς ἀ/λοῦς ὑπὸ τῶν Γαλατῶν ἐσώθη. / εἴη οὖν ὁ Ἀπόλλων ἰλεως διὰ / παντός Ἀργεῖωι καὶ τῆι γυναι/κι αὐτοῦ καὶ ἐγγόνιοις καὶ / ἀδελφοῖς.

unterstreichen, die diesen Mann und seine Familie an den Gott bindet. Aus Galatien stammt eine Grabinschrift, welche mit dem folgenden Gebet um Gerechtigkeit<sup>44</sup> endet<sup>45</sup>: *Frommer und Gerechter Gott und Herr Helios, rächet die Verstorbene und ihre Söhne, die noch leben*. Dieses Zeugnis lässt sich mit einem Text aus Phazemonitis in Verbindung bringen<sup>46</sup>, in dem der allmächtige Gott wie folgt aufgefordert wird, den Mörder eines Jungen zu bestrafen: *Herr allmächtiger! Du hast mich erschaffen, ein schlechter Mensch hat mich getötet. Räche mich schnell* (Übersetzung von C. Marek). Dieses Gebet ist ebenfalls im Kontext einer Grabinschrift zu lesen und wird (metaphorisch) vom Verstorbenen selbst, der nach Gerechtigkeit sucht, ausgesprochen. Beide Texte scheinen die Allmächtigkeit des höchsten Gottes, der alles sieht, hört und weißt, auf eine gewisse Art und Weise unter Beweis zu stellen: Wenn er in der Tat alles sieht und weißt, muss er sich seinen Verehrern gegenüber verpflichtet fühlen, die Gerechtigkeit wieder herzustellen. Ferner kann man die Akklamationsformeln, wie z.B. „groß ist der Gott Axiottenos, der über Tarsi herrscht“, erwähnen, die an den Anfang einer Beichtinschrift gesetzt<sup>47</sup> und wahrscheinlich während des Rituals der Aufstellung und Weihung der Stele laut vorgelesen wurden, um den Gott gebührend zu preisen und somit seine Gnade auch für die Zukunft zu gewinnen.

Freilich können wir uns nach den Gründen fragen, warum es (im Kontext dieser ländlichen Heiligtümer oder vor den Grabdenkmälern) wichtig sein konnte, diese Inschriften laut vorzulesen. Alle oben behandelten Texte, wenn laut gelesen, konnten unter anderem Erstaunen, Gehorsamkeit und Ehrfurcht der Menschen vor dem Göttlichen zum Ausdruck bringen. Der Gott wurde mit einer gewissen Emotionalität<sup>48</sup> angesprochen, hiermit seine Aufmerksamkeit in Anspruch genommen und seine Macht auch unter Beweis gestellt. Dies ist wiederum mit der Bedeutung der horizontalen religiösen Kommunikation in Verbindung zu bringen. Die Menschen, welche die Inschrift lasen (oder ihren Inhalt hörten), konnten erfahren, ob eine Bitte erhört wurde, ein Verbrecher bestraft und somit die Gerechtigkeit wieder hergestellt wurde oder nicht. Diese Texte wurden für ein Publikum von Lesern und Zuhörern verfasst, die an die wirkende Macht dieser Götter glauben sollten.

<sup>44</sup> Zum Begriff Gebet um Gerechtigkeit vgl. Versnel (1991: 68–70; 2002: 48–50).

<sup>45</sup> RECAM II, Nr. 242: Ὅσιον Δίκειον / Ἦλιε Κύριε, ὑμεῖς ἐκ[δί]κήσατε τὴν νεκρὰν / καὶ τὰ τέκνα ζῶντα; vgl. auch *St. Pont.* III, Nr. 258: Ἦλιε ἐκδίκησον. / Μάξιμος Δαμᾶ / καὶ Στρατονίκη / τὴν στήλην / κατασκεύασαν / Μαξίμου καὶ Μαξίμου τέκνων.

<sup>46</sup> SEG L, Nr. 1233: Ἀργυ/ρίων νέος / ἐνθάδε κεί/με· Κύριε Παντοκράτωρ· σὺ μὲ ἔκτισε, κακὸς μὲ ἄνθρωπος ἀπώλεσεν· ἐκδίκησον με ἐν τάχι· ἔστη/σαν μου στήλην / γονεῖς Τέρτυλλος / καὶ Χρύσα εἶνεκεν / εὐσεβίης ζήσαντι / ἔτη ιε'· τελευτᾶ / ἔτους σμγ'· χαίρε / παροδεῖτα. Zu diesem Text vgl. Marek (2000: 137–146); Chiai (2009d: 79–80).

<sup>47</sup> Vgl. Petzl (1994, Nr. 3, 1–2): Μέγας Μεις Ἀξιοττηνὸς Ταρσι βα/σιλευων. Hier weitere Beispiele von Akklamationsformeln in Beichtinschriften: Petzl (1994, Nr. 6): Διεὶ Ὁρείτη κὲ Μηνὶ Περκον βασιλεύοντα; Petzl (1994, Nr. 40, 1–2): Μίς Λαβαναὺς κ[αί] Μίς Ἀρτεμιδώρου Δόρου κώμην βασιλεύοντα; Petzl (1994, Nr. 47, 1): Μεγάλοι θεοὶ Νέαν Κώμην κατέχοντες; Petzl (1994, Nr. 55, 1–2): Μίς Ἀρτεμιδώρου Ἀξιοττα κατέχων; Petzl (1994, Nr. 56, 1): Μηνὶ Ἀρτεμιδώρου Ἀξιοττα κατέχοντι. Zu den Akklamationen als Medium religiöser Kommunikation vgl. Rouché (1984); Wiemer (2004); Chaniotis (2009a; 2009b).

<sup>48</sup> Zur Rolle der Emotionalität im antiken Ritual vgl. die verschiedenen Beiträge in Kneppel, Metzler (2003); dazu auch Chaniotis (2006; 2011; 2012).

## Die Bilder als Medium

Unsere Stele ermöglicht uns, das Thema der Bilder als „Medium der religiösen Kommunikation“ aufzugreifen.<sup>49</sup>

Denn im Denkmal sind auch die Reliefs in Betracht zu ziehen, in denen die zwei Erwachsenen der Gottheit die kleine Sabine vorzustellen scheinen: Die Kommunikation erfolgt sowohl auf einer visuellen als auch auf einer sprachlichen Ebene. Man braucht jedoch den Text, um die Botschaft der Bilder verstehen zu können. Eine derartige Interaktion zwischen Bild und Text in religiöser Kommunikation ist äußerst beachtenswert,<sup>50</sup> wenn wir bedenken, dass die Stele in einer lokalen Kultstätte im Binnenland Anatoliens aufgestellt wurde. Betende Menschen werden oft auf den Stelen dargestellt. Hier einige Beispiele:

Aus dem Gebiet von Kula kennt man eine Stele, auf der die Abbildung einer betenden Frau mit erhobener Rechten vorhanden ist. Dem begleitenden Text entnimmt man, dass eine Frau namens Meltine zusammen mit ihrem Mann Glykon das Denkmal den Göttern Men Tiamou und Anahitis geweiht hat.<sup>51</sup> Aus derselben Gegend stammt eine weitere Stele, die denselben Göttern geweiht wurde. Darauf befindet sich die Abbildung von einem Mann und einer Frau, zusammen mit zwei Kindern, die mit der in der Inschrift erwähnten weihenden Familie in Verbindung zu setzen sind.<sup>52</sup> All diese Menschen sind im Gebetsgestus dargestellt: Sie bringen ihre Frömmigkeit zur Gottheit auf einer visuellen Ebene zum Ausdruck. Eine Frau namens Tatiane hatte als Gelübde einen Stier dem Gott Men Axiottenos versprochen.<sup>53</sup> Da sie sich jedoch, nachdem ihre Bitte in Erfüllung ging, nicht leisten konnte, das Tier zu weihen, ließ sie mit dem Einverständnis des Gottes eine Stele weihen, auf der eine Abbildung des Stieres angebracht wurde, deren Vorhandensein auf dem Denkmal ebenfalls nur durch die Lektüre des Textes verständlich wird.

Betrachtenswerte Parallelen bieten auch die zahlreichen Stelen aus dem lokalen Heiligtum von Zeus Alsenos in Phrygien,<sup>54</sup> auf denen auf einer visuellen Ebene das Objekt des Schützens dargestellt und dem Göttlichen vorgestellt wird. Hierbei sei paradigma-

---

<sup>49</sup> Zu den Medien religiöser Kommunikation im kaiserzeitlichen Kleinasien mit besonderer Berücksichtigung des epigraphischen Materials aus Phrygien vgl. Chiaï (2008b; 2009d).

<sup>50</sup> Dazu mit einer Zusammenstellung des Materials Robert (1958); Frei (2001); Gordon (2004); zur Bildersprache dieser Regionen vgl. Wujewski (1991); zu den Weihreliefs als Mittel religiöser Kommunikation vgl. wichtige Beobachtungen in Schörner (2003: 29–40; 2006); Belayche (2008); Chaniotis (2012: 223–227).

<sup>51</sup> Lane (1971, Nr. 60): Θεᾶ Ἀνάειτι καὶ Μηγι Τιάμου / Μελτίνη καὶ Γλύκων ἀπέδω/καν τὸ ἱεροποίημα εὐχαρισ/τοῦντες. Ἐτους τ', μη(νός) Ξανδικού.

<sup>52</sup> Lane (1971, Nr. 63): Ἀρτέμιδι Ἀνάειτι κ[αὶ Μη]/γι Τιάμου Μουσαῖα β' [καὶ] / Καλλιγένεια ἡ σύμβι[ος αὐ] τοῦ ὑπὲρ Μουσαίου το[ῦ υἱοῦ] / μαρτυροῦντες τὰς δ[υναί]/μεις τῶν θεῶν ἀπέδω[καν] / τὴν εὐχὴν. Ἐτους πα', [μη(νός)] / Δείου ι'.

<sup>53</sup> Petzl (1994, Nr. 61): Μηγι Ἀξιοττηνῶ Τατιανῆ Ερ/που εὐξαμένη ταῦρον ὑπὲρ ἀδελφῶν καὶ ἀκουσ/θεῖσα, μὴ δυναθεῖσα δὲ / ἀποδοῦναι ταῦρον ἠρώτη/σε τὸν θεόν καὶ συνεχώρησε / ἀπολαβεῖν στήλην στήλην. Ἐτους τκ', / μη(νός) Πανήμου ι'. *Tatiane, die Tochter des Hermippos, hatte für ihre Geschwister einen Stier gelobt und war erhört worden, konnte aber einen Stier nicht erstatten. Sie befragte (hierüber) den Gott, und er war damit einverstanden, (statt des Stiers) eine Stele entgegenzunehmen. Im Jahre 320, am 10. des Monats Panemos.* (Übersetzung von G. Petzl).

<sup>54</sup> Die Weihreliefs aus dem Heiligtum des Zeus Alsenos sind in PVS zusammengestellt worden. Zu den Reliefs und Werkstätten aus Phrygien mit einer wichtigen Sammlung und Auswertung des Materials vgl. Lochman (2003); zu einer Diskussion über diese Votivreliefs mit Literaturhinweisen vgl. Chiaï (2009d: 362–363; 2010: 225–227).

tisch der Fall von einem gewissen Karmos erwähnt, welcher, als Gelübde, *περὶ παιδίου σωτηρίας* eine Stele aufstellen ließ,<sup>55</sup> auf der die mit Kapuzenmantel bekleidete Figur eines Kindes, das vor einem Tempel stand, abgebildet wurde. Die auf den Denkmälern dargestellten anatomischen Körperteile (Beine, Arme, weibliche Brüste usw.)<sup>56</sup> deuten auf die Heilkompetenzen dieser Gottheit hin und verkünden den anderen Menschen gleichzeitig, da es sich meistens um Fälle von *ex voto* handelt, ihre Macht. Beiläufig sei auch gesagt, dass das Vorhandensein von anatomischen Votivgliedern (Beine, Arme usw.) auf den Votivstelen aus den lokalen Kultstätten von Zeus Alsenos, Zeus Petarenos usw. aller Wahrscheinlichkeit nach auf einen Einfluss größerer Heiligtümer (wie z.B. die Asklepieia) zurückzuführen ist, wo solche Votivreliefs eine ältere Tradition hatten. Schließlich sei auch darauf aufmerksam gemacht, dass die Anfertigung einer mit Relief und begleitender Inschrift ausgestatteten Stele jedenfalls eine finanzielle Leistung darstellt, die sich nicht alle erlauben konnten. Aus dieser Sicht können sich diese Denkmäler auch als eine gute Quelle für die Rekonstruktion des sozialen Lebens in den ländlichen Zentren erweisen.<sup>57</sup>

### Die Ortsgebundenheit und die Kompetenzen der lokalen Götter

Nun möchte ich auf die Ortsgebundenheit dieser Gottheit aufmerksam machen,<sup>58</sup> welche durch das Epitheton *Motyleites*<sup>59</sup> zum Ausdruck gebracht wird. Dadurch wird die besondere Beziehung des Gottes zum Ort hervorgehoben und damit seine Macht in Anspruch genommen. Die große Zahl der von den Ortsnamen abgeleiteten sakralen Beinamen legt die Vermutung nahe, dass jedes Dorf seine eigene Schutzgottheit besaß, die für alle Bereiche des menschlichen Alltagslebens zuständig war. Daran schließt sich die Vorstellung der Gottheit an, die, wie zuvor gesagt, ähnlich einem säkularen Herrscher, über ein Territorium und seine Einwohner herrscht:<sup>60</sup> „*Groß ist Men Axiottenos, der über Tarsi herrscht*“ lautet paradigmatisch eine zuvor erwähnte Akklamationsformel zu Beginn einer Beichtinschrift. Dies spricht unter anderem wiederum für die starke Territorialität der göttlichen *dynamis*. Ferner sei an die große Verbreitung von Machtepitheta wie *basileus*, *tyrannos*, *proestos*, *kyrios* usw., erinnert,<sup>61</sup> welche die kommunikative Funktion erfüllen, die Macht der Götter auszudrücken und zu preisen. Bedauerlicherweise bleiben uns die lokalen Traditionen bzw. Mythen, welche diese Ortsgebundenheit erklärten, unbekannt.<sup>62</sup>

<sup>55</sup> PVS Nr. 112: Καρμος τῷ / Διὶ περὶ παιδίου / σωτηρίας / εὐχῆς.

<sup>56</sup> Vgl. dazu Hausmann (1948); Dillon (1994); Gladigow (1995); Forsén (1996), der eine Zusammenstellung und Auswertung der anatomischen Votivreliefs bietet. Dazu auch Chaniotis (1995) in Bezug auf die Beichtinschriften.

<sup>57</sup> Vgl. dazu Waelkens (1977).

<sup>58</sup> Zu diesem wichtigen Begriff vgl. Chiaï (2013: 208–214); in Bezug auf die ländlichen Kulte Kleinasiens mit einer Zusammenstellung des epigraphischen Materials vgl. Chiaï (2009c).

<sup>59</sup> Zum Ethnikon und zu Stadtnamen vgl. Zgusta (1984: 401); dazu auch die Beobachtungen von Robert (1964: 35–38) in Bezug auf eine Weihung für Men Motelleites.

<sup>60</sup> Zu dieser wichtigen Vorstellung vgl. Belayche (2006); Chiaï (2009a).

<sup>61</sup> Vgl. dazu Pleket (1981); Chiaï (2009a; 2009d: 85–89).

<sup>62</sup> Wir können nur vermuten, dass viele dieser Traditionen beispielsweise von der Geburt oder von der Offenbarung (mit betreffenden Wundertaten) der Gottheit in der Region erzählten. Pausanias (IV,

Der lokale Gott Men ist um die Rettung des kleinen Mädchens gebeten worden.<sup>63</sup> Wie die meisten der auf dem Lande verehrten Götter könnte, wie zuvor gesagt, jedoch auch Men Motyleites für mehrere Bereiche des menschlichen Alltagslebens zuständig gewesen sein. Ich kann in diesem Zusammenhang als paralleles Material die zahlreichen Weihungen an lokale Götter wie Zeus Bronton, Zeus Alsenos, usw. anfügen, in denen man sieht, dass diese Gottheiten sowohl für die Fruchtbarkeit der Äcker als auch für die *soteria* (Rettung, Gesundheit) der ansässigen Familien, sowie der Arbeitstiere und sogar (das ist der Fall von Ζεὺς βροντῶν) als Schützer der Seelen der verstorbenen Angehörigen<sup>64</sup> angerufen und verehrt wurden, wie wir den Anrufungsformeln ὑπὲρ καρπῶν, ὑπὲρ βοῶν, ὑπὲρ ἑαυτῶν usw. entnehmen können.<sup>65</sup> Dies lässt auch das Vorhandensein von Epitheta wie *panhypsistos*<sup>66</sup> oder *panepekoos* (MAMA I, Nr. 8) in den Weihinschriften erklären, welche betonen, dass der angebetete Gott, der allerhöchste, imstande ist, alle Bitten zu erhören und zu erfüllen. Das Präfix *pan-* bringt somit die Allmächtigkeit dieser göttlichen Wesen zum Ausdruck, die alle Erwartungen ihrer sterblichen Untertanen erfüllen konnten.

Die starke Territorialität bzw. Ortsgebundenheit dieser Götter soll in engem Zusammenhang mit ihrer Allmächtigkeit betrachtet werden, weil sie von ihren Anbetern als allmächtige Könige angesehen werden, die über ein Territorium und seine Einwohner herrschen. Wie allmächtige Könige waren diese Gottheiten auch zuständig für das Wohl ihrer sterblichen Untertanen, die jedoch die sozialen und sakralen Normen pflegen und respektieren mussten: Sie erweisen sich somit auch als Garanten für die soziale Ordnung des Dorfes und des Territoriums, wo sie ihre Macht ausübten bzw. herrschten.

All diese epigraphischen Zeugnisse zeigen eindeutig, wie der sogenannte *pagan monotheism* ein reales religiöses Phänomen war, welches das spirituelle Leben der Menschen, die in diesen Gegenden lebten, prägte, und mit dem sich die Christen und die christlichen Gemeinden auseinandersetzen mussten.

## Schlussfolgerungen

Die in dieser Arbeit erforschte Inschrift kann als Paradigma der Religiosität auf dem Land betrachtet werden; daraus können wichtige Rückschlüsse sowohl über die Formen

---

33, 1) bemerkte z.B., dass eine Aufzählung der Geburtstraditionen des Zeus unmöglich ist, da fast jede Region der griechischen Welt für sich den Rang als Geburtsort des Gottes beanspruchte. Vgl. dazu Nollé (2003), der für das römische Kleinasien interessantes epigraphisches und numismatisches Material zu diesem Thema zusammenstellt.

<sup>63</sup> Zu den *soteria*-Weihungen vgl. mit einer Zusammenstellung der epigraphischen Zeugnisse (meistens aus Syrien) Moralee (2004); für das ländliche Kleinasien vgl. Chiai (2009d: 74–77).

<sup>64</sup> Zu den Kompetenzen von Zeus Bronton vgl. Cumont (1899); MAMA V: XLIII–XLIV; Haspels (1971: 202); Chiai (2009b).

<sup>65</sup> Zu den Kompetenzen von Zeus Alsenos als Heilgott vgl. die auf den Stelen abgebildeten anatomischen Glieder (Hände, Augen, Beine) in PVS Nr. 11–69; von Belang sind auch die dargestellten Pilger (PVS Nr. 70–75) und Haustiere (Ochsen und Pferde, PVS Nr. 297–300). Zu den kleinasiatischen Weihreliefs mit Inschriften vgl. die Beobachtungen von Robert (1983: 523–525 zu Zeus Orochoreites; 526–528; zu Zeus Thallos; 529–531 zu Zeus Ampelites; 543–545 zu Zeus Andreas).

<sup>66</sup> Vgl. PVS Nr. 364: Ζηνὶ πανυψίστῳ / Χαρίτων Δοκιμε[ύς] / ἀνέθηκεν Εὐξά/μενος στήλην / αἰγλαίσας παλάμιας

der religiösen Kommunikation als auch über die alltägliche Mentalität in diesen abgelegenen Winkeln des römischen Reiches gezogen werden.

Religiöse Inschriften erweisen sich als wichtige Dokumente, um die Art und Weise zu rekonstruieren, wie die lokalen Götter von ihren Anhängern als allmächtig betrachtet wurden, aber auch wie die Menschen sich verpflichtet fühlten, den Anderen ihre Erfahrung mit dem Göttlichen zu erzählen, um dadurch die Macht ihres Gottes zu verkünden und zu vergrößern. Die Verehrer dieser Götter waren – wie angedeutet – Leute einfacher Herkunft, welche verstreut in den Dörfern auf dem Lande wohnten, die ihre kulturelle und soziale Einheit teilweise durch solche Kultformen demonstrierten und eine bescheidene Bitte an die Götter richteten. In den Weihungen wird nicht um sozialen Aufstieg oder Reichtum gebeten, denn diese Leute waren froh, wenn es ihren Angehörigen gut ging, wenn die Ochsen bei guter Verfassung waren oder wenn sie in der Saison eine gute Ernte hatten. Es handelt sich um eine agrarische Gesellschaft, wie sie heutzutage nur in den abgelegenen Dörfern in Süditalien, Griechenland und in der Türkei zu finden ist. Es ist auch bemerkenswert, dass alle Personen ohne geschlechtsspezifische oder soziale Differenzierungen freien Zugang zu den Kultstätten gehabt zu haben scheinen, denn sowohl Sklaven und Freigelassene als auch Frauen und Männer durften als Weihende in den Inschriften erscheinen.

---

#### BIBLIOGRAPHIE

- Ägyptische Urkunden = Ägyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin. Griechische Urkunden. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1892–1912.
- AHMED, L., FÜRST, A., GERS-UPHAUS, C., KLUG, S. (eds.), 2013. *Monotheistische Denkfiguren in der Spätantike*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- ATHANASSIADI, P., FREDE, M. (eds.), 1999. *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- AUBRIOT-SÉVIN, D., 1992. *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne* [= Collection de la Maison de l'Orient Méditerranéen 22]. Lyon: Boccard.
- BECKER-BERTAU, F. (ed.), 1986. *Die Inschriften von Klaudiu Polis* [= Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 31]. Bonn: Habelt.
- BELAYCHE, N., 2006. "Au(x) dieu(x) qui règne(nt) sur ...". Basileia divine et fonctionnement du polythéisme dans l'Anatolie impériale. In: A. Virgout, X. Lorient, A. Berenger-Badel, B. Klein (eds.), *Pouvoir et religion dans le monde romain. En hommage à Jean-Pierre Martin*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 257–269.
- BELAYCHE, N., 2008. Du texte à l'image. Les reliefs sur les stèles 'de confession' d'Anatolie. In: S. Etienne et al. (eds.), *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine*. Naples: Centre Jean Bérard, 181–194.
- BINDER, G., EHLICH, K. (eds.), 1997. *Religiöse Kommunikation. Formen und Praxis vor der Neuzeit*. Trier: Wissenschaftler Verlag Trier.
- BRIXHE, C., 1987. La langue comme critère d'acculturation. L'exemple du grec d'un district phrygien. In: R. Lebrun (ed.), *Acta Anatolica E. Laroche oblata* [= Hethitica 8]. Louvain/Paris: Peeters, 45–80.
- BRIXHE, C., 2001. Individu, langue et communauté sociale. À propos des confessions païennes du moyen Hermos. In: C. Consani, L. Mucciante (eds.), *Norma e variazione nel diasistema greco. Atti del IV Incontro Internazionale di Linguistica Greca, Chieti-Pescara, 30 settembre – 2 ottobre 1999*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 101–118.
- BRIXHE, C., 2002. Interactions between Greek and Phrygian under the Roman Empire. In: J. N. Adams, M. Janse, S. Swain (eds.), *Bilingualism in Ancient Society. Language Contact and the Written Text*. Oxford: Oxford University Press, 246–266.

- BURESCH, K., 1989. *Aus Lydien. Epigraphisch-geographische Reisefrüchte*. Leipzig: Teubner.
- BURFEIND, C., 2002. Wen hörte Philippus? Leises und lautes Vorlesen in der Antike. *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 93, 138–145.
- BUSCH, S., 2002. Lautes und leises Lesen in der Antike. *Rheinisches Museum* 33, 1–44.
- CHANIOTIS, A., 1990. Drei kleinasiatischen Inschriften zur griechischen Religion. *Epigraphica Anatolica* 15, 127–134.
- CHANIOTIS, A., 1995. Illness and cures in the Greek propitiatory inscriptions and dedications of Lydia and Phrygia. In: P. Van der Eijk, H. F. J. Hortsmanhoff (eds.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 323–344.
- CHANIOTIS, A., 1997. Tempeljustiz im kaiserzeitlichen Kleinasien. Rechtliche Aspekte der Beichtinschriften. In: G. Velissaropoulos-Karakostas (ed.), *Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Köln: Böhlau, 353–384.
- CHANIOTIS, A., 2004a. Under the Watchful Eyes of the Gods. Aspects of Divine Justice in Hellenistic and Roman Asia Minor. In: S. Colvin (ed.), *The Greco-Roman East. Politics, Culture, Society* [= Yale Classical Studies 31]. Cambridge: Cambridge University Press, 1–43.
- CHANIOTIS, A., 2004b. Von Ehre, Schande und kleinen Verbrechen unter Nachbarn. Konfliktbewältigung und Götterjustiz in Gemeinden des antiken Anatolien. In: F. R. Pfetsch (ed.), *Konflikt* [= Heidelberger Jahrbücher 48], 233–254.
- CHANIOTIS, A., 2006. Ritual between Norms and Emotions. Ritual as Shared Experience and Memory. In: Stavrianopoulou 2006: 211–238.
- CHANIOTIS, A., 2009a. Ritual Performances of Divine Justice. The Epigraphy of Confession, Atonement, and Exaltation in Roman Asia Minor. In: H. Cotton (ed.), *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in Roman Near East*. Cambridge: Cambridge University Press, 115–153.
- CHANIOTIS, A., 2009b. Acclamation as a form of religious communication. In: Rüpke 2009: 199–218.
- CHANIOTIS, A., 2010. Megatheism. The search for the almighty god and the competition of cults. In: Mitchell, van Nuffelen 2010a: 112–140.
- CHANIOTIS, A., 2011. Emotional Community through Ritual. Initiates, Citizens, and Pilgrims as Emotional Communities in the Greek World. In: A. Chaniotis (eds.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation*. Stuttgart: Steiner, 264–290.
- CHANIOTIS, A., 2012. Staging and Feeling the Presence of God. Emotion and Theatricality in Religious Celebrations in the Roman East. In: L. Bricault, C. Bonnet (eds.), *Les mutations religieuses dans l'Empire romain*. Leiden: Brill, 169–189.
- CHANIOTIS, A., CHIAI, G. F., 2007. Die Sprache der religiösen Kommunikation im römischen Osten. Konvergenz und Differenzierung. In: J. Rüpke (eds.), *Antike Religionsgeschichte in räumlicher Perspektive*. Tübingen: Mohr Siebeck, 117–124.
- CHIAI, G. F., 2008a. Il villaggio ed il suo dio. Considerazioni sulla concorrenza religiosa nelle comunità rurali dell'Asia Minore in epoca romana. *Mythos. Rivista di Storia delle religioni* 1, 137–163.
- CHIAI, G. F., 2008b. Religiöse Kommunikation auf dem Land im kaiserzeitlichen Phrygien. Der Beitrag der Epigraphik. In: R. Häußler (ed.), *Romanisation et epigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain* [= Archéologie et histoire romaine 17]. Montagnac: Éditions Monique Mergoil, 351–374.
- CHIAI, G. F., 2009a. Königliche Götter und gehorsame Untertanen im Kleinasien der Kaiserzeit. Zur Funktion der Machtepitheta in religiöser Kommunikation. In: Rüpke 2009: 219–247.
- CHIAI, G. F., 2009b. Zeus Bronton und der Totenkult im kaiserzeitlichen Phrygien. In: J. Rüpke, J. Scheid (eds.), *Rites funéraires et culte des mortes* [= Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 27]. Stuttgart: Steiner, 135–157.
- CHIAI, G. F., 2009c. Die Ortsgebundenheit des Religiösen. Das Paradigma der ländlichen Heiligtümer Phrygiens in der Kaiserzeit. In: C. Auffahrt (ed.), *Religion auf dem Lande. Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft* [= Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 28]. Stuttgart: Steiner, 133–160.
- CHIAI, G. F., 2009d. Allmächtige Götter und fromme Menschen im kaiserzeitlichen Kleinasien. *Millennium* 6, 61–102.
- CHIAI, G. F., 2010. Perché un dio è potente? Considerazioni sull'enteismo e sulla costruzione del divino in Asia Minore. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 76, 187–230.

- CHIAI, G. F., 2013. Die Ortsgebundenheit des Göttlichen bei Macrobius. In: Ahmed, Fürst, Gers-Uphaus, Klug 2013: 208–235.
- CIPRIANO, P., 1990. *I composti greci con φίλος* [= Biblioteca di ricerche linguistiche e filologiche 27]. Viterbo: Università della Tuscia, Istituto di Studi Romanzi.
- CUMONT, F., 1899. Bronton. In: G. Wissowa (ed.), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* III. Stuttgart: J. B. Metzlerscher Verlag, 891–892.
- DE HOZ, M. P., 1999. *Die lydischen Kulte im Lichte der griechischen Inschriften* [= Asia Minor Studien 36]. Bonn: Habelt.
- DELEMEN, I., 1999. *Anatolian Rider-Gods. A study on stone finds from the regions of Lycia, Pisidia, Isauria, Lycaonia, Phrygia, Lydia and Caria in the late roman period* [= Asia Minor Studien 35]. Bonn: Habelt.
- DIGNAS, B., 2003. Religious Centres in the Greek East. Worlds Apart? In: E. Schwertheim, E. Winter (eds.), *Religion und Region. Götter und Kulte aus dem östlichen Mittelmeerraum* [= Asia Minor Studien 45]. Bonn: Habelt, 77–91.
- DILLON, M. P. J., 1994. The didactic nature of the Epidaurian Iamata. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 101, 239–60.
- DREW-BEAR, T., NAOUR, C., 1990. Divinités de Phrygie. In: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 18, 3, 1908–2044.
- FESTUGIÈRE, J., 1954. *Personal religion among the Greeks* [= Sather classical lectures 26]. Los Angeles: University of California Press.
- FORSÉN, B., 1996. *Griechische Gliederweihungen. Eine Untersuchung zu ihrer Typologie und ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Bedeutung* [= Papers and monographs of the Finnish Institute at Athens 4]. Helsinki: Suomen Ateenan-Instituutin Säätiö.
- FREI, P., 2001. Inschriften und Reliefs. Ein Beitrag zur lokalen Religionsgeschichte Anatoliens. In: S. Buzzi, D. Kach, E. Kistler, E. Mango, M. Palaczyk, O. Stefani (eds.), *Zona Archeologica. Festschrift für Hans Peter Isler zum 60. Geburtstag*. Bonn: Habelt, 135–158.
- FREVEL, C., VON HESBERG, H. (eds.), 2007. *Kult und Kommunikation. Medien in Heiligtümern der Antike*. Wiesbaden: Reichert.
- FÜRST, A., 2013. Die Rhetorik des Monotheismus im römischen Reich. Ein neuer Zugang zu einem zentralen historischen Konzept. In: Ahmed, Fürst, Gers-Uphaus, Klug 2013: 7–32.
- GLADIGOW, B., 1995. Anatomia sacra. Religiös motivierte Eingriffe in menschliche oder tierische Körper. In: P. Van der Eijk, H. F. J. Hortsmanhoff (eds.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 345–361.
- GNOLI, T., THORTON, J., 1997. Σώζε την κατοικίαν. Società e religione nella Frigia romana. Note introduttive. In: R. Gusmani, M. Salvini, P. Vannicelli (eds.), *Frigi e Frigio. Atti del I Simposio Internazionale (Roma 16–17 Ottobre 1995)*. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche, 153–200.
- GORDON, R., 2004. Raising a sceptre. Confession-narratives from Lydia and Phrygia. *The Journal of Roman Archaeology* 17, 177–196.
- GUARDUCCI, M., 1974. *Epigrafia Greca III*. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato.
- GUARDUCCI, M., 1978. *Epigrafia Greca IV*. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato.
- HAERENS, H., 1948. ΣΩΤΗΡ et ΣΩΤΗΡΙΑ. In: *Studia Hellenistica* 5, 57–68.
- HÄUSLE, H., 1980. *Das Denkmal als Garant des Nachruhms. Beiträge zur Geschichte und Thematik eines Motivs in lateinischen Inschriften* [= Zetemata 75]. München: Beck.
- HASPELS, C. H., 1971. *The Highlands of Phrygia. Sites and Monuments*. Princeton: Princeton University Press.
- HAUSMANN, U., 1948. *Kunst und Heilum. Untersuchungen zu den griechischen Asklepiosreliefs*. Potsdam: Stichnote.
- HERRMANN, P., 1978. Men, Herr von Axiotta. In: S. Şahin, E. Schwertheim, J. Wagnes (eds.), *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für F. K. Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976* [= Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 66]. Leiden: Brill, 415–423.
- HILTBRUNNER, O., 1990. Warum wollten sie nicht φίλάνθρωποι heißen? *Jahrbuch für Antike und Christentum* 33, 7–20.
- HORSLEY, H., 1982. *New Documents illustrating Early Christianity II*. Sydney: S. R. Llewelyn.
- JUNG, F., 2002. Σωτήρ. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament [= Neutestamentliche Abhandlungen. N. F. 39]. Münster: Aschendorff.



- KASPER, H., 1961. *Griechische Soter-Vorstellungen und ihre Übernahme in das politische Leben Roms*. München: Mikrokopie GmbH.
- KLAUCK, H.-J., 1996. Die kleinasiatischen Beichtinschriften und das Neue Testament. In: H. Cancik, H. Lichtenberg, P. Schäfer (eds.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel III*. Tübingen: Mohr Siebeck, 66–86.
- KNEPPE, A., METZLER, D. (eds.), 2003. *Die emotionale Dimension antiker Religiosität* [= Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte 37]. Münster: Ugarit-Verlag.
- LAMPE, G. W., 1961. *A Patristic Greek Lexikon*. Oxford: Clarendon Press.
- LANE, E., 1964. A Re-study of the God Men. *Berytus* 15, 5–58.
- LANE, E., 1971. *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis I. The Monuments and Inscriptions* [= Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 16]. Leiden: Brill.
- LANE, E., 1976. *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis III. Interpretations and Testimonia* [= Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 19]. Leiden: Brill.
- LATTIMORE, R., 1942. *Themes in Greek and Latin Epitaphs*. Urbana: University of Illinois Press.
- LAZZARINI, M. L., 1976. *Le formule delle dediche votive della Grecia arcaica* [= Atti della Accademia nazionale dei lincei 373. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Memorie. Ser. 8. Vol. 19. Fasc. 2]. Roma.
- LAZZARINI, M. L., 1989–1990. Iscrizioni votive greche. *Scienze dell'Antichità. Storia Archeologia Antropologia* 3–4, 845–859.
- LGRM = SOKOLOWSKI, F., 1955. *Lois sacrées de l'Asie Mineure*. Paris: de Boccard.
- LOCHMAN, T., 2003. *Studien zu kaiserzeitlichen Grab- und Votivreliefs aus Phrygien*. Basel: Skulpturhalle Basel.
- LSJ = LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S., 1996. *A Greek-English Lexicon. With a revised supplement 1996*. Oxford: Clarendon Press.
- MALAY, H., 1994. *Greek and Latin Inscriptions in the Manisa Museum* [= Ergänzungsbande zu den Tituli Asiae minoris 19]. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- MAMA = *Monumenta Asiae minoris antiqua*. Manchester; London, 1928–1993.
- MAREK, C., 2000. Der höchste, beste, größte, allmächtige Gott. Inschriften aus Nordkleinasien. *Epigraphica Anatolica* 32, 129–146.
- MATHEWS, T., 1993. *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- MERKELBACH, R., 1978. Der griechische Wortschatz und die Christen. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 18, 101–148.
- MERKELBACH, R., ŞAHIN, S., 1983. Eine stolze Mutter von sieben Söhnen. *Epigraphica Anatolica* 1, 57–58.
- MITCHELL, S., 1993. *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor. Vol. II. The Rise of the Church*. Oxford: Clarendon Press.
- MITCHELL, S., VAN NUFFELEN, P. (eds.), 2010a. *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Oxford: Cambridge University Press.
- MITCHELL, S., VAN NUFFELEN, P. (eds.), 2010b. *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity* [= Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 12]. Leuven/Walpole: Peeters.
- MÖRTH, I., 1993. Kommunikation. In: H. Cancik, B. Gladigow, K. H. Kohl (eds.), *Handbuch der religionswissenschaftlicher Grundbegriffe III*. Stuttgart: Kohlhammer, 392–414.
- MORALEE, J., 2004. "For Salvation's Sake". *Provincial Loyalty, Personal Religion, and Epigraphic Production in the Roman Late Antique Near East*. New York: Routledge.
- NOLLÉ, J., 2003. Vielerorts war Bethlehem. Göttergeburten im kaiserzeitlichen Kleinasien. *Antike Welt* 34, 635–643.
- PEDRIZET, P., 1896. Men. *Bulletin de Correspondance Hellenique* 20, 56–106.
- PETZL, G., 1994. *Die Beichtinschriften Westkleinasiens* [= Epigraphica Anatolica 22]. Bonn: Habelt.
- PETZL, G., 1995. Ländliche Religiosität in Lydien. In: E. Schwertheim (ed.), *Forschungen in Lydien* [= Asia Minor Studien 17]. Bonn: Habelt, 37–48.
- PETZL, G., 1998. *Die Beichtinschriften im römischen Kleinasien und der Fromme und Gerechte Gott*. Wiesbaden, Reichert.
- PETZL, G., 2003. Zum religiösen Leben im westlichen Kleinasien. Einflüsse und Wechselwirkungen. In: E. Schwertheim, E. Winter (eds.), *Religion und Region. Götter und Kulte aus dem östlichen Mittelmeerraum* [= Asia Minor Studien 45]. Bonn: Habelt, 93–101.

- PLEKET, H. W., 1981. Religious History as the History of Mentality. The “Believer” as Servant of the Deity in the Greek World. In: Versnel 1981a: 152–192.
- PULLEYN, S., 1997. *Prayer in Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- PVS = DREW-BEAR, T., THOMAS, C. M., YILDIZTURAN, M. (eds.), 1999. *Phrygian Votive Steles*. Ankara: The Museum of Anatolian Civilisation.
- RECAM = *Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor*. London, 1982–.
- RICL, M., 1991. Hosios kai Dikaios. Première partie: Catalogue des inscriptions. *Epigraphica Anatolica* 18, 1–70.
- RICL, M., 2001. Donations of Slaves and Freeborn Children to Deities in Roman Macedonia and Phrygia. A Reconsideration. *Tyche* 16, 127–160.
- RICL, M., 2009. Legal and social status of *threptoi* and related categories in narrative and documentary sources. In: H. Cotton (ed.), *From Hellenism to Islam. Cultural and Linguistic Change in Roman Near East*. Cambridge: Cambridge University Press, 93–114.
- RICL, M., Malay, H., 2005. ANΘΡΩΠΟΙ ΘΕΠΙΤΤΙΚΟΙ in a New Inscription from Hypaipa. *Epigraphica Anatolica* 38, 45–52.
- ROBERT, L., 1955. *Hellenica X*. Paris: Klincksieck.
- ROBERT, L., 1958. Reliefs votifs et cultes d’Anatolie. *Anatolia* 3, 103–136.
- ROBERT, L., 1964. *Nouvelles inscriptions de Sardes*. Paris: Adrien-Maisonneuve.
- ROBERT, L., 1983. Documents d’Asie Mineure. *Bulletin de Correspondance Hellénique* 107, 497–599.
- ROUCHÉ, C., 1984. Acclamations in the Later Roman Empire. New Evidence from Aphrodisias. *The Journal of Roman Studies* 74, 181–199.
- RÜPKE, J., 2007. *Einführung in die historische Religionswissenschaft*. Stuttgart: Kohlhammer.
- RÜPKE, J. (ed.), 2009. *Die Religion des Imperium Romanum*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- RÜPKE, J., Spickermann, W., 2012. *Reflections on Religious Individuality. Graeco-Roman and Judaeo-Christian Texts and Practices* [= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 62]. Berlin: de Gruyter.
- SCHAEER, T., 2001. Die Götter anrufen. Die Kontaktaufnahme zwischen Mensch und Gottheit in der griechischen Antike. In: K. Brodersen (ed.), *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum. Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike* [= Antike Kultur und Geschichte 1]. Münster: Lit, 31–56.
- SCHNABEL, E. J., 2003. Divine Tyranny and Public Humiliation. A Suggestion for the Interpretation of the Lydian and Phrygian Confession Inscriptions. In: *Novum Testamentum* 45, 160–188.
- SCHÖRNER, G., 2003. *Votive im römischen Griechenland. Untersuchungen zur späthellenistischen und kaiserzeitlichen Kunst- und Religionsgeschichte* [= Altertumswissenschaftliches Kolloquium 7]. Stuttgart: Steiner.
- SCHULER, C., 1998. *Ländliche Siedlungen und Gemeinden im hellenistischen und römischen Kleinasien* [= Vestigia 50]. München: Beck.
- SEG = *Supplementum epigraphicum Graecum*. Leiden; Amsterdam, 1923–.
- SFAMENI Gasparro, G., 2010. *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico* [= Scienza e Storia delle Religioni 12]. Roma: Morcelliana.
- SGO = MERKELBACH, R. et al. (eds.), 1998–2004. *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*. Stuttgart/Leipzig; München.
- SOLIN, H., 2004. Pagano e cristiano. In: M. G. Angeli-Bertinelli, A. Donati (eds.), *Epigrafia di confine. Confine dell’epigrafia*. Faenza: Lega, 197–221.
- ST. PONT. = *Studia Pontica*. Bruxelles: Lamertin, 1903–1910.
- STAVRIANOPOULOU, E. (ed.), 2006. *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World* [= Kernos. Supplément 16]. Liège: Centre International d’Etude de la Religion Grecque Antique.
- TAM = *Tituli Asiae minoris*. Wien, 1901–.
- TOD, M. N., 1951. Laudatory Epithets in Greek Epitaphs. *The Annual of the British School at Athens* 46, 182–190.
- VAN DER HORST, P. W., 1994. Silent Prayer in Antiquity. *Numen* 41, 1–25.
- VAN HAEPEREN-PURBAIX, A., 1983. Recherches sur les origines, la nature et les attributs du dieu Men. In: R. Donceel, R. Lebrun (eds.), *Archéologie et religions de l’Anatolie ancienne. Mélanges en l’honneur du professeur Paul Naster* [= Homo religiosus 10]. Louvain-La-Neuve: Centre d’Histoire des Religions, 221–257.
- VAN NUFFELEN, P., 2012. Beyond Categorization. “Pagan Monotheism” and the Study of Ancient Religion. *Common Knowledge* 3, 451–463.
- VAN STRATEN, F. T., 1976. A votive relief from Kos, and some other κατόναρ dedications. *Bulletin Antieke Beschaving* 51, 1–38.

- VELIGIANNI, C., 2001. Philos und philos-Komposita in den griechischen Inschriften der Kaiserzeit. In: M. Peachin (ed.), *Aspects of Friendship in the Graeco-Roman World*. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, 63–80.
- VERSNEEL, H. S. (ed.), 1981a. *Faith, Hope and Worship. Aspects of the Deity in the Greel World* [= Studies in Greek and Roman religion 2]. Leiden: Brill.
- VERSNEEL, H. S., 1981b. Religious Mentality in the Ancient Prayer. In: Versnel 1981a: 1–64.
- VERSNEEL, H. S., 1991. Beyond the Cursing. The Appeal to Justice in Judicial Prayers. In: C. A. Faraone, D. Obbink (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. New York/Oxford: Oxford University Press, 60–106.
- VERSNEEL, H. S., 2002. Writing Mortals and Reading Gods. Appeal to the Gods as a Strategy in Social Control. In: D. Cohen (ed.), *Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen* [= Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 49]. München: Oldenbourg, 37–76.
- VEYNE, P., 1986. Une évolution du paganisme gréco-romain. Injustice et piété des dieux, leurs ordres ou “oracles”. *Latomus* 45, 259–283.
- WAELKENS, M., 1977. Phrygian Votive and Tombstones as Sources of the Social and Economic Life in Roman Antiquity. *Ancient Society* 8, 277–315.
- WIEMER, H.-U., 2004. Akklamationen im spätrömischen Reich. Zur Typologie und Funktion eines Kommunikationsrituals. *Archiv für Kulturgeschichte* 86, 55–73.
- WUJEWSKI, T., 1991. *Anatolian Sepulchral Stelae in Roman Times* [= *Seria historia sztuki* 21]. Poznań: Uniwersytet Im. Adama Mickiewicza.
- ZGUSTA, L., 1984. *Kleinasiatische Ortsnamen* [= Beiträge zur Namenforschung. Beiheft 21]. Heidelberg: Winter.

---

## **ZBOŽNÁ RODINA Z LÝDIE A JEJÍ BŮH POZNÁMKY KE KOMUNIKAČNÍM STRATEGIÍM S BOŽSTVEM NA MALOASIJSKÉM VENKOVĚ CÍSAŘSKÉ DOBY**

Shrnutí

Článek se zabývá jednou sakrální dedikací anatolskému božstvu jménem Mén Motyleitēs. Jeho cílem je rekonstruovat vybrané aspekty strategií náboženské komunikace na venkově římské doby, kde byla uctívána řada lokálních božstev. Tito bohové byli zobrazováni jako všemocní králové, kteří vládou nad určitým územím a chrání své uctíváče, jak vyplývá např. ze svědectví konfesních nápisů.

Dedikátoři Tatiané a Glaukos děkují svému bohu Ménovi za ochranu, poskytnutou jejich adoptivní dceři při narození, a dítě mu představují a zaslibují. Sami sebe označují jako *philotheoi* („milující boha“) a zdůrazňují za pomoci adverbia *aei*, že se modlí výhradně k Ménovi a k žádnému jinému božstvu, protože on je ochráncem jejich domu, rodiny, majetku i zdraví.