



Trivium

Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

4 | 2009

Les « religions orientales » dans le monde grec et romain

Vom Kult der Kybele zum phrygischen Christentum: Ausblicke auf eine regionale religiöse Identität

Marie-Françoise Baslez

Traducteur : Andreas Wittenburg



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/trivium/3518>

ISSN : 1963-1820

Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

Référence électronique

Marie-Françoise Baslez, « Vom Kult der Kybele zum phrygischen Christentum: Ausblicke auf eine regionale religiöse Identität », *Trivium* [Online], 4 | 2009, online erschienen am 23 Oktober 2009, abgerufen am 02 Mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/trivium/3518>

Ce document a été généré automatiquement le 2 mai 2019.



Les contenus des la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Vom Kult der Kybele zum phrygischen Christentum: Ausblicke auf eine regionale religiöse Identität

Marie-Françoise Baslez

Traduction : Andreas Wittenburg

NOTE DE L'ÉDITEUR

Wir danken Marie-Françoise Baslez und dem Verlag Fabrizio Serra für die freundliche Genehmigung, diesen Artikel zu übersetzen.

- 1 Die phrygischen Verhältnisse bieten ein günstiges Umfeld, um Kontakte oder gar Einflüsse oder den Austausch zwischen den orientalischen Kulturen und dem Christentum zu untersuchen, wobei es sich in diesem Fall um den Kult der Kybele in seiner lokalen Ausprägung und die montanistische Strömung in ihrer ursprünglichen Form handelt. Die in den Jahren um 170 von Montanus gegründete religiöse Gemeinschaft, die sich selbst als die Neue Prophetie bezeichnete, ist die einzige Sekte oder Häresie, deren Bezeichnung in den Quellen weder vom Namen ihres Gründers noch von ihrem Verbreitungsgebiet abgeleitet wurde, sondern nach der Herkunft (*origo*) ihrer Anhänger¹, und damit stellt sich die Frage nach einer regionalen religiösen Identität. Die ältesten Zeugnisse sprachen von der »*hairesis* der Phryger«, und so bezeichnete man sie auch noch im Jahre 250 in Smyrna.² Später erwähnten die griechischen Polemiker die Häresie *kata Phrygas*, und unter dieser Bezeichnung kann man einen Hinweis entweder auf einen Personenkreis (»gemäß den Phrygern«) oder auf die Verbreitung und den Ort der Verbreitung (»in Phrygien«) verstehen. In der römischen Literatur wurde diese qualitative Beschreibung in der Form *Cataphryges* oder sogar *Cataphrygas* ein üblicher Begriff.³ Außerhalb der Region stieß am Ende des 2. Jahrhunderts die vor allem im religiösen Bereich deutliche phrygische Sonderstellung in den christlichen Gemeinden auf starke Vorurteile, wie die

Identifizierung als »Phryger« oder »genos der Phryger« bei den Verfolgungen in Smyrna unter dem Bischof Polykarpos und in Lyon im Jahre 177 zeigen.⁴ Andererseits hat sich die Bezugnahme der christlichen Autoren auf die phrygischen Mythen, die Galloi und die phrygischen Züge des Attis in der Zeit zwischen dem 3. und 4. Jahrhundert nicht abgeschwächt: Ihre heftige Kritik oder die in ihrer Polemik gegen den Montanismus oder die Reste von Polytheismus von ihnen verwendeten Vergleiche lassen die Annahme gegenseitiger Einflüsse und Kontakte zu.⁵ Es war schließlich der Kult von Pessinus, auf den sich Kaiser Julian im Jahre 362 bei seinem Versuch der Wiederherstellung des heidnischen Kults stützte, als er den Oberpriester Galatiens beauftragte, das Christentum auf seinem eigenen Gebiet zu bekämpfen. Das lässt von neuem den Schluss auf eine Situation lokaler Konkurrenz zwischen dem Christentum und dem Kult der Kybele zu.⁶

- 2 Die Diskussion über die Vereinnahmung einer einheimischen religiösen Grundlage durch den Montanismus ist gewiss keine Neuheit. Die Kirchenhistoriker lassen sich diesbezüglich in zwei Gruppen einteilen. Manche haben den lokalen Aspekt hervorgehoben, haben die Kontinuität im Wirken einer Reihe »einheimischer phrygischer Propheten« unterstrichen und geglaubt, die Reste einer »einheimischen Religion« entdecken zu können.⁷ Andere, die eher die apokalyptische Gestimmtheit der Bewegung als ihre Kultpraktiken berücksichtigen wollten, haben ihre Wurzeln eher in den johanneischen Gemeinden der Region gesehen und auf den mehr oder weniger starken Einfluss des lokalen Judentums hingewiesen.⁸ Heute neigen die Gesamtdarstellungen des Montanismus eher zu einer neutralen Stellungnahme zwischen diesen beiden Auffassungen.⁹ In der Hitze des Gefechts hat man indes die Frage der regionalen religiösen Identität aus den Augen verloren. Man hat zwei Ansätze vertreten oder vertreten können: jenen der historischen Geographie, um die lokale Verankerung zu ergründen, und jenen der vergleichenden Untersuchung, um Besonderheiten und Kontinuitäten hervorzuheben. In beiden Fällen war es jedoch von Bedeutung, jeden Anachronismus und jeden Blick über die Region hinaus zu vermeiden, um den echten Montanismus zu betrachten und nicht etwa den des Tertullian. Man musste sich eher der lokalen Kultpraxis der Kybele zuwenden, und nicht dem, was nach den Berichten der römischen und christlichen Autoren in Rom und im Westen vor sich ging, wie es Vilhelm Schepelern im Jahre 1920 getan hat.¹⁰

1. Der Nachweis einer regionalen Identität

- 3 Die phrygische Identität fand in einer gemeinsamen Sprache ihren Ausdruck, die heute durch zahlreiche Inschriften belegt ist.¹¹ In ethnischer und politischer Hinsicht kann man die ursprüngliche Einheit einer ausgedehnten Region nachweisen, die mehrere geographische Landstriche umfasste und deren Ausdehnung die Inschriften auf das Tal des Tembris und die Quellen des Mäander im Westen, eine Bergkette im Süden und den Tattasee im Osten eingrenzten. Dieses umfangreiche Gebiet wird von dem Fluss Sagaris durchquert, dessen Quelle in der Gegend der Dindymon-Berge und des Heiligtums von Pessinus liegt. Der wichtigste Verkehrsweg verlief in Nord-Süd-Richtung, aber es gab auch Querverbindungen von Osten nach Westen, wie die Korrespondenz zwischen den christlichen Gemeinden von Smyrna an der Küste und von Philomelion belegt; letzteres lag im äußersten Osten des »Bergrückens«, der Phrygien im Süden begrenzt.¹² Das phrygische Land grenzt im Westen an das Gebiet der Städte Eumeneia und Apameia Kelainai im oberen Määndertal. In einer griechischen Ethnographie, die seit langer Zeit

die wesentlichen Elemente eines jeden Volks und jeder Kultur bestimmt hatte, waren die Phrygier die Anhänger der Muttergöttin, Eingeweihte oder sogar Erfinder der orgiastischen Mysterien, Musiker und Erfinder der Flöte (*aulos*) und kultische Tänzer.¹³ Es sind diese von den Schriften über *Phrygische Geschichte* verbreiteten und von Poseidonios und Strabon in Umlauf gebrachten klischeehaften Vorstellungen, die die späteren christlichen Autoren wie Theodoros von Kyrrhos im 6. Jahrhundert und dann Kosmas von Jerusalem aufnahmen, wobei sie indes in Hinblick auf die Seherkunst und die ekstatische Begeisterung zur Übertreibung neigten.¹⁴ In einem Zwischenstadium hob eines der ältesten christlichen Dokumente zur phrygischen Besonderheit, der Brief der Christen von Vienne und Lyon an die »Brüder Asiens und Phrygiens« aus dem Jahre 177, die charismatische Persönlichkeit des Phrygiers Alexander hervor.¹⁵

- 4 Die örtlichen Quellen zu dem, was man den ursprünglichen Montanismus nennt, liefern eine gewisse Anzahl von Ortsnamen, die man lokalisieren kann.¹⁶ Ardabau (oder Ardaban), der Geburtsort des Montanus, sowie der Ort Kotiaeiion lagen an der Grenze zu Mysien. Otroea, das seinen Namen von einem mythischen König Phrygiens ableitete, war ein Verkehrsknotenpunkt an der Grenze zu Bithynien.¹⁷ Pepouza, das unter dem Namen »Neues Jerusalem« wiedergegründet wurde und bis zum Ende des 4. Jahrhunderts das religiöse Zentrum der Bewegung blieb, war mit Sicherheit zwischen Eumeneia und Akmonia gelegen. Nur die Orte Kumana und Tymion konnten nicht identifiziert werden. Eine Christin und Anhängerin der »phrygischen Häresie«, die im Jahre 250 in Smyrna das Martyrium erlitt, stammte aus Karina, das von Plinius unter den phrygischen *oppida* in der Nachbarschaft von Apameia Kelainai genannt wurde.¹⁸ Die ältesten Gemeinden der Montanisten befanden sich also ausnahmslos innerhalb des westlichen hellenisierten Bereichs der Region, und dieser Umstand lässt die Lokalisierung der ersten Auseinandersetzungen in den Städten des phrygischen Hierapolis und Apameias am Mäander und dann in Ankyra in Galatien als glaubhaft erscheinen. Des Weiteren gab es vielleicht auch seit 170 eine Gemeinde der Montanisten in Thyatira.¹⁹
- 5 Auch von den ältesten griechischen Inschriften der Gegend konnte man meinen, dass sie diese starke regionale Identität Phrygiens stützten, die die griechischen Geographen unterstrichen hatten. Als erster hat William Calder den besonderen und seiner Auffassung nach »provokanten« Charakter der christlichen Glaubensbekenntnisse auf den Grabinschriften hervorgehoben, die er für älter hielt als den Kirchenfriedhöfen und deren kraftvollster Ausdruck – »Die Christen den Christen« – auf eine sektiererische Einstellung deuten könnte.²⁰ Er meinte, dass die Verbreitung dieser Inschriften die Bestätigung der religiösen Geographie des phrygischen Christentums und seiner lokalen Verwurzelung in einer traditionellen ländlichen Umgebung erlauben würden. Da es aber nicht möglich ist, sie genau zu datieren, kann man sie doch nicht mit Sicherheit dem ursprünglichen Montanismus zuordnen.²¹ Calder war es auch, der glaubte, den Ursprung der Bewegung im Gebiet zwischen Mäander und Hermos ansiedeln zu können, indem er die Ursprünge des Montanismus in der Apokalypse des Johannes finden wollte, insbesondere in dem Brief zur Einweihung der Kirche von Philadelphia, und außerdem dadurch, dass er die Toten der Grabinschriften des Tals des Tembris als Montanisten identifizierte.²² Aber auch in diesem Punkt zeigen die epigraphischen Untersuchungen ihre Grenzen, da man die Inschriften des 3. Jahrhunderts nicht datieren und ihre Zuschreibung an Montanisten nicht nachweisen kann. Es erscheint heute eher so, dass die religiösen Gruppen in Phrygien starke individuelle Züge in der Formulierung der Grabinschriften und der visuellen Symbolik der Gräber aufwiesen.²³ Die älteste Gruppe ist

für das dritte Viertel des 2. Jahrhunderts in dem oberen Tal des Hermos in der Gegend um die Stadt Cadi belegt, die im Grenzgebiet zwischen Mysien, Lydien und Phrygien liegt.²⁴ Eine zweite zeichnet sich vom 3. Jahrhundert an in der Gegend um Sebaste und vor allem von Temethyrae im Gebiet zwischen Hermos und Mäander ab, was die allgemein angenommene Vermutung über die Lage von Pepouza bestätigen könnte. Eine dritte Gruppe zeigte sich im 4. oder vielleicht schon im 3. Jahrhundert im Kreis des Tals des Tembris, und eine vierte von 235 an in der Umgegend von Laodike *Katakekaumene* im »verbrannten« Phrygien. Die Verteilung der charakteristischen Inschriften im Zeitraum des 2. und 3. Jahrhunderts bestätigt also die ländliche Verankerung des »phrygischen Christentums«, wobei diese Bezeichnung über den Montanismus hinaus im weitesten Sinne zu verstehen ist. Aber diese ländlichen Gemeinden waren keineswegs von der Welt der Städte abgeschnitten. Die Inschriften belegen, dass die Gruppe von Temenothyrae in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts nach Akmonia gezogen war.²⁵ Die Zentren der Ansiedlung des phrygischen Christentums waren über das Määndertal mit den Städten Kolossos, Hierapolis und Laodike am Lykos verbunden, in denen sich paulinische Kirchengemeinden befanden, und über das Hermostal mit den Städten Philadelphia, Sardes, Thyatire und Smyrna, die zu den Gemeinden zählten, an die sich die Apokalypse des Johannes richtete. Man kann also äußere Einflüsse nicht ausschließen, vermittelt durch die in diesen Städten gegründeten Synagogen oder apostolischen Kirchen: Otroua und Pepouza lagen in der Region von Akmoneia und Eumeneia, wo sich jüdische und christliche Gemeinden besonders stark entwickelten.²⁶

- 6 Für diese Regionen fühlen sich die Archäologen und Epigraphiker berechtigt, von »einheimischer« Kultur und Religion zu sprechen.²⁷ Schon zum Zeitpunkt der römischen Eroberung hatten die antiken Geographen die Phryger als ein durch seine religiöse Besonderheit gekennzeichnetes Volk identifiziert. Für Poseidonios von Apameia²⁸ verfügten die Phryger über einen nationalen Kult, den der phrygischen Großen Göttin, die auch Mutter der Götter oder Agdistis genannt wurde; dessen lokalen Charakter hatte er bereits erkannt, denn er berichtet, dass die Göttin je nach den Orten, wo sie einen Kult empfing, meist Namen von Bergen als Beinamen führte. Auch *Kubele* oder *Kubebe* seien nichts anderes als lokale Beinamen.²⁹ Ein Weihepigramm des 3. Jahrhunderts v. Chr., das von einer Phrygerin und Bestellerin der »Kammer« der Kybele handelte, definierte diese als die »Göttin der Berge«.³⁰ Indem sie den von den Göttern im Gebiet Phrygiens gezeigten örtlichen Charakter bestätigen, haben die Inschriften auch einen ganz und gar ungewöhnlichen Kult eigener Art belegt, der einer Gottheit des Rechts *Hosios Dikaios* galt, die man vor allem in den Dörfern des Tembris-Tals verehrte. Sie erscheint besonders repräsentativ für die ursprünglichen ländlichen Gegenden Phrygiens.³¹
- 7 In phrygischen Landen war das religiöse Empfinden also von der unmittelbaren Umwelt und den markanten Elementen der Landschaft, der Berge oder Flüsse beeinflusst. Die Christen stellten in dieser Hinsicht keine Ausnahme dar. Als der Prediger Pionios im Jahre 250 zu der in Smyrna versammelten Menge sprach, setzte er als der hervorragende Redner, der er war, nicht nur das städtische Umfeld für seine Zwecke ein, wie es die Sophisten taten, sondern er aktualisierte und nutzte auch die biblische Erzählung von Sodom und Gomorrha für seine Zwecke, indem er die Parallele zwischen einer nahe gelegenen vulkanischen Landschaft und dem in der Bibel beschriebenen Land zog.³² In gewisser Weise verwendet er einen Zoomeffekt: Was er auf seiner biblischen Wallfahrt an den Ufern des Toten Meers hat beobachten können, das könne jedermann in dem »Verbrannten Land« jenes Erdbebengebiets um Philadelphia, Magnesia am Sipylos,

Sardes, Apameia und dem phrygischen Laodike sehen. Diese Landschaft wurde auch das »Verbrannte Laodike« genannt, und mit ihren schwarzen Lavaströmen, die sich auf den Kegeln der Vulkane abzeichnen, und ihren Gesteinsblöcken ist sie seit der Antike und bis ins 19. Jahrhundert ausführlich beschrieben worden.³³

- 8 Ein anderes Zeugnis für die Bedeutung lokaler religiöser Bezüge in der christlichen Umgebung kann man zu dem Zeitpunkt finden, als die »Neue Prophetie« des Montanus aufkam, die dem Kult der Kybele näherstand. Das Martyrologium hat die Erinnerung an einen gewissen Sagaris bewahrt, Bischof von Laodike in Phrygien, der um das Jahr 165 hingerichtet wurde.³⁴ Das war ein ganz und gar lokaler Name.³⁵ Er kann zugleich im Zusammenhang mit dem Namen eines Flusses stehen, der in seiner hellenisierten Form *Sangaris* oder auf persisch *Sagaris* heißt³⁶, am Berg Dindymon entspringt³⁷ und die Grenze zwischen Phrygien und Galatien bildet, wie mit dem persischen Wort für »Kriegsbeil«. Der Name hatte also für die Anhänger der Kybele einen doppelten Sinn, denn er erinnerte sie nicht nur an das Heiligtum von Pessinus, das man häufig an den Fluss verlegt, sondern auch an das zweischneidige Gerät, das zu den rituellen Verstümmelungen diente.³⁸ Eine der beiden in der Kaiserzeit verbreiteten lokalen Formen des Attis-Mythos machte aus ihm den Sohn einer Tochter des Flusses Sagoris, befruchtet von einem Mandelbaum, der seinerseits aus dem Geschlecht einer anderen örtlichen Gottheit namens Agditis nach dessen Kastration hervorgegangen war.³⁹ Nach einem anderen aitiologischen Mythos, der ebenfalls mit dem Kult der Kybele in Verbindung stand, hat der Fluss seinen Namen von einer unbedachten Nymphe erhalten, die die Mysterien der Göttin verraten hatte, von Kybele zur Strafe mit Wahnsinn geschlagen worden war und sich in den Fluss geworfen hatte.⁴⁰ Die christliche Onomastik der Region ist besonders bezeichnend. Ein christlicher Priester in Smyrna, der der Gemeinde die Sekte der Markioniten zugeführt hatte, trug um das Jahr 250 den Namen Metrodoros, der in der Stadt sehr verbreitet war und sich dort aus der Bedeutung des Kybele-Kults und der Anwesenheit von Montanisten erklärte.⁴¹
- 9 Nachdem diese regionale Identität gesichert ist, geht es nun darum, eventuelle Kontinuitäten im religiösen Leben der Bevölkerungen Phrygiens zu entdecken, indem man die charakteristischen Züge des Kults der Kybele mit denen des »phrygischen Christentums« vergleicht. Im allgemeinen haben die Historiker des Montanismus das Aufzeigen einer phrygischen Besonderheit und die Untersuchung der Bewegung voneinander getrennt, weil sie sie ausschließlich als eine interne Abweichung innerhalb des Christentums betrachten, während man heute eher dazu neigt, die Häresien als Ausdruck eines Partikularismus zu verstehen.⁴² Letzteres war die Forderung August Strobels, der aus dem Unterschied der montanistischen Prophetie zur orthodoxen Ausrichtung der apostolischen Kirchen auf ihren »typisch phrygischen Charakter« schließt. Er gründete seine Beweisführung indes allein auf die »religiöse Geographie« und auf Elemente der Biographie des Montanus, ohne die lokale Realität der Kultpraxis zu berücksichtigen.⁴³ Der einzige, der das getan hat, indem er eine vergleichende Aufstellung der Praktiken der Prophetie, der Ekstase, des Fastens, der Enthaltensamkeit und der Sühne aufgestellt hat, war Wilhelm Schepeleern. Er ist dabei jedoch zu einer negativen Schlussfolgerung gelangt, weil er zu verschwommene und allgemeine Kategorien verwendete, die aus den Quellen der lateinischen Literatur stammten, statt sich auf die lokalen Zeugnisse des phrygischen Kults zu stützen.⁴⁴

2. Die Identifizierung mit den Propheten

- 10 Nach Aussage der griechischen Geographen und Ethnologen gründete sich die religiöse Identität der Phryger nicht allein auf den lokalen Charakter der Göttin, sondern auch auf die Besonderheiten ihres Kults. Dazu zählten seine orgiastische Qualität, die angeblich den Ursprung der griechischen Mysterien bildete⁴⁵, sowie die wichtige Rolle, die Musik und Tanz spielten⁴⁶, und vor allem die Einrichtung einer Priesterschaft ganz besonderer Art, deren Angehörige ausdrücklich als »Diener« (*propoloi* oder *therapeutai*) bezeichnet wurden.⁴⁷ Diese von der lokalen phrygischen Geschichtsschreibung überlieferten Einzelheiten finden sich in einer Reihe von Weihepigrammen der *Anthologia Palatina* wieder, die somit, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, die älteste und in Wahrheit lokale Quelle über die ursprüngliche Priesterschaft der Galloi darstellen, bevor sich diese zugleich mit dem Kult der Kybele in der ganzen römischen Welt verbreitete.⁴⁸
- 11 Der ekstatische Charakter des Kults, der die Trance der Beteiligten nutzte und bei dem Musik und Tanz eine wesentliche Rolle spielten, ist eingehend untersucht worden, aber nicht die prophetische Funktion der Priesterschaft von Pessinus und der Galloi, obwohl doch die Römer sie bei ihrem ersten Aufeinandertreffen als Propheten oder Wahrsager identifiziert hatten.⁴⁹ Am Fluss Sangaros präsentierten sich die Galater, die zu diesem Zeitpunkt das Priesteramt der Mutter der Götter innehatten, in ihrer heiligen Tracht und mit ihrem Brustschmuck und ihren heiligen Bildern; sie verkündeten dem Konsul, dass die Göttin ihm Sieg und Macht versprach. In drei der hellenistischen Epigramme zu den Galloi ist das Charisma der göttlichen Eingebung ausdrücklich erwähnt.⁵⁰ Ihr kreisender Tanz⁵¹ und ihre vertikalen Sprünge, wie sie bei Poseidonios und in den Epigrammen beschrieben werden, erlauben ihre Einordnung in eine Kategorie der ekstatischen Propheten, die »unter dem Einfluss der Gottheit« stehen und seit der Zeit des Hethiterreichs lokal belegt sind.⁵² Dieselbe Kategorie von Personen findet sich aber auch im Bereich des biblischen Prophetismus und darüber hinaus in der Kirche Jerusalems zum Zeitpunkt der pfingstlichen Erleuchtung.⁵³
- 12 Der Streit um die Neue Prophetie, den Montanus einleitete, lässt sich also nicht auf die Spannungen zwischen den beiden Tendenzen im prophetischen Bereich reduzieren, die zwischen einer ekstatischen und einer rationellen Auffassung bestanden und die paulinischen Gemeinden erregten.⁵⁴ Zwar ging es bei dem Montanus gemachten Vorwurf darum, dass er versucht habe, seine ekstatische Erweckung in die Überlieferung des apostolischen Prophetismus einzubringen, der auf lokaler Ebene in Hierapolis und Ephesos von den »Töchtern Philipps« und in Philadelphia von Ammia repräsentiert wurde.⁵⁵ Aber die Auseinandersetzung verdient es auch, im Zusammenhang mit dem phrygischen Prophetismus betrachtet zu werden, was niemals geschehen ist oder höchstens auf sehr oberflächliche Weise, indem man ihn als Hintergrund angenommen, aber diesen Umstand weder untersucht, geschweige denn bewiesen hat.
- 13 Das »Land der Galloi«, in dem die Geschichten über ihr Wirken im Umlauf waren, ist auch und gerade das der Neuen Prophetie. Ihr Zentrum lag zwar in Phrygien im Umkreis des Bergs Dindymon, aber sie entwickelte sich auch längs einer Achse zwischen Pessinus und Sardes und über das Gebirge Tmolos in Richtung Smyrna.⁵⁶ Die Welt der Galloi war also zumindest vorläufig, und in der ganzen Zeit, in der sie in ihrem Amt wirkten, eine Welt der wilden Natur.⁵⁷ Dementsprechend verbreitete sich die Neue Prophetie fern der Städte und setzte nach Aussage ihrer Gegner Praktiken ein, die »bar jeder Erziehung« (*amathia*)

waren.⁵⁸ Was das äußere Erscheinungsbild der montanistischen Propheten betraf, so erfahren wir von einem ihrer Gegner, dass sie sich die Haare mit Antimon bleichten, so wie die Galloi sich die Haare färbten, um die blonden Locken des Attis zur Schau stellen zu können.⁵⁹ Man erfährt auch, dass die montanistischen Propheten sich mit Schmuck behängten, sicher auf dieselbe Art wie die Galloi, die die Römer getroffen hatten oder wie sie auf den Votivstelen dargestellt sind.⁶⁰ Die christlichen Autoren übrigens, die die *Kirchengeschichte* ins Lateinische übersetzt haben, haben diese Vorwürfe nicht mehr verstanden, die Eusebius aus einer lokalen Quelle des frühen 3. Jahrhunderts übernommen hatte: Aus ihrem phrygischen Zusammenhang gerissen und von dem Vorbild der Galloi getrennt, hat man diese Einzelheiten in Bezug auf das Färben der Haare und den Schmuck ins Femininum gesetzt.⁶¹

- 14 In Hinblick auf die prophetische Tätigkeit hatten die lokalen Gegner des Montanus zwar die Absicht, ein Phänomen von Glossolie aufzuzeigen, um so den Kategorien der paulinischen Überlieferung zu folgen, und sie hoben daher die mündliche Form hervor, aber ihre Analyse der ekstatischen Eingebung weist doch manchmal mit identischen Formulierungen auf die der Galloi hin.⁶² In einem autobiographischen Zeugnis stellte Montanus sich selbst als ekstatisches Medium vor, das aufgrund der göttlichen Manifestation die Erfahrung machte, »außer sich« zu sein (*existanai*).⁶³ Die ältesten Pamphlete gegen den Montanismus, die in Kleinasien verfasst wurden, legten zwar Wert darauf, die prophetische Sprache des Montanus als ein Phänomen von Glossolie zu beschreiben, aber sie verwendeten dafür ein in der neutestamentlichen und christlichen Überlieferung unübliches Vokabular und eine Lesart, die weder die paulinischen Muster noch die in dem Bericht des Pfingstereignisses wiederkehrenden jüdischen Vorbilder aufnahmen⁶⁴, sondern eher auf die lokale Tradition der Galloi zurückgeführt werden konnten.⁶⁵ Man stellte Montanus als einen Mann im »Zustand göttlicher Besessenheit« (*enthousian*) dar, der von einer inneren Kraft angetrieben wurde (*energoumenos*), die als dämonisch bezeichnet wurde. Er wird als »von der Begeisterung fortgerissen« (*pneumatophoretēnai*) beschrieben⁶⁶ und als jemand, der sich in einem Zustand »mystischer Besessenheit« (*katoche*) befinde, wie er in den großen angestammten Heiligtümern Kleinasiens belegt ist.⁶⁷ Nun verwendete das byzantinische Lexikon des Photios dieselben Begriffe zur Beschreibung der *kybeboi*, das heißt der Galloi, als Menschen, die sich als »von der Gottheit Entrückte« (*theophoretos*) »unter der Besessenheit der Mutter der Götter« befänden.⁶⁸ Die für die Galloi so kennzeichnenden vertikalen Sprünge haben vielleicht die bekannte Erzählung angeregt, die von einem herausragenden Angehörigen der montanistischen Bewegung und seinem verfehlten Versuch des freien Schwebens berichtet.⁶⁹ Und schließlich haben Beobachter für beide Fälle, den der Galloi und den der »Neuen Prophetie«, unter den Exzessen der Besessenheit eine unartikulierte und unverständliche sprachliche Äußerung festgestellt, selbst wenn die Glossolie niemals ausdrücklich als solche erwähnt wird: Für die Galloi verwenden sie ausnahmslos dasselbe besonders lautmalerische Wort *ololygma*.⁷⁰ Und was Montanus selbst betraf, so »stieß er fremde Laute aus« (*xenophonein*), und die beiden Prophetinnen, die ihn begleiteten, drückten sich »widersinnig und zur Unzeit auf fremde Weise« (*alliotropos*) aus.⁷¹ Die gegnerische Polemik erhob im Übrigen gegen die prophetischen Verkündigungen der Montanisten den Vorwurf, dass sie Bilder verwendete, die aus der profanen Literatur und nicht aus der biblischen Tradition stammten.⁷² Letzteres ist ein weiterer Beweis, dass die Bewegung auf die angestammte Bildung ihrer Anhänger zurückgriff. Später und außerhalb des phrygischen Zusammenhangs haben die christlichen Schriftsteller wie Tertullian, Didymus von Alexandria oder Hieronymus, die über den Montanismus

geschrieben haben⁷³, sich weiterhin mehr gegen die formalen Aspekte des ekstatischen Prophetismus gewandt, um seine Gültigkeit zu bestreiten, und weniger gegen den doktrinären Inhalt des phrygischen Christentums. Die theologische und ekklesiologische Auseinandersetzung konzentrierte sich auf die Frage der Unterbrechung der rationalen Tätigkeiten und Fähigkeiten im Zustand der Ekstase. Es ging wie in den ersten Zeiten des Christentums darum, den christlichen Gemeinden die Mittel an die Hand zu geben, die wahren von den falschen Propheten zu unterscheiden.

- 15 Die leitende Rolle, die die beiden Prophetinnen am Anfang des Montanismus gespielt haben, sind eine außergewöhnlich zu nennende Anknüpfung an einen weiblichen Prophetismus, der ganz zu Anfang mehr oder weniger anerkannt und dann in den apostolischen Grundlagen zurückgewiesen worden war.⁷⁴ Diese Fortsetzung könnte von neuem Ausdruck einer lokalen Besonderheit sein, denn es gab weibliche Galloi, die dieselben kultischen Aufgaben erfüllten und denselben ekstatischen Prophetismus ausübten wie die übrigen Priester.⁷⁵ Im Lichte dieser Annahme würde die christlich-orthodoxe Prophetin Ammia von Philadelphia ein Glied in der Kette einer sehr langen regionalen Tradition darstellen, die sich bis in die Mitte des 4. Jahrhunderts fortsetzte. Letzteres könnte die Grabinschrift der Nanas belegen, die einen lokalen Namen trägt und als »Prophetin« aus der Gegend von Kotyaion bezeichnet wird, einem hohen Ort des Montanismus; sie habe »auf dem Höhepunkt« die Gabe besessen, »Besuche von Engeln« zu empfangen und »eine Stimme« zu hören.⁷⁶ Die biblische Vorstellung vom »Besuch des Heiligen Geistes« (*episkope*) wird hier durch den Hinweis auf den Besuch von Engeln aufgenommen, und es ist bekannt, dass die Angelologie in Phrygien sehr verbreitet und lebendig war.⁷⁷
- 16 All diese Entsprechungen können als eine Bestätigung jener christlichen Überlieferung aufgefasst werden, die in Montanus einen Beschnittenen und damit einen ehemaligen Priester der Kybele sah, und nicht jener anderen, die aus ihm einen Priester des Apollon machte, auch wenn man doch einen phrygischen Kult des Apollon und der Leto kennt.⁷⁸ Die ungewöhnliche von Didymus von Alexandria im 3. Jahrhundert verwendete Formulierung im Übrigen, der aus ihm einen »Priester eines Götterbilds« (*hierous eidolou*) machte⁷⁹, könnte recht gut zu den besonderen Aufgaben als Diener passen, die die Galloi versahen; sie waren »Diener« oder »Kammerdiener« im Allerheiligsten der Kybele, und das scheint besondere Dienste an der Kultstatue umfasst zu haben. In Athen handelte es sich darum, die Liege der Gottheiten für die großen Feste zu schmücken.⁸⁰ Die Funktion als Diener führte als solche zur Vorstellung des Beschnittenen und Eunuchen, sobald man an eine an allen antiken Höfen übliche Praxis dachte.⁸¹ Montanus selbst scheint nach der *Historia Augusta* vom Ende des 4. Jahrhunderts diese Vorstellung gefördert zu haben⁸², wenn er sich im Zusammenhang mit dem Kult der Kybele in der Polemik gegen die orientalischen Kulte fortgesetzt auf die Galloi bezieht.⁸³

3. Die Identifizierung mit Leiden und Kasteiung

- 17 Der Platz, den man physischen Leiden und der Kasteiung oder gar der Selbstverstümmelung und dem Freitod zuwies, scheint noch ein weiterer gemeinsamer Zug des Kults der Kybele und des phrygischen Christentums zu sein, auch wenn es sich dabei nicht um Phänomene handelt, die diesen beiden religiösen Strömungen vorbehalten waren. Im 4. Jahrhundert haben die christlichen Autoren diesen Zug besonders herausgestellt, indem sie, wie schon gezeigt wurde, die Kastration des

Montanus ausdrücklich erwähnten und dem Montanismus nicht nur besonders strenge asketische Regeln zuschrieben, sondern auch blutige Rituale, die bis zum Kindsmord gingen, wie sie es sich im Übrigen für alle Mysterienkulte vorstellten.⁸⁴ Seit über einem Jahrhundert hatten die christlichen Autoren beharrlich auf die besondere öffentliche Aufmerksamkeit hingewiesen, die man der rituellen Kastration des Attis beimaß, und sie hatten das Blutvergießen und sogar die Verabreichung eines blutigen Tranks bei den Feiern zu Ehren der Kybele anklagend vermerkt.⁸⁵ Es sind diese anachronistischen und stereotypen Vorwürfe, die Wilhelm Schepelern im Jahre 1920 dazu veranlasst hatten, die Beziehungen zwischen dem Montanismus und den vorchristlichen phrygischen Kulturen zu untersuchen und von einem beiden gemeinsamen »von Blut getränkten« Klima auszugehen!⁸⁶

- 18 Es ist jedoch das Bild einer asketischen Religion und nicht das eines blutrünstigen Kults, das in beiden Fällen im Vordergrund steht; die epigraphische Überlieferung veranlasst dazu, das von den römischen Gegnern der orientalischen Kulte und den christlichen Autoren des 3. und 4. Jahrhunderts gefällte Urteil zu differenzieren. Für die Galloi gilt das älteste Zeugnis, das die Reihe der Epigramme der *Anthologia Palatina* darstellt: Der Priester der Kybele ist da zunächst durch seine Reinheit gekennzeichnet (*hagnos*), noch bevor sich seine dem Attis zugeschriebene Verweiblichung durch Schmuck und orientalische Gewänder abzeichnet⁸⁷ und er am Ende zum Beschnittenen wird. Die Kasteiung ist nur ein einziges Mal in Form der Flagellation erwähnt.⁸⁸ In Hinblick auf die phrygischen Christen veranlassen zwei Inschriften dazu, die karikaturale und übertriebene Beschreibung der Polemik gegen die Montanisten im Interesse eines besseren Verständnisses der Neuen Prophetie abzuschwächen. In der bereits erwähnten Grabinschrift der Prophetin Nanas von Kotyaion und auch in der des jungen Bischofs Heortasios von Appia auf den Ausläufern des Dindymon⁸⁹ ist der Gedanke an ein Leben vorherrschend, das ganz der Zurückgezogenheit und dem »Tag und Nacht« dargebrachten Gebet gewidmet ist. Das schließt im Übrigen die Übernahme kirchlicher Ämter nicht aus und hatte den beiden Verstorbenen die Achtung ihrer Gemeinde eingebracht. Im Tal des Tembris, das die Inschriften als Zentrum des phrygischen Christentums kennzeichnen, hat eine Tradition des ekstatischen und asketischen Prophetismus lange fortgedauert. Diese Wahl der Lebensweise entspricht dem von den Gründern der Neuen Prophetie eingeschlagenen Weg; sie hatten sich aufs Land zurückgezogen und sich fern der Welt dem Fasten und der Enthaltbarkeit gewidmet.⁹⁰ Die Inschriften lassen also das Ausmaß der entstellenden Übertreibungen erkennen, denen sich die Gegner der Bewegung ergeben haben, indem sie in manchen Fällen die gegen die orientalischen Kulte im Allgemeinen und den der Kybele im Besonderen verwendeten Argumente aufnahmen. Sich ganz dem Gebet oder dem Kult zu widmen brachte es mit sich, dass man auf Kosten anderer leben musste. Montanus und die beiden Prophetinnen wurden daher beschuldigt, ihre Anhänger mit Abgaben zu belegen, ihre Prediger bezahlen zu lassen und für sich selbst Geschenke zu fordern, die man als Weihgaben ausgab. Selbst wenn diese Vorwürfe nicht neu waren⁹¹, bedeuteten sie doch die Übertragung des Bildes der Galloi auf die »neuen Propheten«, die man als *metragyrtoi* bezeichnete, als »Bettelpriester der Großen Mutter«. Dieses Bild war dem phrygischen Milieu bis dahin fremd gewesen.⁹²
- 19 Die sexuelle Enthaltbarkeit verbinden die ältesten Quellen zum Montanismus mit dem Bruch der ehelichen Gemeinschaft. Die beiden Gründerinnen hatten ihre Ehemänner verlassen, sobald sie sich einmal unter dem Einfluss der göttlichen Eingebung befanden, und Priscilla forderte, »Jungfrau« genannt zu werden, und das wegen ihres »Hasses wider

das Fleisch«. ⁹³ Von Neuem veranlasst die epigraphische Überlieferung dazu, das Bild zu differenzieren, denn die von der Gottheit inspirierte Prophetin Nanas, die eine Gruppe von Anhängern um sich geschart hatte, blieb bis zum Zeitpunkt ihres Todes mit einem geliebten Ehemann verheiratet. ⁹⁴ Die Werte der Askese und der weiblichen Keuschheit wurden indes in der Region besonders aufrechterhalten, wie auf christlicher Seite der Titel einer »Asketin der heiligen Kirche Gottes« und die Gestalt der goldenen Jungfrau zeigen, die ganz nach Art der ländlichen vorchristlichen Kulte die Keuschheit personifizierten und sie der göttlichen Gerechtigkeit zuordneten. ⁹⁵

20 In der männlichen Sphäre der Priester und phrygischen Gottesdiener gab es ohne jeden Zweifel eine Tradition der Keuschheit, die zunehmend radikaler wurde. Was die Galloi in Phrygien betrifft, so taucht in der Reihe der Epigramme der *Anthologia Palatina* der Begriff des »Eunuchen« oder »Kastraten« niemals auf, sofern es sich nicht um Reinterpretationen der byzantinischen Epoche handelt, in denen man das Wort *idris* (»der Fachmann«) in *ithris* (»der Kastrat«) verbessert hat. ⁹⁶ Auf die Operation wird nur zweimal indirekt angespielt, wenn es darum geht, sich die Venen zu öffnen, was aber durchaus keine Verherrlichung der Selbstverstümmelung bedeutet. ⁹⁷ Und außerdem erscheint der Status der Galloi dort als vorübergehend, denn diese Weiheepigramme sind erklärtermaßen Exvoten anlässlich der Beendigung der Tätigkeit, wie man sie in zahlreichen anderen Fällen in der Sammlung findet. Im Bereich des phrygischen Christentums herrschte dieselbe Unsicherheit und ohne Zweifel auch dieselbe Vielfalt der Situationen vor. Es gab hier und dort eine dem Montanismus vorangehende und von ihm unabhängige Strömung, in der die Gläubigen den ekstatischen Prophetismus mit der Praxis der Kasteiung verbanden, die bis zur Kastration gehen konnte. Sie wird im Jahre 170 zum Zeitpunkt des Aufkommens des Montanismus von Meliton von Sardes repräsentiert, einem von der Gottheit inspirierten und ihr ganz und gar hingeebenen Eunuchen, der offensichtlich einer apokalyptischen Richtung angehörte. ⁹⁸ Andere Beispiele von »Eunuchen« als Priester oder Bischöfe tauchten bis zum Ende des 4. Jahrhunderts in den Grabinschriften der Region auf. Im Falle eines Priesters aus dem phrygischen Laodike handelte es sich angeblich nur um eine geistige Haltung oder höchstens um eine späte Kastration, denn er hatte eine Frau und eine Tochter. ⁹⁹ Doch der »ehrenwerte Eunuch« Heortasius von Appia war ohne Frage ein Kastrat, denn er hat keine andere Familie als seine Mutter; seine Kastration in einer Steigerungsphase des Asketismus scheint dieselbe Bedeutung zu haben wie die des jungen Origenes, der diese Operation als Zeichen eines radikalen Bruchs mit der Welt wählte. Er nahm damit die Bewertung der Existenz des Eunuchen im Evangelium des Matthäus wörtlich und stieß damit beim Bischof zunächst auf Zustimmung und dann auf Ablehnung. ¹⁰⁰ Der Umstand, dass die Inschrift des Heortasius in die Zeit nach dem Konzil von Nikaia und das kirchenrechtliche Verbot der Kastration von 325 zu datieren ist, zeugt vom Einfluss der regionalen Kulturtraditionen.

21 In der antiken Gesellschaft, in der man durch seine Nachkommenschaft fortlebte, kann die freiwillige Kastration als ein Entschluss der Kasteiung und als eine Vorausnahme des Todes gewertet werden. Doch man findet in den phrygischen Darstellungen des Todes nichts, was die Annahme einer lokalen Verankerung des Montanismus in einer morbiden Religiosität rechtfertigen würde, die sich nach Auffassung Schepelerns angeblich aus dem Vorbild der christlichen Märtyrer oder dem der Galloi ableitete. Gewiss hatten Montanus und die zwei Gründerinnen sich für den Freitod entschieden, aber der von ihnen gefasste Entschluss, sich aufzuhängen, ist weder besonders blutig noch besonders

aufsehenerregend;¹⁰¹ es handelt sich um eine der beiden Formen des Selbstmords, die in der griechischen Welt mehr oder minder zulässig waren, um im äußersten Fall einem Übel zu entgehen, das für schlimmer als der Tod angesehen wurde, wie Vergewaltigung, Folter und Schande. Man weiß nichts über die Umstände, unter denen die drei Propheten sich den Tod gegeben haben, aber dieser Ausweg des Selbstmords kommt mehrmals in den Berichten über die Märtyrer vor und ist erst sehr spät in Frage gestellt worden.¹⁰² Es habe sich in ihrem Falle um nichts anderes als eine sektiererische Provokation gehandelt.¹⁰³ In der lokalen Martyrologie sind die Montanisten zwar erwähnt, aber sie unterscheiden sich in nichts von anderen Christen, mit denen sie hingerichtet wurden. Man wird daraus schließen dürfen, dass der blutige Charakter, den manche Autoren dem phrygischen Christentum zugeschrieben haben, am Ende auf Eindrücke zurückgeht, die man aus den Feiern des Kults der Kybele im römischen Westen gewonnen hatte. Tertullian und Hieronymus haben bei der Ausarbeitung dieses Bildes eine entscheidende Rolle gespielt.

- 22 Zusammenfassend ist festzustellen, dass man das phrygische Christentum keineswegs nur für eine regionale Häresie halten kann, denn der ekstatische Prophetismus, der Rückzug vor der Welt und die Wertschätzung der Askese ebenso wie die Einrichtung der weiblichen Priesterschaft, d.h. alle seine charakteristischen Züge, waren doch Fragen, die seit der Zeit des Paulus und des Origenes auch in vielen anderen Gemeinden erörtert wurden und dadurch indirekt belegt sind. Aber die Tatsache, dass die Debatte sich insbesondere auf diese Sekte konzentriert hat, könnte nahelegen, dass diese Tendenzen in Phrygien fruchtbaren Boden gefunden haben. Wenn man sagen kann, dass sich die phrygischen Galloi durch ihre prophetische Funktion auszeichnen, liefert das mit Sicherheit ein interessantes Verbindungsglied für ein besseres Verständnis des Aufkommens *hic et nunc* dieser Neuen Prophetie, die sich von der apostolischen Eingebung abgrenzte und zugleich die Legitimation durch die Tradition für sich in Anspruch nahm.
- 23 Der Vorteil einer regionalen Untersuchung ist, dass man die Ergebnisse der Forschung in Zeit und Raum beschränken und so den vergleichenden Ansatz zwischen Christentum und orientalischer Religion fruchtbarer machen kann. Ganz besonders in Phrygien stellen die Inschriften ein Korrektiv dar, das es erlaubt, das Ausmaß der Übertreibungen und stereotypen Darstellungen bei den römischen und christlichen Autoren zu ermessen, ob es sich nun um den Kult der Kybele handelte oder um das phrygische Christentum, die sie miteinander verquicken wollten.

BIBLIOGRAPHIE

Abkürzungen

BHG: *Bibliotheca hagiographica Graeca*, 3., aktualisierte und erweiterte Aufl., hg. v. F. Halkin, Brüssel, 1957–1969.

FGrHist: *Die Fragmente der griechischen Historiker*, hg. v. F. Jacoby, 3 Teile in 14 Bde., 1923–1958.

GCS: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, 1897 ff.; <http://www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/gcs/bilder/sGCS.pdf>

MPG: *Patrologiae cursus completus, series Graeca*, hg. v. J. P. Migne, 161 Bde., 1857–1866.

SEG: *Supplementum epigraphicum Graecum*, 1923 ff.

Quellen

Arnobius: *Adversus nationes* [Gegen die Heiden], 7 Bde., hg. v. C. Marchesi, Conchetto, Turin, 1953 (Corpus scriptorum Latinorum Paravianum); auch unter: <http://www.thelatinlibrary.com/arnobius.html>.

Artemidor von Ephesos: *Das Traumbuch*, übers. und erl. v. K. Brackertz, Zürich / München, 1979.

Augustinus: *Vom Gottesstaat*, München, 2007.

Clemens von Alexandria: *Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis)*, München, 1936–1938 (Bibliothek der Kirchenväter, Reihe 2, Bd. 17, 19, 20).

Cyprianus von Karthago: *Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Briefe*, aus dem Lat. übers. v. J. Baer, München, 1928 (Bibliothek der Kirchenväter, Reihe 1, Bd. 60).

Das Martyrium des Hl. Karpus, Papyrus und Agathonike, in: *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten* 2, München / Kempten (Bibliothek der Kirchenväter, Reihe 1, Bd. 14), 1913.

Das Martyrium des Polykarp, hg. und komm. v. G. Buschmann, Göttingen, 1998.

Epiphanes: *Panarion*, in: GCS, 25, 31, 37.

Eusebius: *Historia ecclesiastica*, in: GCS, 9/1, 9/2, 9/3; dt. *Kirchengeschichte (Historia ecclesiastica)*, hg. v. Heinrich Kraft, Nachdr. der 3. Aufl., Darmstadt, Wiss. Buchgesellsch., 1997.

Didymus von Alexandrien, in: MPG, 39, Sp. 269–1818.

Diodoros: *Griechische Weltgeschichte*, Stuttgart, 1992–2008 (Bibliothek der griechischen Literatur).

Heliodor: *Die Abenteuer der schönen Charikleia*, übers. v. R. Reymer, München, 1990 (Bibliothek der Antike).

Hesiod: *Theogonie. Werke und Tage*, griechisch und deutsch, hg. u. übers. v. A. von Schirnding, Zürich/ Düsseldorf, 32002.

Hieronymus, *Kommentar zu Jesaja, Habakuk und Nahum*, Prolog.

Hieronymus, *De viris illustribus*, in: http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_40_0347-0420-_Hieronymus,_Sanctus.html.

Historia Augusta. Römische Herrschergestalten, 2 Bde, Zürich / München, 1976 u. 1985.

Hippolytus von Rom: *Widerlegung aller Häresien (Philosophumena)*, München / Kempten, 1922 (Bibliothek der Kirchenväter, Reihe 1, Bd. 40)..

Julian: *Briefe*, hg. v. B. K. Weis, München, 1973.

Juvenal: *Satiren*, lateinisch-deutsch, hg. v. J. Adamietz, München / Zürich, 1993 (Sammlung Tusculum).

Kosmas von Jerusalem: *Ad carmina sancti Gregorii Theologi, Carmen*, in: MPG, 38, S. 339–680.

- Le martyre de Pionios, prêtre de Smyrne*, hg., übers. u. komm. v. L. Robert, erg. v. G. Bowersock / C. P. Jones, Washington (DC), Dumbarton Oaks Research and Collection, 1994.
- Minucius Felix, M.: *Octavius*, lateinisch-deutsch, hg. u. übers. v. B. Kytzler, Stuttgart, 1993.
- Pausanias: *Reisen in Griechenland*, Gesamtausgabe in drei Bänden auf Grund der kommentierten Übersetzung von Ernst Meyer, hg. V. F. Eckstein, Düsseldorf / Zürich, 2001.
- Plinius Sekundus: *Die Naturgeschichte*, lateinisch-deutsch, hg. und übers. v. M. Giebel, Stuttgart, 2004.
- Plutarch: *Marius. Deutsche Übersetzung: Große Griechen und Römer*, Bd. 6, übers. v. K. Ziegler, München, 1980.
- Plutarch: *Libellus de Fluviis*, hg. v. R. Hercher, Leipzig, 1851.
- Polybios: *Geschichte*, übers. v. H. Drexler, 2 Bde., Zürich, 1961 u. 1963 (Bibliothek der alten Welt).
- Ptolemaios: *Handbuch der Geographie*, hg. v. A. Stückelberger u. G. Graßhoff, Basel, 2006.
- Strabon: *Geographika*, 10 Bde., hg. von S. Radt, Göttingen, 2003 ff.
- Tertullianus: *Apologeticum*, in: http://www.tertullian.org/latin/apologeticum_becker.htm.
- Tertullianus: *De carne Christ/Über den Leib Christi*, in: http://www.tertullian.org/articles/kempton_bkv/extra_13_de_carne_christi.htm.
- Tertullianus: *Über die Aufforderung zur Keuschheit*, in: http://www.tertullian.org/articles/kempton_bkv/bkv07_23_de_exhortatione_castitatis.htm.
- Tertullianus: *Über die Seele*, in: http://www.tertullian.org/articles/kempton_bkv/extra_12_de_anima.htm.
- Theodoretus: *Die Behandlung der griechischen Krankheiten*, hg. und erstmalig ins Dt. übers. v. Ch. B. Müller nach dem Text der griech. Ed. von J. Raeder bei Teubner, Leipzig 1904, Santiago de Compostela, Müller, 2006.

Sekundärliteratur

- Baslez, M.-F. (1998): *Bible et histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris.
- Baslez, M.-F. (2004): »Les Galles d'Anatolie: image et réalités«, *Res Antiquae*, 1, S. 233–245.
- Baslez, M.-F. (2006): »Entre Juifs et chrétiens: lectures de la Bible à Smyrne au IIIe siècle«, in: *Mémoires d'Écriture. Hommages à Pierre Gilbert*, Bruxelles, Eds. Lessius, S. 153–171.
- Bechtel, F. (1917): *Die historischen Personennamen des Griechischen*, Halle.
- Blanchetière, F. (1978): »Le montanisme originel«, *Revue des Sciences Religieuses*, 52, S. 118–134.
- Borgeaud, Ph. (1996): *La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris.
- Brixhe, C. (1994): »Le phrygien«, in: Bader, F. (Hg.): *Langues indo-européennes*, Paris, S. 165–178.
- Brixhe, C. (2002): »Corpus des inscriptions paléo-phrygiennes: Supplément I«, *Kadmos*, 41, S. 1–115.
- Brixhe, C. (2004): »Corpus des inscriptions paléo-phrygiennes: Supplément II«, *Kadmos*, 43, S. 1–130.
- Brixhe, C. / Lejeune, M. (1984): *Corpus des inscriptions paléo-phrygiennes*, Paris.

- Buschmann, G. (1995): »Martyrium Polycarpi 4 und der Montanismus«, *Vigiliae Christianae*, 49, S. 105–145.
- Cadoux, C. J. (1938): *Ancient Smyrna*, Oxford.
- Calder, W. M. (1922–23): »Philadelphia and Montanism«, *Bulletin of the John Rylands Library*, 7, S. 309–354.
- Calder, W. M. (1931): »The New Jerusalem of the Montanists«, *Byzantion*, 6, S. 421–425.
- Caquot, A. (1961): »Les danses sacrées en Israël et alentour«, in: *Les danses sacrées*, Paris (Sources Orientales, 6), S. 119–143.
- Chastagnol, A. (1970): »Le poete Claudien et l’Histoire Auguste«, *Historia*, 10, S. 444–463.
- Cox, C. W. M. (1939): »Bishop Heortasius of Appia«, in: *Anatolian Studies presented to W. H. Buckler*, Manchester, S. 63–66.
- De Labriolle, P. (1913a): *Sources sur l’histoire du montanisme*, Fribourg.
- De Labriolle, P. (1913b): »Le tempérament phrygien«, in: ders.: *La crise montaniste*, Paris, S. 1–11.
- De Labriolle, P. (1913c): »Note sur l’onomastique montaniste«, in: ders.: *La crise montaniste*, Paris, S. 275–276.
- Debord, P. (1982): *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l’Anatolie gréco-romaine*, Leiden.
- Delekat, L. (1964): *Katoche. Hierodulie und Adoptionsfreilassung*, München.
- Ebener, D. (Hg.) (1991): *Die griechische Anthologie in drei Bänden (= Anthologia Palatina)*, Berlin.
- Frend, W. C. H. (1988): »Montanismus: A Mouvement of Prophecy and Regional Identity in the Early Church«, *Bulletin of the John Rylands Library*, 70, S. 25–34; dt.: »Montanismus«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, 23, 1994, S. 271–279.
- Gibson, E. (1975): »Montanist epitaphs at Usak«, *Greek Roman and Byzantine Studies*, 16, S. 433–442.
- Gibson, E. (1978): *The »Christians for Christians« inscriptions of Phrygia*, Missoula, Mont. (Harvard Theological Studies, 32).
- Guyot, P. (1980): *Eunuchen als Sklaven und Freigelassene in der griechisch-römischen Antike*, Stuttgart.
- Haspels, E. (1971): *The Highlands of Phrygia. Sites and Monuments*, Princeton, Princeton University Press.
- Heuser, G. (1935): *Die katoche im Serapieion bei Memphis*, Diss. Marburg.
- Kraft, H. (1978): »Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus«, in: *Les Martyrs de Lyon*, Paris, Eds. du CNRS, S. 233–244.
- Lebrun, R. (1994): »Le prophétisme en pays hittite et en Syrie au IIe millénaire«, in: *Prophéties et oracles*, Bd. 1: *Dans le Proche-Orient Ancien*, Paris, Cerf (Cahiers Evangile, Suppléments 88), S. 79–86.
- Liddell, H. G. / Scott, R. (1996): *Greek-English Lexicon*, Oxford.
- Maraval, P. (2000): »La »nouvelle prophétie«, le montanisme«, in: *Histoire du christianisme*, Bd. 1, *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, Paris, S. 522–529.
- Miranda, E. (1999): »La comunità giudaica di Hierapolis di Frigia«, *Epigraphica Anatolica*, 31, S. 109–155.
- Mitchell, St. (1993): *Anatolia. Lands, Men and Gods*, Bd. 2: *The Rise of the Church*, Oxford.

- Pernot, L. (1999): »Saint Pionios, martyr et orateur«, in: Freyburger, G. / Pernot, L. (Hg.): *Du héros païen au saint chrétien*, Paris (Collections des Etudes Augustiniennes, Série Antiquité, 154), S. 111–124.
- Petzl, G. (1982–1990): *Inchriften von Smyrna*, 2 Bde., Bonn (Inchriften griechischer Städte aus Kleinasien, 23, 24).
- Pozzo, A. (2006): *La glossolalie dans la culture occidentale: un aperçu*, Diss. EHESS, Paris.
- Ramsay, W. (1895): *Cities and Bishopries of Phrygia*, Bd. 1, Oxford.
- Robert, L. (1958): *Anatolia*, 3, S. 137–144.
- Robert, L. (1960): *Hellenica*, Bd. XI–XII, Paris.
- Robert, L. (1962): *Villes d'Asie Mineure*, 2. Aufl., Paris.
- Robert, L. (1963): *Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco-romaine*, Paris (Bibliothèque Archéologique et Historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul, 13).
- Sanders, G. M. (1978): »Les Galles et le Gallat devant l'opinion chrétienne«, in: *Hommage à M. J. Vermaseren*, Bd. 3, Leiden, Brill, S. 1062–1091.
- Schepelern, V. (1929 [1920]): *Der Montanismus und die phrygischen Kulte*, übers. v. W. Baur, Tübingen.
- Seyrig, H. (1953): *Antiquités syriennes*, 4. Reihe, Paris.
- Strobel, A. (1980): *Das heilige Land der Montanisten. Eine religionsgeographische Untersuchung*, Berlin.
- Tabbernee, W. (1983): »Christian Inscriptions of Phrygia«, in: Hornsley, G. (Hg.): *New Documents Illustrating Early Christianity*, Bd. 3, Sektion 98, S. 128–139.
- Trevett, C. (1989): »Apocalypse, Ignatius, Montanism. Seeking the Seeds«, *Vigiliae Christianae*, 43, S. 313–338.
- Vermaseren, M. J. (1977–1989): *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, 7 Bde., Leiden.
- Zgusta, L. (1955): *Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste*, Prag.
- Zgusta, L. (1984): *Kleinasiatische Ortsnamen*, Heidelberg (Beiträge zur Namensforschung, 21).

NOTES

1. Clemens von Alexandria: *Stromateis*, 7, 17, 8.
2. Clemens von Alexandria: *Stromateis*, 4, 13, 93. Claudius Apollinarius, Bischof von Hierapolis in Phrygien, zitiert bei Eusebius: *Kirchengeschichte*, 4, 27. *Le martyre de Pionios, prêtre de Smyrne*, II, 2: »Ein Mann aus der Häresie [oder Sekte] der Phryger«.
3. Der Begriff, der eine Kontraktion der griechischen Bezeichnung ist, erscheint zum ersten Mal in der Mitte des 3. Jahrhunderts in der Korrespondenz des Cyprianus von Karthago mit Firmilianus von Caesarea (*Briefe* 75, 7, 5). Über die Entwicklung der Bezeichnung vgl. De Labriolle (1913c), und Blanchetière (1978), vor allem S. 118 und Anm. 1. Beide verstehen den Ausdruck im Sinne von »die Häresie nach den Phrygern«.
4. *Das Martyrium des Polykarp*, 4, 1, und Eusebius: *Kirchengeschichte*, 5, 1, 49. Es lag natürlich nahe, aus diesen »phrygischen Christen« Montanisten machen zu wollen, aber die Frage bleibt doch aufgrund der Ungenauigkeit der Chronologie unlösbar, ebenso wie die Frage nach dem Beginn des Montanismus (nach den christlichen Autoren entweder 156/57 oder 171/72, oder sogar

168/69) oder die des Martyriums des Polykarp (wahrscheinlich 167, vielleicht aber auch 155). Vgl. dazu Buschmann (1995), und Kraft (1978).

5. Zu Tertullian und Minucius Felix am Beginn des 3. Jahrhunderts vgl. Sanders (1978). Hinzufügen kann man noch Hippolytus: *Philosophumena*, 5, 9, aus der Zeit um 250 über den phrygischen Charakter des Attis; Arnobius: *Adversus nationes/Gegen die Heiden*, 5 (über den topischen Charakter der Mythen); Theodoretus: *Die Behandlung der griechischen Krankheiten*, 1, 19, 20 und 22; Kosmas von Jerusalem: *Ad carmina sancti Gregorii Theologi, Carmen, LXIV, 262*.

6. Julian: *Briefe*, 84.

7. De Labriolle (1913b). Frend (1988), ist in Hinblick auf die angekündigte Fragestellung am Ende enttäuschend, denn es handelt sich vor allem um eine diachronische Übersicht des Montanismus im gesamten römischen Raum, die zudem Ungenauigkeiten und Fehler enthält. Strobel (1980), benutzt das umfassende Material der literarischen Quellen und der epigraphischen und archäologischen Erkundungen.

8. Vor allem Schepelern (1929 [1920]), S. 207–211. Vgl. auch Trevett (1989).

9. Maraval (2000) zitiert Frend (1988). Mitchell (1993), S. 40, der zwar die starke regionale Identität des phrygischen Landes unterstreicht (s.u.), aber dennoch zu dem Schluss kommt, dass die weite Verbreitung und lange Lebensdauer des »phrygischen Christentums« nichts mit seiner lokalen Verankerung zu tun habe, sondern dass man nichts über seine kulturellen Ursprünge sagen könne.

10. Dazu besonders S. 146–168 der dänischen Ausgabe von 1920 im Zusammenhang mit den Verboten und den Mysterien.

11. Dazu Brixhe (1994), und Brixhe / Lejeune (1984), ergänzt durch die Nachträge Brixhe (2002) und (2004). Vom ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung an spricht man vom »Neuphrygischen«.

12. Strabon: *Geographika*, 12, 8, 14, über Philomelion und Phrygia Paroreia. Das *Martyrium des Polykarp* ist ein Sendschreiben der Kirche, »die sich in Smyrna befindet«, an jene »die sich in Philomelion befindet«. Der Beweggrund für den Brief könnte gewesen sein, dass man einer vom rechten Weg abweichenden Gemeinde das Beispiel eines »mit dem Evangelium übereinstimmenden Märtyrers« (1, 1) geben wollte, während der Phryger Quintus ein Gegenbeispiel anführte (4, 1).

13. Strabon: *Geographika*, 10, 3, 12–17.

14. Theodoretus: *Die Behandlung der griechischen Krankheiten*, 1, 19, 20 und 22 (über die Bedeutung der Phryger als Erfinder der Kunst der Auguren, des Flötenspiels und der Mysterienkulte); Kosmas von Jerusalem: *Ad carmina sancti Gregorii Theologi, Carmen LXIV, 262* (Beschreibung der Galloi als Sänger und Musikanten mit ihrem Tamburin) und 267 (wo der Zustand der in den Kult Eingeweihten als »Enthusiasmus« und »Ekstase« beschrieben wird).

15. Zitiert bei Eusebius: *Kirchengeschichte*, 1, 1, 3, und 2, 45.

16. Dazu jetzt Zgusta (1984), § 90.1 (Ardabau oder Ardaban), § 446 (Carina), § 594.3 (Kotyaion), § 957.2 (Otrous), § 1040 (Pepouza), § 1384.3 (Tymion). Die Bestätigung mancher Lokalisierungen findet man im *Synecdemus* des Hierokles (6. Jahrhundert).

17. Strabon: *Geographika*, 12, 4, 7, der Artemidor 3, 186, folgt.

18. *Martyre de Pionios*, 11, 2. Siehe dazu Plinius Secundus: *Naturgeschichte*, 5, 145.

19. Eusebius: *Kirchengeschichte*, 5, 16, 1, 4, 17, 22; 18, 2 und 19, 2. Die Gemeinde von Thyateira ist lediglich bei Epiphanes: *Panarion*, 51, 3, belegt (siehe dazu Blanchetière [1978], S. 130, Anm. 44, nach P. Prigent).

20. Calder (1922–23), S. 309 f. Diese Reihe christlicher phrygischer Stelen ist durch einige mehr bereichert worden, die bei Gibson (1975) veröffentlicht sind (der zwei unbestreitbare Einzelheiten hervorhebt: die Erwähnung weiblicher Priester, wie sie für den Montanismus belegt sind, und die eigenmächtige Ernennung zur »pneumatischen« Person, von der man weiß, dass

die Montanisten sie praktizierten); eine weitere Reihe, die sich durch die eucharistische Symbolik im Bildschmuck der Stelen auszeichnet, bei Gibson (1978).

21. Calder (1922–23), und Calder (1931), jeweils mit den Vorbehalten gegen die Ortsbestimmungen bei Calder und Gibson bei Tabbernee (1983).
22. Calder nach Ramsay (1895), S. 571–576. Dazu die Vorbehalte bei Robert (1962), S. 134 f., die sich auf die Tatsache der Verbreitung der montanistischen Lehre in einem so großen Gebiet stützen. Die Argumentation ist aufgenommen bei Strobel (1980), S. 29–49, und anerkannt bei Mitchell (1993), S. 39.
23. Zusammenfassende Darstellung und maßvolle Schlussfolgerungen bei Mitchell (1993), S. 38 f.
24. Strabon: *Geographika*, 12, 8, 12. Ptolemaios, *Handbuch der Geographie*, 5, 2, 21.
25. Gibson (1978), Nr. 36.
26. Calder (1922–23), S. 329, der zwar die Ursprünge des Montanismus ganz und gar in der Apokalypse des Johannes sieht, aber den lokalen Erfolg dieses ekstatischen Prophetismus doch aus den lokalen Kultureinflüssen erklärt. Vgl. Robert (1960), S. 409–439, zu den jüdischen Gemeinden von Akmonia und Eumeneia, und außerdem Miranda (1999).
27. Mitchell (1993), S. 19 f.
28. *FgrHist* 800, F 10, zitiert bei Strabon: *Geographika*, 10, 3, 12, bei Gelegenheit einer Erörterung der Mysterienkulte. Er benutzt ohne Frage lokale Geschichtswerke (*Phrygia*) und siedelt den Kult der phrygischen Göttin auf dem Berg Ida, dem Dindymon und in Pessinus, an den Quellen des Hermos und auf dem Berg Sipylos an.
29. Stadt und Berg in Phrygien, den man als den Tmolos identifiziert; vgl. dazu Zgusta (1984), § 637.
30. *Anthologia Palatina*, 6, 67.
31. Mitchell (1993), S. 19–25.
32. *Genesis* 16. *Le martyre de Pionios*, 4, 21–22. Vgl. dazu Pernot (1999) und Baslez (2006).
33. Strabon: *Geographika*, 12, 8, 19. Die Zeugnisse sind gesammelt und kommentiert bei Robert (1958), S. 137–144, und Robert (1962), S. 273–278 und 280–317.
34. Eusebius: *Kirchengeschichte*, 4, 26, 3 und 5, 25, 5.
35. Bechtel (1917), S. 556. Zgusta (1955), § 741, und vor allem Robert (1963), S. 536 f.
36. Homer: *Ilias*, 3, 187. Hesiod: *Theogonie*, 344.
37. Polybios: *Geschichte*, 21, 6, 37, und Livius, 38, 18. Dort traf die römische Armee des Manlius Vulso im Jahre 190 v. Chr. zum ersten Mal auf die Diener des Kults der Kybele.
38. Weihepigramme der Galloi, *Anthologia Palatina*: 6, 220 (die an die Weihung einer Kapelle am Ufer des Flusses Saggarios erinnern; vom Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr.), und 6, 94. Das Lexikon des Hesych hingegen beschreibt die *sagaris* als eine Axt mit einer einzigen Schneide.
39. Pausanias: *Reisen in Griechenland*, 7, 17, 11–13.
40. Plutarch: *De fluviis*, 12, 1.
41. Robert in *Le martyre de Pionios*, S. 147. Vgl. auch Cadoux (1938), S. 215–217, und Petzl (1982–1990), Index.
42. De Labriolle (1913b) hat sich damit begnügt, sehr allgemeine Überlegungen über die ethnischen Besonderheiten der Phryger anzustellen, die er aus sprichwörtlichen Äußerungen der griechischen Literatur ableitet, auf die er später nicht mehr zurückkommt. Über die Frage einer religiösen Identität hat er sich nicht wirklich Gedanken gemacht. Ebenso stellt V. Schepelern nur einer »häresiologischen« Präsentation der Neuen Prophetie ein Verzeichnis der phrygischen Kulte gegenüber.
43. Strobel (1980), S. 34–37, wo er die Untersuchung der Beziehungen des Montanismus mit den lokalen religiösen Gemeinschaften auf das Heiligtum des Apollon Lairbenos und der Leto beschränkt und dabei die geographische Nähe jeder anderen Erwägung vorzieht.
44. S. unten die Zitate Anm. 42.
45. Vgl. Strabon: *Geographika*, 10, 3, 12.

46. Vgl. Strabon: *Geographika*, 10, 3, 15, und *Anthologia Palatina*, 6, 51, 94, 217–219, 234.
47. Strabon: *Geographika*, 10, 3, 15, der die Begriffe *propoloi*, *choreuteis* und *therapeutai* verwendet und diese mit den Koureten vergleicht, denen es obliegt, für einen Gott zu sorgen; vgl. *Anthologia Palatina*, 6, 173 und 220.
48. Baslez (2004).
49. Polybios: *Geschichte*, 21, 6, 37. Für andere prophetische Akte der Priester von Pessinus vgl. Diodoros: *Griechische Weltgeschichte*, 36, 13, und Plutarch: *Marius*, 17, 9–10.
50. *Anthologia Palatina*, 6, 218, 6: »nach einer göttlichen Stimme« (*hiera enope*); 219: »der Stachel der furchtbaren Göttin«; 220, 4: »die Eingebung der göttlichen Besessenheit« (*pneumata theuphories*), und 220, 9–10: »durch den Atem einer Gottheit« (*aure daimonos*).
51. *Anthologia Palatina*, 6, 94, 218, 219, 234.
52. Baslez (2004), S. 242–245. Vgl. auch Lebrun (1994), S. 79. Um die Sprünge zu beschreiben, verwendet Strabon: *Geographika*, 10, 3, 15 (470) das Hapaxlegomenon *podokroustiai*, wobei das Verbum *krouein* normalerweise eine tanzende Bewegung beschreibt (Liddell / Scott / Jones / McKenzie: *A Greek-English Lexicon*, s.v.); das Epigramm *Anthologia Palatina*, 94, spricht hingegen von »rasenden Füßen« (*lussetera poda*), was einen sehr schnellen Rhythmus nahelegt.
53. Caquot (1961). Vgl. 1 Sam 10, 10, und Apg 2, 13–16, mit Bezugnahme auf Joel 3, 1–5.
54. 1 Kor 14, 1–18. Vgl. dazu Baslez (1998), S. 220–227 und 351–354.
55. Eusebius: *Kirchengeschichte*, 5, 17, 2, 3 und 4. Vgl. auch ebd., 5, 24, 2 (über die Töchter des Philippos, die sich etablieren) und Apg 13, 1 und 19, 24 sowie 1 Tim 1, 18 und 4, 14.
56. *Anthologia Palatina*, 6, 51 und 173; 220; 218 und 234. Prophetische Tänze sind auch in der hohen Kaiserzeit belegt (Heliodor: *Die Abenteuer der schönen Charikleä*, 4, 17, 1).
57. *Anthologia Palatina*, 6, 51 und 220 (zum Thema *agrios*).
58. Eusebius: *Kirchengeschichte*, 5, 17, 2 und 18, 2 (die Montanisten finden sich in kleinen Städten).
59. Eusebius: *Kirchengeschichte*, 5, 18, 11 (nach Apollonios, um 212). *Anthologia Palatina*, 6, 51 und 217.
60. Eusebius: *Kirchengeschichte*, 5, 18, 11. Vgl. dazu Polybios: *Geschichte*, 21, 6, 37, und das bei Vermaseren: *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, Bd. III, S. 452 f., Nr. 466, veröffentlichte Relief in Lanuvium.
61. Hieronymus: *De viris illustribus*, 40. Vgl. dazu De Labriolle (1913a), S. 584.
62. Eusebius: *Kirchengeschichte*, 5, 16, 7, nach einer anonymen lokalen Quelle. Es geht darum zu zeigen, dass Montanus »in allen Zungen spricht« (*lalein*) und mit fremden Lauten (*xenophonein*).
63. Im 4. Jahrhundert zitiert bei Epiphanes: *Panarion*, 48.
64. 1 Kor 14, 1–14. Apg 2, 4–18, wo es um die Aufhebung der rationalen Fähigkeiten geht. Zur Glossolalie in den ersten Jahrhunderten des Christentums vgl. jetzt Pozzo (2006).
65. Zitiert bei Eusebius: *Kirchengeschichte*, 5, 16, 7 und 8.
66. Vgl. *pneumata theuphories* in: *Anthologia Palatina*, 220, 4.
67. Dazu Debord (1982), S. 92–94. Es gibt nur ältere Untersuchungen zu diesem Thema: nach Heuser (1935) vgl. vor allem Delekat (1964); Seyrig (1953), S. 170–185, der in übertriebener Form den Gedanken einer Einweihung mystischen Charakters entwickelt.
68. Photios s.v. *kubebos*. Die gleichbleibende Bedeutung der Wörter *kubebos* oder *kubebis* und *gallos* wird durch das Lexikon des Hesych bestätigt.
69. Eusebius: *Kirchengeschichte*, 5, 16, 14.
70. Vgl. Baslez (2004), S. 242.
71. Zitiert bei Eusebius: *Kirchengeschichte* 5, 18, 7 und 9.
72. Epiphanes: *Panarion*, 8.
73. Tertullian: *Über die Ekstase* (verloren), aufgenommen in der Abhandlung *Über die Seele/De anima*; Didymus von Alexandrien (ein Schüler des Origenes im 3. Jahrhundert): *Kommentar zum*

Brief an die Korinther des Paulus, 5, 12; Hieronymus: *Kommentar zu Jesaja, Habakuk und Nahum*, Prolog.

74. Zu Maximilla, die die charismatischere war und vielleicht größere Bedeutung gehabt hat als Montanus selbst, vgl. Eusebius: *Kirchengeschichte*, 5, 12, 16–18, und 17, 4. Zu Priscilla vgl. ebd., 5, 28, 3. Die beiden Prophetinnen werden ohne Namensnennung noch in der Abhandlung erwähnt, die ebd., 5, 16, 9 und 12 zitiert wird, und eine dritte taucht in der späteren Abhandlung des Apollonios auf, die ebd., 5, 18, 6–9 zitiert wird. Über den weiblichen Prophetismus im Neuen Testament vgl. Baslez (1998), S. 340–342.

75. *Anthologia Palatina*, 6, 173.

76. Inschrift veröffentlicht von Haspels (1971), S. 215 f., Nr.106. Der Herausgeber vergleicht diese Beschreibung des ekstatischen Prophetismus mit der, die Tertullian, *Über die Aufforderung zur Keuschheit*, 10, von dem der Montanisten gibt: »*visiones vident et ... voces audiunt manifestas*«. Für jede Zuweisung eines Dokuments an das phrygische Christentum bleibt die Erwähnung eines weiblichen Priestertums noch immer das sicherste Kriterium (vgl. Anm. 20).

77. Robert (1960), S. 432 f., Anm. 1, nach Aussage des Briefs an die Kolossier, den Akten des Konzils von Laodikeia und den Inschriften von Eumeneia. Es handelt sich offensichtlich um eine Beeinflussung durch das Judentum.

78. Hieronymus: *Briefe*, 41 (*An Marcella*), zwischen 370 und 380: »*abscisum et semivirum*«. Zur gleichen Zeit taucht ein Hinweis auf ein Priestertum des Apollon in einer anonymen Auseinandersetzung zwischen einem orthodoxen Christen und einem Montanisten auf (De Labriolle [1913a], S. 103 f.). Dieser letzten Überlieferung folgt Strobel (1980), S. 35 f., und schlägt vor, darin einen Bezug auf den Kult des Apollon Lairbenos zu sehen, der zwar gewiss im Mäandertal angesiedelt ist, aber für den nichts auf einen ekstatischen Kult hindeutet; es sind lediglich Sühneinschriften belegt.

79. Didymus von Alexandrien: *Über die Dreifaltigkeit*, 3, 41, 3 (zwischen 380 und 390) zitiert in De Labriolle (1913a), S. 160.

80. Vgl. *Anthologia Palatina*, 6, 173 und 220 sowie die Inschriften aus Athen, die im *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, Bd. 1, Nr. 262, 263 und 265 zu finden sind.

81. Vgl. Guyot (1980), der auch den Fall des Montanus in Betracht zieht (*Prosopographie*, Nr. 58).

82. *Historia Augusta*, *Gordian*, 25, 3, wo der Verfasser den Namen eines Eunuchen der Kaiserin erfindet, indem er von Hieronymus den eines berühmten christlichen und auf einem Irrweg befindlichen Eunuchen entlehnt, das heißt den Namen des Montanus. Das passte gut in seine polemische Absicht (vgl. dazu Chastagnol [1970], S. 459). Diese Erfindung scheint die Zugehörigkeit des Montanus zu der Priesterschaft der Kybele zu bestätigen, denn sein Name wird mit dem Titel *Reverendus* verbunden, was bei Juvenal: *Satiren*, 6, 513, die Bezeichnung für die Galloi ist.

83. Vgl. Baslez (2004) und Sanders (1978), S. 1087.

84. Das ist ein Argument, das durch die Inschriften nicht bestätigt wird.

85. Hieronymus: *Briefe*, 41, 3 und 4.

86. Tertullian: *Apologetik*, 9, 10 (blutiger Trank), 15, 4–5 (Schauspiel der Kastration im Amphitheater), 23, 3 und 25, 3 (Aderlass und Selbstverstümmelung), dem Minucius Felix: *Octavius*, 24, 12 folgt.

87. Schepelern (1929), S. 162.

88. Vgl. die Darstellung eines Gallos auf dem Relief in Lanuvium, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, Bd. 3, S. 152 f.

89. *Anthologia Palatina*, 6, 234. Die Peitsche findet man auch auf dem bereits genannten Relief von Lanuvium abgebildet, was darauf hinzudeuten scheint, dass diese Praxis in der öffentlichen Meinung akzeptiert war.

90. Die Inschrift, die nach paläographischen Gesichtspunkten in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts datiert werden kann, ist in knapper Form von Cox (1939), veröffentlicht worden.

91. Eusebius: *Kirchengeschichte*, 5, 18, 2.
92. 1 Kor 9, 15–18; 2 Kor 11, 7–9.
93. Nur eine Belegstelle in der Reihe der Epigramme *Anthologia Palatina*, 6, 218, obwohl das doch die älteste Nennung der Priester der Kybele in der griechischen Welt ist; vgl. dazu Borgeaud (1996), S. 60–64. Diese Ansicht wird in der Kaiserzeit von Apuleius, Tertullian, Minucius Felix sowie Augustinus: *Vom Gottesstaat*, 7, 26 aufrechterhalten, wobei letzterer sich auf seine Erfahrung in Karthago beruft.
94. Eusebius: *Kirchengeschichte*, 5, 18, 3. Zu Priscilla vgl. auch Tertullian: *Über den Leib Christi*, 11, 2.
95. Haspels (1971), Nr. 106.
96. SEG, 6, 305 (christliche Inschrift aus dem phrygischen Laodike). Unveröffentlichte Inschrift des 3. Jahrhunderts aus der Reihe der Weihungen an *Hosios Dikaïos*, zitiert bei Mitchell (1993), S. 25.
97. *Anthologia Palatina*, 219, 5. Die Korrektur bei Hesych: *Onomastikon* s.v. Vgl. Baslez (2004), S. 237–240.
98. *Anthologia Palatina*, 94, 5 und 218, 1.
99. Eusebius: *Kirchengeschichte*, 5, 24, 5: sein ganzes Leben ist auf die Erwartung der Parousie ausgerichtet.
100. SEG, 6, 306.
101. Eusebius: *Kirchengeschichte*, 6, 1–4. Vgl. auch Mt 19, 12; die christlichen Schriftsteller sind bei ihrer Interpretation der Stelle von Tertullian ausgegangen und haben sie im Sinne eines inspirierten Eunuchen interpretiert (vgl. dazu Sanders [1978], S. 1074–1080).
102. Eusebius: *Kirchengeschichte*, 5, 16, 13, der eine anonyme Abhandlung zitiert.
103. Eusebius: *Kirchengeschichte*, 8, 12, 2, und 3–5; 14, 17. Johannes Chrysostomos, *BHG*, 274 und 1477. Augustinus: *Vom Gottesstaat*, 1, 22–27. Vgl. auch *Das Martyrium des Hl. Karpus, Papyrus und Agathonike*, 42–47.

INDEX

Mots-clés : culte de Cybèle, échange (entre cultes orientaux et christianisme), montanisme, identité régionale

Schlüsselwörter : Kult der Kybele, Austausch (zwischen orientalischen Kulturen und Christentum), Montanismus, Identität (regionale)

AUTEURS

MARIE-FRANÇOISE BASLEZ

Marie-Françoise Baslez ist Professorin für Alte Geschichte an der Universität Paris XII – Val de Marne. Nähere Informationen finden Sie hier.