

VERA HIRSCHMANN

ZWISCHEN MENSCHEN UND GÖTTERN. DIE KLEINASIATISCHEN ENGEL

aus: *Epigraphica Anatolica* 40 (2007) 135–146

© Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn

ZWISCHEN MENSCHEN UND GÖTTERN. DIE KLEINASIATISCHEN ENGEL*

Die kleinasiatischen ἄγγελοι-Inschriften aus dem 2. und 3. Jhdt. n. Chr. beschäftigen die Forschung seit geraumer Zeit.¹ Bis heute bleibt die Herkunft und Natur dieser ἄγγελοι rätselhaft, über die Martin P. Nilsson 1950 in seiner „Geschichte der griechischen Religion“ schrieb: „Es ist noch eine offene Frage, ob es neben den jüdisch-christlichen auch heidnische Engel gab.“²

Bisher wurde die Genese der ἄγγελοι im Rahmen zweier gegensätzlicher Theorien interpretiert. Die eine sieht in ihnen eine pagane Adaption jüdischer Vorstellungen. Alternativ dazu wurde eine Entwicklung abseits jüdischer und christlicher Strukturen angenommen. Die zwei im Folgenden referierten Untersuchungen repräsentieren exemplarisch die bisherigen Interpretationen.

Sokolowski lehnte 1960 die Deutung der ἄγγελοι als Übernahme jüdischer Elemente durch ein zunehmend synkretistisch werdendes paganes Kultsystem ab.³ Vielmehr habe das kaiserzeitliche Judentum eine alte griechische Tradition aufgegriffen und sie mit seinen eigenen Vorstellungen kompatibel gemacht.⁴ Sokolowski untersucht das Auftreten des Begriffs ἄγγελος in der griechisch-römischen Religion und führt mehrere Gottheiten an, die mit diesem Attribut versehen worden sind. Da es sich ausschließlich um griechische Götter handelt, kommt er zu dem Schluß, die ἄγγελοι-Inschriften müßten nicht zwangsläufig jüdischen oder allgemein orientalischen Ursprungs sein, da die griechische Religion durchaus solche Phänomene kenne.⁵

Sheppard nimmt 1980 die Diskussion wieder auf und führt die Verehrung der ἄγγελοι nun auf pagane Anleihen aus dem hellenistischen Judentum in Kleinasien zurück, die jedoch „without any real understanding of their original monotheistic background“ vom eigenen Kultsystem assimiliert wurden.

Die Häufung⁶ der ἄγγελοι-Inschriften im 2. und 3. Jahrhundert fordert natürlich die Einbeziehung des Juden- wie Christentums als möglichen Ursprung.

Eine Reduzierung der Suche nach den Ursprüngen der kleinasiatischen ἄγγελοι auf den jüdischen (oder christlichen) Hintergrund wird jedoch der religiösen Vielfalt Kleinasiens in der Kaiserzeit nicht gerecht. Den Auftraggebern der ἄγγελοι-Inschriften zu unterstellen, sie hätten unreflektiert halbverstandene jüdische Strukturen adaptiert, wie Sheppard es formuliert, ist im besten Fall fragwürdig. Vielmehr sollte man, gerade weil es eine starke jüdische Bevölkerung im westlichen Kleinasien gab, mutmaßen, daß die vielen gesellschaftlichen Kontakte im Alltag

* Ich danke an dieser Stelle Ute Eisen (Gießen), Peter Lampe (Heidelberg) und Carsten Binder (Düsseldorf) für geduldige und begeisterte Diskussionen und lehrreiche Anregungen.

¹ Für die Forschungsgeschichte siehe F. Sokolowski, *Sur les cultes d'Angelos dans le Paganisme grec et romain*, HTR 53, 1960, 225–229. Aus apologetischen Gründen muß gleich zu Anfang auf die ungeheure Komplexität des Themas hingewiesen werden. Im Rahmen dieses Aufsatzes kann nur ein vergleichender Überblick der Forschungsmeinungen und ausgewählter Quellen geboten werden. Theologische Diskussionen stellen andere Fragen und dürfen daher nur ansatzweise Raum finden.

² *Geschichte der griechischen Religion*, II, Die hellenistische und römische Zeit, München 1950, 518, Nr. 3.

³ *Les cultes d'Angelos*, 229.

⁴ *Ibid.*, vgl. 228 für die Verwendung von ἄγγελος für verschiedene chthonische griechische Götter.

⁵ *Les cultes d'Angelos*, 228.

⁶ Allein für die Stadt Stratonikeia (Karien) lassen sich 17 Inschriften finden, die Engel belegen.

zur Klärung religiöser Fragen beitragen.⁷ Es muß daher diskutiert werden, ob die Verehrung von Engeln im westlichen Kleinasien einem nichtjüdischen Ursprung oder einer Neugestaltung aus verschiedenen kultischen Einflüssen zuzuschreiben ist. Die bloße Erwähnung von ἄγγελος allein kann nicht bereits der Wegweiser in Richtung Judentum sein.⁸

Als Grundlage einer neuen Überlegung sollen im Folgenden in einer kurzen Übersicht Vorstellungen von ἄγγελοι in der paganen, jüdischen und christlichen Welt wiedergegeben werden. Zusätzlich wird auch die persische Religion als drittes prägendes Element miteinbezogen, anschließend die spezielle Charakteristik der kleinasiatischen ἄγγελοι neu diskutiert.

Zwischenwesen in der griechisch-römischen Religion

In den vorchristlichen Kulturen kommen zwei Modelle als Vorläufer der Engelverehrung in Frage, die δαίμονες und einzelne als ἄγγελοι auftretende Götter des klassischen Pantheons.

1. Die Vorstellung des δαίμων

Die griechisch-römische Religion unterscheidet zwischen ἄγγελος und δαίμων. Die Mächte zwischen Göttern und Menschen werden unter dem Begriff des δαίμων subsumiert. Doch bei Homer herrscht eine Unsicherheit in der Unterscheidung zwischen δαίμων und θεός, die an einigen Stellen der Ilias synonym zu verstehen sind, während Passagen aus den späteren Homerischen Hymnen zeigen, daß δαίμων eine untergeordnete Gottheit (wie z.B. Pan) bezeichnet, vor allem dann, wenn ihre negativen Aspekte betont werden sollen.⁹ Das von δαίμων abgedeckte Begriffsfeld bezeichnet göttliche Kräfte, die für den antiken Menschen in seiner Welt real waren und die sich negativ wie positiv äußern konnten.¹⁰

Das Verständnis von δαίμων unterliegt im Laufe der Zeit einem erheblichen Wandel. Bei Hesiod werden die Seelen der Menschen des Goldenen Zeitalters zu δαίμονες, die – in Wolken gehüllt – Wächter der Sterblichen sind und Missetaten sowie die Einhaltung des Rechtes beobachten (Theog. 109ff.). Am besten bekannt ist wohl der δαίμων des Sokrates, der in der mahnenden Art und Weise des Gewissens agierte, ihm aber vor dem Areopag den Vorwurf einbrachte, neue Götter eingeführt zu haben.¹¹

In der Tragödie steht δαίμων oft für das unentrinnbare Schicksal und in der Komödie bei Menander haben wir die Vorstellung eines bösen und eines guten δαίμων.¹² Daneben entwickelte sich schon früh die Vorstellung eines persönlichen Schutzgeistes, der den Menschen von seiner

⁷ Aus Sardes, Akmonia und Corycus sind jüdische Magistrate bezeugt und für die Familie der Tyronii ist in Akmonia in einer Generation ein Synagogenvorsteher und gleichzeitig ein Priester des Kaiserkultes belegt, vgl. L. Robert, *Nouvelles inscriptions de Sardes I*, Paris 1965, 55ff. Für Akmonia siehe L. Robert, *Hellenica X*, Paris 1955, 249–253; für Corycus MAMA III. 262; MAMA VI. 264 für einen jüdischen Priester des Kaiserkultes.

⁸ L. T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and Christology of the Apocalypse of John*, WUNT 2, 70, Tübingen 1995, 182.

⁹ Siehe dazu F. Brenk, *Genuine Greek Demons*, „In Mist apparelled?“, Hesiod and Plutarch, in: *Relighting the Soul. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion, and Philosophy, and the New Testament Background*, Stuttgart 1998, 170–181, hier 174–175, dazu Anm. 19 und 22, vgl. Il. 1, 222; 6, 115; 23, 595.

¹⁰ Vgl. dazu die ausführliche Darstellung von Brenk, *Genuine Greek Demons* 170, Anm. 2.

¹¹ Vgl. Platon, *Phaid.* 107 D; 108 B; 113 D. Auf der römischen Seite entspricht dem δαίμων-Begriff der *genius*. Hier stellte man dem *genius* des Mannes mit Juno eine vergleichbare Gestalt für die Frauen an die Seite. In diesem Fall steht Juno für ein im Wirkungsbereich der römischen Göttin agierendes Prinzip.

¹² Frag. 550 (Kock). Komposita: εὐδαίμων, κακοδαίμων.

Geburt an begleitet.¹³ Auch niedere Götter wie Hermes oder Hekate¹⁴ können als δαίμονες bezeichnet werden. Unter dem Einfluß der Philosophie entstand schließlich die Rangfolge θεός, δαίμων, ἥρωας, ἄνθρωπος.¹⁵

Die Ambivalenz im Wesen der δαίμονες bleibt auch in der Folgezeit erhalten. Mal sind die δαίμονες positive Begleiter der Menschen, mal sind sie Verursacher von Übeln wie Krankheiten.¹⁶

Für den ἀγαθὸς δαίμων finden wir auf der Insel Thera den Begriff ἄγγελος gebraucht.¹⁷ Hier wird dieses göttliche Wesen konkret als Mittlerwesen zwischen Mensch und Göttern gefaßt. In dieser Funktion finden wir δαίμων bei Platon (Symp. 202d ff.) wie auch bei Plutarch (de def. Orac. 13). Plutarch zeigt darüber hinaus, daß es auch die Möglichkeit des Aufstiegs vom δαίμων zur vollwertigen Gottheit gab. Als Beispiel führt er u.a. den delphischen Apollon an, der als δαίμων die Schlange Python tötete und danach als Gott in Delphi einzog.¹⁸

Schon die hier nur in knapper Auswahl vorgetragenen Definitionen des δαίμων-Begriffes zeigen, wie vielschichtig diese Wesen gesehen wurden. Als eigenständige Gruppe zwischen Diesseits und Jenseits gehören sie weder zur menschlichen noch zur göttlichen Sphäre.¹⁹

2. Der göttliche Bote

Im Gegensatz zu δαίμων ist ἄγγελος wesentlich klarer zu definieren. Am bekanntesten dürfte die Gestalt des Hermes sein, dessen geflügelte Schuhe seine für die griechische Welt vorrangige Aufgabe symbolisieren.²⁰ Außer Hermes konnten auch andere Gottheiten des Pantheons als ἄγγελοι auftreten, z.B. Athena,²¹ Helios²² oder Nemesis.²³ Chthonische Gottheiten wie Hekate, Pluto, Kore und in der Funktion des Psychopompos auch Hermes können als ἄγγελοι κατὰ χθόνοι bezeichnet werden.²⁴ Im Gegensatz zu den δαίμονες ist ἄγγελος ein temporäres, an eine bestimmte Aufgabe gebundenes Attribut. Manche Götter können bisweilen als ἄγγελος fungieren, haben aber anders als Hermes außer der ἄγγελος-Funktion noch Zuständigkeitsgebiete, die keine Botenfunktion integrieren.

Engel im Alten Testament und im Judentum

Für eine monotheistische Religion ist die Akzeptanz anderer himmlischer Wesen neben dem obersten Gott problematisch. Dennoch gibt es die Engel in ihrer Funktion als Boten Jahwes. Vereinzelt tauchen sie im Alten Testament Gott dienend auf, und durch das Überbringen seiner Botschaften unterstützen sie die Menschen. Im Alten Testament scheinen die Engel Verkörper-

¹³ Pindar, Pyth. 5, 164f.; Theognis V. 161ff.

¹⁴ CIG 8358 (Athen, Gefäß), so auch Hekate, CIG 5950 (Δαίμονι Περσεΐη, Rom).

¹⁵ Plutarch, de def. Orac. 10 p. 415 B.

¹⁶ Z.B. Platon leg. VII, 790 d/e; Lucian peregr. 27.

¹⁷ K. Keil, Jahrbuch f. Philologie, Suppl. IV 654f.

¹⁸ Brenk, Genuine Greek Demons, 179.

¹⁹ Homers Gleichsetzung von θεός und δαίμων ist schon bei Hesiod nicht mehr nachvollziehbar.

²⁰ Z.B. Hom., Od. 5, 20; Hom. Hymn. 2, 407; 4, 572; 18, 3; 19, 29, 29, 8; Eur., El. 462; Plat., Krat. 407e.

²¹ Hom., Il. 11, 714–15.

²² Hom., Od. 8, 270–71.

²³ Plat., Leg. 717a.

²⁴ Siehe A. Audollent, Defixionum Tabellae, Nr. 74–75.

rungen der Führungs- und Rettungsqualitäten Jahwes gewesen zu sein,²⁵ die als göttliche Boten (hebr. *mal'āk*) gesehen wurden.²⁶ Eine genauere Definition der Engel ist schwierig, da ihr Wesen in den Texten völlig zurücktritt und dem Sender-Empfängergefüge Platz macht (also Gott und Mensch). Im Mittelpunkt steht die Botschaft und nicht ihr Überbringer.²⁷ Namentlich genannt finden wir im Alten Testament die Engel Gabriel und Michael.²⁸

Wesentlich differenzierter in seinen Funktionen erscheint das Bild der Engel im frühen Judentum.²⁹ Durch Engel greift Jahwe zukunftsweisend³⁰ in die Geschichte der Menschen ein und kündigt durch sie seinen Willen Einzelnen, Gruppen, Himmelsreisenden oder Visionären.³¹ Engel treten häufig als der Hofstaat Gottes auf und sind in verschiedenen Hilfsfunktionen für den König des Himmelsreiches zu finden,³² z.B. als Führer und Pfleger der Gestirne oder Wächter über Tag und Nacht.³³ So helfen sie, Gottes Herrschaft über alle Bereiche der Natur auszudehnen, indem sie die ihnen gestellten Aufgaben ausführen. Die Engel sind in eine hierarchische Ordnung gegliedert, an deren Spitze ein oberster Engel (oft mit dem Namen Michael belegt) steht.³⁴

Darüber hinaus fungieren Engel als Schutzpatrone eines Individuums oder ganzer Völker.³⁵ Das Gegenteil dieser schützenden und fürbittenden Wesen³⁶ sind die Strafengel, die im jüngsten Gericht die Toten empfangen.³⁷

Ein Charakteristikum der jüdischen Engelsvorstellung ist, daß die Engel zum gottabgewandten Verhalten verführbar sind. Der Fall der Engel brachte das Böse in die Welt (ÄthHen 10, 4f.; 12–16). Als Gott sich der Menschen in Liebe annimmt, werden die Engel neidisch, denn der Mensch erreicht die emotionale Nähe Gottes und kann dadurch die Defizite seiner eigenen Natur überwinden. Der Versuch der Engel, die Menschen zur Sünde zu verführen, kann als Rache für die Hinwendung Gottes zu den Menschen gewertet werden.³⁸ Aufgrund ihres Hanges zur Sünde teilen die Engel auch nicht das Wesen Gottes; es gebührt ihnen deshalb auch keine Verehrung.³⁹ Ihre räumliche Nähe zu Gott, die der einzige Vorteil gegenüber den Menschen zu

²⁵ Z.B. Gen 16, 7–11; 22, 11, 15; Ex 33, 2; Ri 2, 1–5.

²⁶ H. Seebaß, Art. Engel/AT, TRE IX, 583–586.

²⁷ Seebaß, Engel im AT, 585. Er weist daraufhin, daß es beim augenblicklichen Stand der Forschung nicht angeraten ist, die Engelvorstellungen im AT einer bestimmten Tradition oder bestimmten Tradentenkreisen zuzuweisen.

²⁸ Der Name des Raphael ist nur außerkanonisch belegt, siehe M. Görg, Engel II, RGG⁴, 2, Tübingen 1999.

²⁹ Man muß an dieser Stelle festhalten, daß das Frühjudentum keine homogene Struktur besaß, sondern sich in verschiedene Gruppen gliederte, die wiederum unterschiedliche Engelsvorstellungen entwickelten. Bewußt ausgelassen wurden hier die dualistischen Vorstellungen der Qumran-Texte, die einen für diesen Zusammenhang nicht relevanten endzeitlichen Krieg des guten Engels Michael gegen das Böse (Belial) widerspiegeln.

³⁰ Offenbarer der Endzeit, Dan 7, 16.

³¹ Siehe K. E. Grözinger, Engel im Judentum, TRE IX, 586–596, hier 589. Werkzeuge der Heils- und Unheilsratschlüsse Gottes z.B. Ps 35, 5f.

³² Z.B. ÄthHen 14,22; 40,1; 71,1. Weitere Differenzierung der jüdischen Engelsvorstellungen bei Grözinger, Engel im Judentum, 589ff.

³³ Z.B. ÄthHen 43,2; 82, weitere Belege Grözinger, Engel im Judentum, 587.

³⁴ Ibidem, 588, mit allen Textbelegen.

³⁵ Mittler bei der Führung Israels, Ex 23, 20, 23.

³⁶ Hiob 33, 23.

³⁷ Der Vollständigkeit halber seien die Kriegselengel der Kriegsrolle von Qumran erwähnt (1QM 11–12).

³⁸ Grözinger, Engel im Judentum, 592.

³⁹ Ibidem, 594, vgl. ApkJoh 19, 10 und 22, 8. Über die ambivalente Haltung jüdischer Schriften zu Engeln und ihrer Verehrung siehe Stuckenbruck, Angel Veneration, 51–191.

sein scheint, bedeutet nicht unbedingt einen höheren Informationsreichtum (die Engel kennen z.B. den Zeitpunkt des Endgerichtes nicht).⁴⁰ Die Kluft zwischen Menschen und Engeln wird erst in der Endzeit überbrückbar.⁴¹

Alle Zeugnisse, die wir über Engel haben, scheinen ein individuelles Selbst-Bewußtsein auszuschließen. Ihr Hang zu sündhaftem (d.h. Gott abgewandtem) Verhalten zeigt, daß sie als Kreaturen Gottes zwar zu seiner unmittelbaren Umgebung, nicht aber zum göttlichen Selbst gehören. Wie im Alten Testament sind auch im Judentum die Umstände, in denen Engel auftreten, wichtig. Durch sie greift Gott in das Geschehen der Welt ein. Trotz einiger Individualnamen sind die Engel aber nur ein (geschaffenes)⁴² Kollektiv, ohne eigenes Bewußtsein, eigene Geschichte oder Entwicklung.

Engel im Neuen Testament

Die Engelsvorstellungen im Neuen Testament schließen sich an die alttestamentlichen und frühjüdischen Konzepte an. Obwohl die Engel in den neutestamentlichen Texten vertraute Gestalten sind, entstand keine eigene Angelologie. Auf der Basis jüdischer Strukturen definieren sich die Engel im NT durch ihre Funktionen wie Botendienste oder Schutzverhalten. Ihnen wird klar eine Gott dienende Position zugewiesen (Gal 4, 14; Kol 2, 18; Apk 19, 10). Wie im Alten Testament werden nur Michael und Gabriel mit Namen genannt. Die Engelsvorstellungen des Neuen Testamentes beinhalten gute wie böse Geister, deren oberster Herrscher Gott ist (Mt 6, 10; Kol 1, 16).

Bekannte Auftritte von Engeln sind die Verkündigung an Maria (Mt 1, 20; Lk 1, 11) oder ihre Präsenz in den Geschehnissen nach dem Tod Jesu.⁴³ Hochkonjunktur haben die Engel in der Apokalypse des Johannes. Dort wird von 12 Engeln berichtet, die die Stadt Gottes bewachen (Apk 21, 12a). Die 7 Sendschreiben sind an die Engel der jeweiligen kleinasiatischen Gemeinden gerichtet (Apk 2, 1.8.12.18; 3, 1.7.14). Wir hören darüber hinaus von einem Feuerengel (Apk 10, 1; 14, 18; 16, 8), einem Wasser- (16, 5) und Windengel (7, 1).

Trotz dieser Zeugnisse darf die Stellung der ἄγγελοι im Neuen Testament nicht überbewertet werden. Verschiedentlich werden die Christen vor einer Anbetung der Engel gewarnt, wie in Kol 2, 18.⁴⁴ Der Verfasser sieht sich genötigt, in Kolossä gegen eine „Philosophie“⁴⁵ einzuschreiten (2, 8), die den Engeln heilsrelevante Funktion zuspricht (2, 18.23).

Auch im ersten Korintherbrief (11, 10) mahnt Paulus die Frauen zu einer züchtigen Kopfbedeckung διὰ τὸς ἄγγέλους,⁴⁶ die gierig auf menschliche Frauen schauen und sie zur Sünde zu verführen suchen.

⁴⁰ Vgl. den Widerhall in Mk 13, 32.

⁴¹ Grözinger, Engel im Judentum, 593.

⁴² SyrBar 21,6; BerR 78,1; bHag 14a.

⁴³ So wird erzählt, ein Engel habe den Stein vom Grab weggerollt (Mt 28, 2); am Grab Jesu erklären Engel die den Jüngern unheimlichen Vorgänge (Mk 16, 5; Act 10, 4).

⁴⁴ Für die ausführliche theologische Forschungsdiskussion von Kol 2, 18, siehe Stuckenbruck, Angel Veneration and Christology, 111–119.

⁴⁵ Vielleicht liegt hier ein mittelplatonischer Einfluß zugrunde, siehe M. Wolter, Kolosserbrief, LThK VI, 1997, 202–203.

⁴⁶ Vgl. Gen. 6, 1f., dazu siehe P. Lampe, Die dämonologischen Implikationen von 1Korinther 8 und 10 vor dem Hintergrund paganer Zeugnisse, in: A. Lange/H. Lichtenberger/K. F. Diethard Römheld (Hgg.), Die Dämonen (Demons). Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, Tübingen, 2003, 584–599, hier 596–597 und Anm. 57. Siehe auch Tertullian, de cult. fem. Hier verleiten abtrünnige

Es muß in Kleinasien eine tiefere Grundlage für die Verehrung von Engeln gegeben haben, die im Volksglauben erhalten blieb.⁴⁷ Noch im 5. Jahrhundert sieht sich der Paulus-Kommentator Theodoret⁴⁸ genötigt, gegen die Engel-Verehrung als „Krankheit“ anzugehen. Weitere Beispiele für die wichtige Rolle der Engel in späterer Zeit sind der Grabstein der Christin Aquileia aus Galatien (4. Jhdt.), der die Verstorbene als „Liebling der Engel“⁴⁹ benennt, und die ebenfalls aus dem 4. Jahrhundert stammende Inschrift der montanistischen Prophetin Nanas aus Akoluk. Nanas wird in ihrem Amt als (montanistische) Bischöfin mit dem Attribut „engelsgleich“ versehen.⁵⁰ Die positive Sicht der Engel führt sogar zur Bezeichnung Christi als „Ersten Engel Gottes“, wie eine novatianische Inschrift (SEG 6, 370) aus Laodicea Katakekaumene (4. Jhdt.) zeigt.

Die persischen Einflüsse in Kleinasien

Bisher wurden in die Diskussion um die Herkunft der kleinasiatischen ἄγγελοι die Einflüsse der persischen Religion nur am Rande einbezogen. Sheppard geht zwar kurz auf persische Kultvorstellungen im Zusammenhang mit der Entwicklung der Engelverehrung ein, sieht sie aber in einen jüdischen Synkretismus einfließen, der das uns heute vorliegende Bild der kleinasiatischen Engel prägte.⁵¹

Es lohnt sich jedoch ein zweiter Blick. Daß die Einflüsse aus dem persischen Reich im 2. Jhdt. n. Chr. noch das kultische Bild im westlichen Kleinasien mitbestimmten, zeigt u.a. eine Notiz bei Pausanias (5,27,8), der Zeremonien in Feuertempeln in Hierocaesarea und Hypaepa (Lydien) beiwohnte.⁵² In Sardes, der Hauptstadt Lydiens, gab es in römischer Zeit einen Kult des Ahura Mazda, und in Pisidien belegen persische Namenselemente aus der römischen Periode den Einfluß dieser Kultur.⁵³ Gerade in der Schicht der Magistrate finden sich persische Namen mit römischen Pränomina.⁵⁴

Religiöse Gruppen der Perser behaupteten sich bis ins vierte Jahrhundert hinein.⁵⁵ So hatte beispielsweise in Ephesus eine persische Familie die Priesterschaft der Artemis durchgängig bis in das vierte Jahrhundert inne.⁵⁶

Wenn an dieser Stelle von Einflüssen der persischen Religion gesprochen wird, muß man auf ihre zahlreichen Facetten hinweisen. Aus dem persischen Reich kamen die Kulte der Göttin Anahita, des Ahura Mazda oder des Mithras nach Kleinasien. Die schon aus vorzarahustrischer

Engel die Frauen zur Putzsucht. Interessant ist die Parallele zu Plutarchs Pelopidas (21), wo er die Gier einiger δαίμονες nach sexuellem Umgang mit Jungfrauen behandelt.

⁴⁷ Der Erzengel Michael war eine in Kleinasien häufig verehrte Gestalt. In der Nähe von Kolossä gab es eine Erdspalte, die seit dem 6. Jhdt. v. Chr. bekannt war und in byzantinischer Zeit als Heilquelle besucht wurde. Hier entstand ein Kult des Erzengels Michael, der dort in einer Kirche seit dem ersten Jahrhundert verehrt wurde.

⁴⁸ PG 82, 614 und 619.

⁴⁹ St. Mitchell, *Anatolia II*, Oxford 1993, 46, Sheppard, *Pagan Angels*, 90, Anm. 55.

⁵⁰ Dazu V. Hirschmann, „Nach Art der Engel“ – Die phrygische Prophetin Nanas, *Ep. Anat.* 37, 2004, 160–168.

⁵¹ Sheppard, *Pagan Angels*, 80–82. Vgl. auch Mitchell, *Anatolia II*, 46.

⁵² Über die Ausbreitung der persischen Religion siehe Mitchell, *Anatolia II*, 29 und Anm. 160–162.

⁵³ So werden auf einer Inschrift aus späthellenistischer Zeit die „Götter der Griechen und Perser“ angerufen, dafür und für iranische Namen in Pisidien siehe L. Robert, *CRAI* 1975, 306–330 und 1978, 280.

⁵⁴ Dazu M. F. Baslez, *Présence et traditions iraniennes dans les cités de l’Egée*, *Dialogues d’Histoire Ancienne/Revue des Etudes Anciennes* 2, 1985, 137–155, hier 150 und 153.

⁵⁵ Mitchell, *Anatolia II*, 29.

⁵⁶ Robert, *CRAI* 1975, 306–330.

Periode stammenden Feuerrituale wirkten, wie oben schon erwähnt, bis in die Kaiserzeit.⁵⁷ Das Feuer als „heilendes“ und gutes Element gewann auch in der Lehre des Zarathustra Bedeutung, deren Grundlagen in das kleinasiatische Religionssystem eingeflossen sind.⁵⁸ Einige Kernelemente des Zoroastrismus sind für die Interpretation der Engel-Inschriften interessant.⁵⁹ Zarathustra lehrte einen „Weisen Gott“ (Ahura Mazda),⁶⁰ der an der Spitze einer Himmelswelt steht, die nach den Prinzipien von „Wahrheit, Harmonie und Ordnung“ (Aša)⁶¹ funktioniert und sich von der Welt der Dämonen abgrenzt.⁶² Dem höchsten Gott sind verschiedene Prinzipien assoziiert (Aša, das Lichthafte, Feuerverbundene;⁶³ Āramaiti, die Mäßigung und Rechtsgesinntheit;⁶⁴ Vohu Manah, der gute und gerechte Sinn, das gute Denken; Haurvatat, die Gesundheit; Amərətāt, die Unsterblichkeit; Xšathra, die Herrschaft). Sie gelten sowohl als Teil des höchsten Gottes wie als eigenständige Gottheiten und wurden von Zarathustra aus den Vorstellungen der altiranischen Religion übernommen.⁶⁵ Ahura Mazda wird für die Menschen durch seine personifizierten guten Eigenschaften begreifbar, da sie Offenbarungsfunktionen ausüben und so die Aufgaben

⁵⁷ G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, 31–35.

⁵⁸ Die Lebensdaten sowie die geographische Herkunft des Religionsstifters Zarathustra sind bis heute umstritten. Mit einigen Abweichungen wird sein Auftreten in die Zeit zwischen dem 11. und dem 7. Jhd. v. Chr. verlegt. Siehe für die Diskussion um die Spät- bzw. Frühdatierung des Zarathustra M. Stausberg, *Die Religion Zarathustras. Geschichte-Gegenwart-Rituale I–III*, Stuttgart 2002–2004, hier I, 26–28, mit weiterführender Literatur, 27, Anm. 21–23. Ebenso große Differenzen gibt es bei der Bestimmung der Herkunft des Zarathustra, siehe dazu Stausberg, I, 29–31.

⁵⁹ Die Schriften zum Zoroastrismus sind in dem sog. Avesta festgehalten. Ein Teil des Avesta sind die Gesänge (Gāthās), die eine archaischere Sprache verwenden als die übrigen Texte und deshalb näher an die Lebenszeit des Zarathustra datiert werden. In den Gāthās wird deutlich, wie auf der Grundlage der positiven Aspekte Ahura Mazdas Kommunikation zwischen der himmlischen Sphäre und den Menschen funktionieren kann. Ein vollkommenes Beispiel einer guten Gott-Mensch Kommunikation ist Zarathustra selbst (siehe Stausberg, I, 99).

Die Abfassungszeit der Quellen ist schwierig festzulegen. Die wichtigsten Texte des Avesta wurden vermutlich in mittelpersischer Zeit geschrieben (9./10. Jhd.). Die Blütezeit der Literatur muß jedoch in der sassanidischen Epoche gelegen haben (Höhepunkt 531–579), siehe Ceretti, *Zarathustra, 1782/783*. Weiterführend dazu und für die Diskussion um die Abfassungszeiten der einzelnen Teile des Avesta siehe J. Kellens, *Avesta*, in: *EnlR* 3, 1989, 35–44.

⁶⁰ Mazda = weise, Ahura = Gott. Da dieser weise Gott die zentrale Gestalt der Gāthās ist, vertritt Stausberg die Ansicht, die Gāthās als einen Monotheismus zu lesen, I, 98, vgl. dazu 99 oben und Anm. 109.

⁶¹ Stausberg, I, 96. Der grundlegende Akt zoroastrischer Kosmogonie ist die Erzeugung von Aša durch den Vater Ahura Mazda.

⁶² So im 5. Kapitel der ersten Gāthā (= Y. 32, 4). Die Gāthās sind u.a. unterteilt in sog. Yasna (= Y), nach denen der altavestische Text zitiert wird (Yasna bedeutet „Verehrung“ oder „Opfer“). Es handelt sich um Texte, die im zoroastrischen Gottesdienst verwendet wurden und angeblich auf Zarathustra selbst zurückgehen, G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, 4.

⁶³ Das Feuer hat schon in der altpersischen Religion eine zentrale Stellung. Strabo berichtet (15,3,16), daß vor dem eigentlichen Opfer für einen Gott zuerst das Feuer angebetet wird.

⁶⁴ Widengren, *Die Religionen Irans*, 79.

⁶⁵ *Ibid.* 80. Interessant sind die Parallelen zwischen den Emanationen Ahura Mazdas und der Charakteristik der Engel in bestimmten Passagen des Alten Testaments (Führungs- und Rettungsqualitäten Jahwes). Siehe auch A. Schimmel, *Geister, Dämonen, Engel*, I, RGG³, 2, 1958, 1298–1301. Schimmel stellte die These auf, daß der Iran die eigentliche Heimat der Engelsvorstellungen war, die sich dann später in den alttestamentlichen Texten etablierten. Der entscheidende Unterschied ist, daß dem Alten Testament (wie dem Juden- und Christentum) kein Dualismus zugrunde liegt, sondern auch die sündigen Engel ein Teil der göttlichen Fülle sind (Grözinger, *Engel im Judentum*, 591f., mit Textbelegen).

von Engeln erfüllen.⁶⁶ Diese Aspekte der Wesensfülle Ahura Mazdas bilden in der dualistischen Auffassung des Zoroastrismus den Gegensatz zur Welt des Bösen und der Lüge (druj-).⁶⁷ Es entstehen so Gegensatzpaare wie Wahrheit–Lüge,⁶⁸ Rechtes Handeln–Unrechtes Handeln⁶⁹ sowie Reinheit–Unreinheit.⁷⁰

Durch die als Gottheiten verstehbaren moralischen und sozialen Werte wie Āramaiti und Vohu Manah können die Menschen mit Ahura Mazda in Kontakt treten. Da diese Prinzipien als Personifikationen angerufen werden können, helfen sie, den alltäglichen Umgang der Menschen zu regeln, und sind gleichzeitig ein Hilfsmittel innerweltlicher Kommunikation.

Die kleinasiatischen ἄγγελοι

Die untenstehenden vier Beispiele stehen repräsentativ für die verschiedenen Kontexte, in denen die ἄγγελοι auftreten können. Es handelt sich in I um die Verbindung zu Zeus Hypsistos, in II um eine eigenständige Verehrung, in III um die Botenfunktion und in IV um eine Verbindung mit der in Lydien verehrten Gottheit Hosios kai Dikaios.⁷¹

I. Stratonikeia

Διὶ ὑψίστῳ καὶ
ἀγαθῷ ἀγγέλῳ
Κλαύδιος Ἀχιλ-
λεὺς καὶ Γαλατ[ί]-
α ὑπὲρ σωτηρί[ας]
μετὰ τῶν ἰδίων
πάντων χαριστ[ή]-
ριον.⁷²

II. Stratonikeia

Θεῖῳ ἀγγε-
λικῷ εὐχα-
ριστοῦμεν
ὑπὲρ σωτη-
ρίας.⁷³

⁶⁶ Vgl. Y. 30, 7 und 45, 10 (Reinheit und Wahrheit). Die Übersetzungen differieren an diesem Punkt sehr stark. Während beide Prinzipien mal als Engel bezeichnet werden (so bei H. Kazemzadeh-Iranschähr, *Die Gathas von Zarathustra*, Berlin 1930, der bewußt die guten Prinzipien von den dämonischen durch die Bezeichnung „Engel“ unterscheidet), beläßt es Humbach in seiner Übersetzung bei dem Begriff „Wahrheit“ (H. Humbach, *Die Gathas des Zarathustra*, Bd. I (Text, Übersetzung, Paraphrase) und II (Kommentar), Heidelberg 1959), Bd. I, 127).

⁶⁷ Das gute Walten von Aša ist mit den Konzepten des Āramaiti und des Vohu Manah assoziiert Y. 31, 8; 33, 6; 43, 5.

⁶⁸ Y. 30, 5.

⁶⁹ Y. 30, 3.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Es ist nicht ganz klar, ob es sich um eine oder zwei Gottheiten handelt, siehe M. Riel, *Hosios kai Dikaios 1^e partie*, Ep. Anat. 18, 1991, 1–70, und *Hosios kai Dikaios 2^e partie*, Ep. Anat. 19, 1992, 71–102.

⁷² Ph. LeBas/W. Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure III*, Paris 1870, Nr. 515 = I. Stratonikeia II,1 (I.K. 22,1) Nr. 1118 = Sheppard, *Pagan Angels*, 78.

⁷³ BCH LVIII, 1934, 337, Nr. 22 = I. Stratonikeia II,1 (I.K. 22,1) Nr. 1119.

III. Köleköy/Lydien 164/5 n. Chr.

Μέγας Μείς Ἀξιοττηνὸς Τάρσι βα-
σιλεύων. Ἐπεὶ ἐπεστάθη σκῆ-
πτρον εἶ τις ἐκ τοῦ βαλανείου τι
κλέψι, κλαπέντος οὖν εἰματίου
ὁ θεὸς ἐνεμέσησε τὸν κλέπτην
καὶ ἐπόησε μετὰ χρόνον τὸ εἰμά-
τιον ἐνεγκὶν ἐπὶ τὸν θεὸν καὶ ἐ-
ξομολογήσατο. Ὁ θεὸς οὖν ἐκέλευ-
σε δι' ἀγγέλου πραθῆναι τὸ εἰμά-
τιν καὶ στηλλογραφήσαι τὰς δυ-
νάμεις. Ἔτους σμθ⁷⁴

IV. Temrek/Lydien

[.....]νων κα[τ]οικία
[.....] καὶ Ἀγγέλῳ Ὅσίῳ
[Δικ]αίῳ εὐχαριστοῦντε[ς]
[ἀν]έστησαν διὰ προφήτο[υ]
[Ἄ]λεξάνδρου Σαιττηνο[ῦ].⁷⁵

Während III ein Beispiel für den klassischen himmlischen Boten ist, der sowohl im Paganismus wie im Juden- oder Christentum vorkommt, werfen I, II und IV Fragen auf. In I wird der ἀγαθὸς ἄγγελος mit Zeus Hypsistos oder, wie er häufiger genannt wird, Theos Hypsistos verbunden. Die religionshistorisch problematische Einordnung des Theos Hypsistos ist bekannt.⁷⁶ Sein Kult scheint eine Art Synkretismus von jüdischen und nichtjüdischen Elementen gewesen zu sein, wobei das Attribut ὑψιστος u.a. für die Ableitung des Gottes aus dem Judentum mitverantwortlich war.⁷⁷ Werden Theos Hypsistos dazu noch Engel an die Seite gestellt, sind vordergründig genug Argumente vorhanden, um eine jüdische Interpretation – sowohl des Gottes als auch der Engel – zu rechtfertigen. Abgesehen davon, daß ὑψιστος auch für andere Gottheiten (und nicht

⁷⁴ P. Herrmann, Denkschriften Akademie Wien LXXX, 1962, 30, Nr. 21 = E. Lane, Corpus Monumentorum Religionis Menis I, Leiden 1971, 45f., Nr. 69 = Sheppard, Pagan Angels, 92, Nr. 10.

⁷⁵ L. Robert, Anatolia III, 1958, 120 = M. Riel, Hosios kai Dikaios I, 2, Nr. 1 = Sheppard, Pagan Angels, 90, Nr. 9.

⁷⁶ In Auswahl: St. Mitchell, Wer waren die Gottesfürchtigen?, Chiron 28, 1998, 55–64. Ders., The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews and Christians, in: M. Frede/P. Athanassiadi (Hgg.), Pagan Monotheism in the Greco-Roman World, Oxford 1999. B. Wander, Gottesfürchtige und Sympathisanten, Tübingen 1998. M. Stein, Die Verehrung des Theos Hypsistos: Ein allumfassender pagan-jüdischer Synkretismus?, Ep. Anat. 33, 2001, 119–125. Ältere Studien: E. Schürer, Die Juden im bosporianischen Reich und die Genossenschaften der σεβόμενοι θεὸν ὑψιστον ebenda, Sitzungsberichte der Preußischen Akademie d. Wissenschaften zu Berlin 1897, 200–225. C. Robert/Th. Skeat/A. D. Nock, The Guild of Zeus Hypsistos, Harvard Theological Review 29, 1936, 39–88. E. Olemutz, Zeus-Helios-Hypsistos, Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon, Darmstadt 1968, 60–89.

⁷⁷ Mitchell, Anatolia II, 42–51. Eindeutig jüdische Elemente zeigt eine Inschrift aus der Übergangszeit vom 2. zum 3. Jhd. Es handelt sich um eine Weihung an Theos Hypsistos, seine heiligen Engel und seine verehrungswürdige Gebetsstätte (προσευχῆ). Der Artikel bei Theos Hypsistos ist ungewöhnlich in Inschriften, jedoch üblich in der LXX, vgl. CIJ 725, 769, siehe St. Mitchell, Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor II, Nr. 209, British Archeological Reports, Oxford 1982 = Sheppard, Pagan Angels, 94.

nur männliche)⁷⁸ genutzt wurde,⁷⁹ erinnert dieser „als Höchster“ angebetete sehr an das „eine“, „höchste“ göttliche Prinzip, in dem sich nach der Lehre des Mittelplatonismus (1./2. Jhdt. n. Chr.) die Vielzahl alles Seienden vereinte.⁸⁰ Diesem Gott, der eine Größenordnung erreicht hat, die ihn außerhalb einer für den Menschen noch erreichbaren Kontaktebene ansiedelt,⁸¹ werden bisweilen verschiedene Gottheiten als Engel an die Seite gestellt.⁸²

In der ersten Inschrift stehen der gute Engel und Zeus Hypsistos als Adressaten für Dank und Verehrung nebeneinander. Die enge Verbindung zeigt: Beide Wesen sind zumindest von ähnlicher Natur (ausgedrückt durch die Parallelstellung mit καί) ohne erkennbare Abstufung; der ἀγαθὸς ἄγγελος ist ein gleichberechtigter Teil der Weihung. Dieses Schema findet sich auch in anderen Zeugnissen für Theos Hypsistos, die ihm einen ἀγαθὸς ἄγγελος, θεῖος ἀγγελικός oder θεῖος ἀγαθός⁸³ beordnen.

Für die ἄγγελοι ist charakteristisch, daß sie durch ein Attribut wie z.B. ἀγαθός oder eine Umschreibung wie θεῖος ἀγγελικός oder θεῖος ἀγαθός näher definiert werden. Im Gegensatz zum Juden- oder Christentum tragen die ἄγγελοι keine Eigennamen, sondern bleiben abstrakte Größen.

Beispiel II zeigt eine Weihung an einen Engel ohne die Begleitung eines anderen Gottes.⁸⁴ Die Bezeichnung als θεῖος weist auf eine selbständige, übernatürliche Wirkungskraft hin, die berechtigt ist, Anbetung zu erfahren. Spätestens hier bekommt die These der jüdischen Abstammung Risse. Sheppard gleicht die Widersprüche dadurch aus, daß er die Engel aus Karien und Lydien in die Kategorie der δαίμονες einreicht, die als niedere Götter verstanden und so eigenständig verehrt werden konnten. Ohne jedoch den so offenbar werdenden Widerspruch zu seiner These zu erkennen, beruft er sich für die Gleichsetzung des ἄγγελος mit δαίμων auf Philo, der die Terminologie der Septuaginta für die pagane griechische Welt kompatibel machte.⁸⁵ Hier gerät man in die zweite Sackgasse, denn Philo warnte vor der Verehrung der Engel, weil sie keine von Gott unabhängige Existenz haben und demnach auch keine Götter sein können.⁸⁶ Ein θεὸς ἀγγελικός

⁷⁸ Z.B. für Kybele, siehe TAM V, 359, 1. Vgl. Isidor, Hymn. Is. 4,4: Διοῖ ὑψίστη Ἴσιδι θεομοφόρωι, καὶ Ἀγχόηι υἱῷ καὶ δαίμονι ἀγαθῷ Σοκονῶπι, ἀθανάτοις ὄρμον εὔρε δικαιοτάτων.

⁷⁹ Vgl. Aelius Aristides über Asklepios (Or. 42, 4 (335, 4 Keil), der die Geschicke des Existenten und Nichtexistenten lenke, und siehe Ch. Habicht, Die Altertümer von Pergamon VIII, 3, 11–14. In Saittai/Lydien wird der schon erwähnte Gott Men als höchster und mächtigster Gott verehrt (TAM V, 1, 75, siehe Mitchell, Anatolia II, 45, Anm. 259). In Lydien rief man die große kleinasiatische Muttergottheit unter dem Namen θεὰ ὑψίστη an, im Kult der Isis konnte diese Göttin als „Höchste“ angesprochen werden (TAM V, 359, 1). Vgl. Isidor, Hymn. Is. 4,4 (Anm. 77).

⁸⁰ Der Gedanke an *einen* Gott, der über die Welt und die Menschen herrscht, ist nicht neu. Bereits im 6./5. Jhdt. v. Chr. postulierten die Vorsokratiker eine einzige Gottheit, die den Kosmos lenkt. Diese Vorstellung konnte sich in der damaligen Zeit nicht durchsetzen. Dazu siehe W. Burkert, Griechische Religion, 305–337.

⁸¹ Seine Natur läßt sich am besten durch ein erhaltenes Orakel des klarischen Apollon aus Oinoanda darstellen: [α]ὔτοφνης, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος, οὐνομα μὴ χωρῶν, πολυώνυμος, ἐν πυρὶ ναίων, L. Robert, CRAI 1971, 597–619 = SEG 27, 933 = OMS V 617–639. Vgl. eine zweite Inschrift, aus der hervorgeht, daß dieser unerreichbare Gott Theos Hypsistos war. Für den archäologischen Kontext siehe A. S. Hall, ZPE 32, 1978, 265. Es handelt sich um einen kleinen Altar neben der Orakelinschrift.

⁸² Das können Gottheiten wie Hosios kai Dikaos oder aber ehemalige Olympier wie Apollon sein. Siehe auch Riel, Hosios kai Dikaos II, 99–100.

⁸³ Sheppard, Pagan Angels, 78, Nr. 1–5.

⁸⁴ Siehe Sheppard, Pagan Angels, 90, Nr. 9 oder 94, Nr. 11.

⁸⁵ Philo, Gig. 16–17.

⁸⁶ Somn. I, 232, 238; Fug. et Inv. 212.

wäre nach Philo undenkbar. Darin unterscheidet sich Philo trotz seiner mittelplatonischen Ansätze von paganen Vertretern des Mittelplatonismus, die (wie auch später der Neuplatonismus) in den ἄγγελοι Emanationen der höchsten Gottheit bzw. Träger ihrer charakteristischen Qualitäten und deshalb θεοί sehen können.⁸⁷ Verfolgt man die Gleichsetzung der kleinasiatischen ἄγγελοι mit den griechischen δαίμονες, so stößt man auf die Passagen bei Plutarchs Schrift *De defectu oraculorum*, die die Herkunft der δαίμονες an erster Stelle aus dem Zoroastrismus ableitet.⁸⁸ Die Verbreitungswege solcher Gedanken verliefen über Einwanderer und Händler aus dem Osten wie auch über die persischen Magier, die die Lehre des Zarathustra (freilich in abgewandelter Form) in Kleinasien verbreiteten.⁸⁹ Die Mittelplatonische Philosophie, deren wohl berühmtester Vertreter Plutarch war, trifft sich in dem Gedanken, die δυνάμεις ihres obersten Gottes als θεοί anzuerkennen, mit Gedanken der zoroastrischen Religion.

Die für den Zoroastrismus typische Personifikation abstrakter Begriffe hat möglicherweise auch Spuren im Kult von Hosios kai Dikaios hinterlassen, die wie in IV als ἄγγελοι gesehen werden können. Diese im 2. und 3. Jhdt. im nordöstlichen Lydien und der Phrygia Epictetis zahlreich vertretenen Götter Hosios kai Dikaios sind keine klassischen Götter, wie sie das griechisch-römische Pantheon kennt, sondern Personifikationen moralischer Werte. Sie werden zumeist allein verehrt, können aber auch mit einem anderen Gott gemeinsam auftreten, wie das noch erhaltene καί in Beispiel IV zeigt. Als zweite Gottheit käme z.B. Men oder Zeus/Theos Hypsistos in Frage.⁹⁰

Wie bei den ἄγγελοι wird die Herkunft von Hosios kai Dikaios kontrovers diskutiert. Während Ricl, die sich ausführlich mit diesem Kult beschäftigt hat, in Hosios kai Dikaios den Ausdruck in der Kaiserzeit weiterentwickelter indigener religiöser und moralischer Prinzipien sieht, will Sheppard in ihnen eine Weiterentwicklung der in der Septuaginta für Gott gebrauchten Attribute ὄσιος und δίκαιος wiedererkennen.⁹¹ Ricl hält dagegen, daß als Erklärung für Hosios kai Dikaios nicht notwendig jüdische Konzepte bemüht werden müssen (auch wenn sie den Austausch von religiösen „Ideen“ nicht ausschließen will).⁹² Vielmehr handele es sich um „une culte ... purement païen“, der die moralischen Kategorien der indigenen Religion Phrygiens und Lydiens aufnehme.⁹³

Ricl geht in ihrer Studie u.a. der Frage nach, ob Hosios kai Dikaios eine göttliche oder eine engelhaftige Natur haben.⁹⁴ Eine Antwort sei durch die unterschiedlichen Bezeichnungen, sei es

⁸⁷ Siehe J. Dillon, *The Middle Platonists* (80 B.C. to A.D. 220), überarbeitete Auflage, London 1996, 318.

⁸⁸ *De def. Orac.* 10 p. 415 B, vgl. auch *De Is. t. Os.* (351c–384c): Καὶ δοκεῖ τούτο τοῖς πλείστοις καὶ σοφωτάτοις νομίζουσι γὰρ οἱ μὲν θεοὺς εἶναι δύο καθάπερ ἀντιτέχνους, τὸν μὲν ἀγαθῶν, τὸν δὲ φαύλων δημιουργόν· οἱ δὲ τὸν μὲν [γὰρ] ἀμείνονα θεόν, τὸν δ' ἕτερον δαίμονα καλοῦσιν, ὡσπερ Ζωροάστρης ὁ μάγος, ὃν πεντακισχιλίοις ἔτεσι τῶν Τρωικῶν γεγονέναι πρεσβύτερον ἱστοροῦσιν. ... ἐμοὶ δὲ δοκοῦσι πλείονας λῦσαι καὶ μείζονας ἀπορίας οἱ τὸ τῶν δαιμόνων γένος ἐν μέσῳ θεῶν καὶ ἀνθρώπων τρόπον τινὰ τὴν κοινωνίαν ἡμῶν συνάγον εἰς ταῦτ' οὐ καὶ συνάπτον ἐξευρόντες· εἴτε μάγων τῶν περὶ Ζωροάστρησιν ὁ λόγος οὗτός ἐστιν εἴτε Θράκιος ἢ Ὀρφείως εἴτε Αἰγύπτιος ἢ Φρύγιος. Vgl. *Plut., De an. proc. in Tim.*, 1012b–1030c.

⁸⁹ Dazu Widengren, *Die Religionen Irans*, z.B. 112–114 und 316f.

⁹⁰ So eine Weihung aus Nacoleia: Θεῶν Ὑψίστου καὶ Ὀσίω, Ricl, *Hosios kai Dikaios I*, 20, vgl. auch 8, 12 oder 16.

⁹¹ Ricl, *Hosios kai Dikaios II*, 101, Sheppard, *Pagan Angels*, 91.

⁹² Ricl, *Hosios kai Dikaios II*, 101.

⁹³ Ricl, *Hosios kai Dikaios II*, 101. Vgl. die dazu passende interessante Aussage bei Sokrates (*HE 4*, 28), der den hochmoralischen Volkscharakter der Phrygier preist.

⁹⁴ *Ibid.*, 75, Anm. 16 und 97–100.

θεῖον, sei es θεός/θεοί, schwierig.⁹⁵ Da sie aber häufig zusammen mit einer höheren Gottheit verbunden seien, müßten sie der Kategorie der ἄγγελοι zugeordnet werden.⁹⁶ Hält man die übrigen ἄγγελοι-Inschriften dagegen, so zeigt sich, daß die Frage falsch gestellt ist, denn die paganen Engel werden in Kleinasien häufig ohne eine „herrschende“ Gottheit an ihrer Seite verehrt, ein Aspekt, der auch auf Hosios kai Dikaios zutrifft. Deshalb kann die Problemstellung nicht die göttliche oder engelhaftige Natur von Hosios kai Dikaios sein, sondern zu fragen ist nach der religiösen Grundlage, auf der ihr Kult entstehen und sie mit dem Attribut ἄγγελος versehen werden konnten. Diese Grundlage kann durchaus aufgrund der oben geschilderten Charakteristika des Mazdaismus oder auch des Zoroastrismus in den Einflüssen aus Persien gefunden werden, die ja seit mehreren Jahrhunderten auf das westliche Kleinasien eingewirkt haben. Nimmt man die personifizierten Emanationen des Ahura Mazda⁹⁷ als Basis einer nach strengen moralischen Konzepten ausgerichteten phrygischen und lydischen Religion, so passen sowohl die Beispiele I und II mit den nicht näher benannten guten und göttlichen Engeln als auch IV in der Verbindung mit Hosios kai Dikaios in das Interpretationsschema. Die ἄγγελοι können sowohl mit einem anderen Gott gemeinsam verehrt werden und so als die differenzierte Einheit dieses Gottes (nach dem Modell des Ahura Mazda) verstanden werden, als auch selbständig als Teil des höheren göttlichen Wesens Verehrung empfangen. Die Harmonie wird auch nicht durch eine mögliche Ableitung von Hosios kai Dikaios aus der Septuaginta gestört. Vielmehr kann man vermuten, daß eine jüdische Begrifflichkeit auf persischem Religionsgrund fruchtbar wurde und eine neue religiöse Erscheinungsform geschaffen hat.

Durch eine Interpretation der ἄγγελοι-Inschriften auf der Basis persischer Einflüsse werden die Unebenheiten, die eine jüdische Interpretation hinterläßt, geglättet. Der Versuch Sheppards, die Ungereimtheiten seiner These auszugleichen, indem er die ἄγγελοι zu δαίμονες macht, führt zu der Aussage Plutarchs, daß eben diese Wesen aus dem Zoroastrismus stammen.

Da im westlichen Teil Kariens und im südwestlichen Teil Lydiens zahlreiche jüdische Gemeinden nachgewiesen wurden, lag es nahe, die Wurzeln der kleinasiatischen Engel in den religiösen Vorstellungen des Judentums zu suchen. Der unterstützende Einfluß jüdischer Elemente kann und darf natürlich weiterhin nicht gering geachtet oder gar ausgeschlossen werden. Jedoch sind auch bedeutende Differenzen erkennbar, die eine gänzlich jüdische Deutung nicht zulassen. Alternativ dazu wäre eine Entstehung und Begünstigung der Engelverehrung durch Elemente der persischen Religion zu überlegen, die sich mit den mittelplatonischen Ideen des 1./2. Jhdts. verbinden konnte. In diesem Sinne kann die eingangs zitierte Frage Nilssons nach paganen Engeln, die neben jüdischen und christlichen existierten, mit „ja“ beantwortet werden, anstatt daß wir mit Sheppard in den ἄγγελοι-Inschriften nur „a further example of the borrowing of half understood Jewish terms by pagans“ sehen müssen.⁹⁸

Heidelberg

Vera Hirschmann

⁹⁵ Ibid. 98.

⁹⁶ Riels weiteren Ausführungen ist zu entnehmen, daß sie mit ἄγγελοι die paganen δαίμονες meint, die in der späteren Kaiserzeit in ἄγγελοι umbenannt worden seien; Hosios kai Dikaios II, 98.

⁹⁷ Vgl. Y. 44 (Humbach I, 116–123) für die Aufzählung der Taten Ahura Mazdas. Hier werden auch die guten Eigenschaften, die durch ihn in die Welt kommen, erwähnt.

⁹⁸ Sheppard, Pagan Angels, 94.