W
DE
G

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

Herausgegeben
von
Walter Burkert und Carsten Colpe

Band XXXVII

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1980

Das heilige Land der Montanisten

Eine
religionsgeographische Untersuchung

von
August Strobel

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1980

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Strobel, August

Das heilige Land der Montanisten: Eine religionsgeographische
Untersuchung.

Berlin, New York : de Gruyter, 1980.

(Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten : Bd. 37)

ISBN 3-11-008369-8

© 1980 by Walter de Gruyter & Co., vormalig G.J. Göschen'sche Verlagshandlung
J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner Veit & Comp.,
Berlin 30, Genthiner Straße 13. Printed in Germany.

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne
ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder
Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie, Xerokopie) zu
vervielfältigen.

Satz und Druck: Passavia Druckerei GmbH Passau

Einband: Lüderitz & Bauer, Berlin

Den Kollegen und Freunden
der Augustana-Hochschule
zum 25. Juni 1980

Vorwort

Die Gestalt des Montanos, der sich nach Joh 14, 16 als der von Christus verheißene Paraklet wußte, verkörpert eine entscheidende Phase der frühen Wirkungsgeschichte des Johannesevangeliums. Die altchristliche Bezeugung lokalisiert es von Anfang an in Ephesus. Seine Entstehung wird gelegentlich mit dem Namen des Papias von Hierapolis verbunden. Es scheint, daß der Aufbruch der montanistischen Bewegung um die Mitte des 2. Jahrhunderts einzig und allein über diese westkleinasiatischen Zentren des Christentums verständlich wird. In unserer Untersuchung ist das urkundliche, inschriftliche und topographische Material so vollständig wie nur möglich gesammelt. Es gibt Auskunft über das phrygische Kerngebiet des Montanismus, das im Hinterland von Ephesus und Hierapolis gesucht werden darf.

Eine Materialsammlung dieser Art ist für den, der sie fertigen möchte, eine recht aufwendige Angelegenheit, zumal wenn sie nicht nur am Schreibtisch erfolgen kann und mit erheblichen finanziellen Opfern verbunden ist. Ich danke daher vorweg allen, die mich auf den Reisen für längere oder kürzere Zeit begleitet haben, besonders den tatkräftigen Freunden Pfr. G. Köberlin (München) und Vikar W. Kraus (Nürnberg). Ohne ihre Mithilfe hätte dieses Buch nicht in der vorliegenden Gestalt verfaßt werden können. Wertvollen Rat, besonders auf dem Gebiet der Keramik, verdanke ich Prof. Dr. K. Bittel (Heidenheim). Bei einigen epigraphischen Problemen beriet mich Dr. M. Wörle (München). Frau Elsa Gibson (Montclair, N. J.) stellte mir neben wichtigen eigenen Veröffentlichungen ein Manuskript über die Ortslage von Pepuza zur Verfügung, das ich mit Gewinn zu Rate gezogen habe. Viele weitere Hinweise, vor allem auf dem Gebiet der klassischen Literatur und der Religionsgeschichte, gaben mir die Kollegen Dr. W. Burkert (Zürich) und Dr. C. Colpe (Berlin). Für die Auf-

nahme der Arbeit in die „Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten“ bin ich ihnen zu besonderem Dank verpflichtet.

Endlich darf ich auch auf diese Weise der Lehrersfamilie Han aus Dumanlı herzlich danken. In ihrem Hause konnte ich zweimal über längere Zeit wohnen, wobei ich auf liebenswürdige Weise eingeführt wurde in das Leben und die Sorgen eines heutigen türkischen Dorfes. Förderung erfuhr ich ferner durch den Bürgermeister und durch viele andere Bewohner, die mir stets mit Hingabe zur Seite standen. Am meisten schulde ich Z. Çavuşoğlu (Uşak) Dank, der mir bei fast allen Exkursionen ein ortskundiger und aufmerksamer Begleiter gewesen ist.

Die sorgfältige Niederschrift des Manuskripts besorgte Frau G. Steinbauer (Neuendettelsau). Bei den Korrekturarbeiten halfen mir M. Danieli, Assistent bei Prof. Dr. Burkert, stud. theol. M.L. Sauer (Neuendettelsau) und vor allem meine Frau, die auch die Hauptlast der Anfertigung der Register getragen hat.

Zum Schluß möchte ich dankbar erwähnen, daß mir von seiten des Evang.-Luth. Landeskirchenrats in München ein nicht unerheblicher Druckkostenzuschuß gewährt wurde.

Obschon mir daran lag, alle nur erdenklichen Gesichtspunkte und topographischen Fakten in die Untersuchung einzubeziehen, kann auch diese Arbeit nicht als umfassend gelten. Hier darf ich meine Leser um das gebührende Verständnis bitten. Manches mußte auf Hörensagen hin geschrieben werden. Nicht alle Ortslagen konnten in gleicher Gründlichkeit erforscht werden, obwohl sie gewiß ebenfalls wichtige Relikte der altchristlichen Zeit bewahren. Gerne hätte ich auch noch die Ortslagen Karahallı und Delihıdırlı näher in die Recherchen einbezogen. Indessen waren hier meinen Möglichkeiten Grenzen gesetzt. Ich darf grundsätzlich betonen, daß dieses Buch kein abschließender Beitrag sein möchte, sondern ganz im Gegenteil für andere ein Anreiz, die bedeutenden Spuren des Frühchristentums in diesem Gebiet fernerhin zu beachten und für die Geschichte der alten Kirche zu erschließen.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Einleitung	1
1. Das Zeugnis der altchristlichen Überlieferung	10
1.1. Zur Bedeutung von Pepuza und Tymion	10
1.2. Zur Lage von Pepuza	29
1.3. Zur Herkunft des Montanos	34
1.4. Zur Lage von Ardabau	38
1.5. Zur frühen Verbreitung des Montanismus	49
2. Der Beweis der Inschriften	65
2.1. Ältere Funde im Bereich der „Ebene von Kırbasan“	65
2.2. Originaldokumente des weiteren Verbreitungsgebiets (Nachweise und Hypothesen)	86
2.3. Das Problem der Inschriften mit der Formel „Christen für Christen“	104
2.4. Das Zeugnis der Christianos-Inschriften	112
2.5. Eigene Inschriftenfunde	117
3. Archäologisch-topographische Beobachtungen	128
3.1. Das Hochtal von Kırbasan als siedlungsgeschichtliche und geographische Einheit	128
3.2. Die Landschaft und ihre Bewohner	134
3.3. Verkehrsverbindungen	139
3.4. Dumanlı	146
3.5. Dumanlıören	147
3.6. Auf dem Piynarlık	160
3.7. Auf den Höhen des Paşalar-Gebirges	161
3.8. Buğdaylı und Kaykınılı	173
3.9. Auf dem Buğdaylıdağı	174

3.10. Karahallı	176
3.11. Am Oberlauf des Banazçayı	177
3.12. Paşalar	179
3.13. Bekköy	181
3.14. Kırkyeren	182
3.15. Hasköy und Umgebung	185
3.16. Kırbasan	190
3.17. İkizbaba	192
3.18. Auf dem İkizbabadağı	195
3.19. Sııklı	197
3.20. Poyrazlı (Ekse)	199
3.21. Gömce	200
3.22. Üçkuyu	202
3.23. Bekilli	204
3.24. Das Heiligtum des Apollo Lairbenos	208
3.25. Am Oberlauf des Büyük Menderes	218
3.26. Ergebnis	220
4. Thematische Untersuchungen	222
4.1. Zur Hypothese von der phrygischen Prägung des späten Montanismus	222
4.2. Namen und ihre Verbreitung	231
4.3. Tiefenschichten des religiösen Bewußtseins	238
4.4. Heidnisches in der Totenverehrung	242
4.5. Fremdartiges Kultverhalten: Klage und Ekstase	247
4.6. Phrygische Jahresfeier und Osterkalender	250
4.7. Eine abweichende Fastenpraxis	255
4.8. Historisches in der Ketzerpolemik	257
4.9. Der Vorwurf des eucharistischen Kinderopfers	263
4.10. Probleme der klerikalen Hierarchie	267
4.11. Zur religiösen Hochschätzung der Frau	274
4.12. Phrygische Elemente im prophetischen Zeugnis	277
4.13. Zur einheimischen Konkretion der Endzeiterwartung	285
5. Zusammenfassung	292
Register	299

Einleitung

V. Schultze, dem Greifswalder Kirchenhistoriker und Archäologen, verdanken wir aus den 20er Jahren eine kurze Beschreibung des „heiligen Landes der Montanisten“ in deutscher Sprache. Auf wenigstens dreieinhalb Seiten hat er zusammengestellt, was ihm aufgrund eines Kleinasien-Besuches im Jahre 1892 wichtig schien. Fast alle Angaben, von den geographischen Details abgesehen, entstammen altkirchlichen Quellen. Darüber hinaus bietet er zum Thema fast nichts. Offenbar wollte er die teilweise weiterführenden Arbeiten von G. Radet und W.M. Ramsay nur mit Zurückhaltung gebrauchen. Indessen erkannte er mit feinem historischen Gespür, wie sehr einmal Pepuza „mit magischer Gewalt“ das religiöse Interesse der Anhänger der montanistischen Bewegung beansprucht hat. Selbst nach den staatlichen Vernichtungsaktionen des 5. und 6. Jahrhunderts, so statuiert er, war die „Heiligkeit des Ortes“ nicht gemindert: „Pepuza blieb Pepuza, und wir dürfen vermuten, daß der Weg dorthin die begehrteste Wallfahrt war und daß in dem Hochgebirge mit seinen endlosen Möglichkeiten eines sicheren Verstecks der Montanismus sich länger gehalten hat als anderswo und als uns bekannt ist.“

Bei alledem, so lesen wir, sei die „genaue“ Lage Pepuzas nicht festzustellen. Sie lasse sich nur ungefähr umschreiben. Der Name des einen Zentrums, Tymion, lebe „vielleicht“ fort in dem „westlich gelegenen Dorf Dumanly“. Für Pepuza aber wird auf die Meinungen von G. Radet und W.M. Ramsay verwiesen, wobei angemerkt ist: „Volle Klarheit können nur Funde schaffen.“

Der Verfasser der vorliegenden Arbeit streifte auf der Rückfahrt von einem Jordanienprojekt im April 1973 erstmals das von V. Schultze als „heiliges Land der Montanisten“ ins Auge gefaßte Gebiet. Ich hatte den Bd. II, 1 der „Altchristlichen Städte und Landschaften“ bei mir und studierte, damals vom oberen Mäanderlauf her kommend, bei Işıklı (Eumemeia) oder Çivril die bescheidene Kar-

tenskizze V. Schultzes auf Seite 464 seines Buches, in der Tymion und Pepuza hypothetischerweise verzeichnet sind. Als ich auf einem Wegweiser die Angabe „Dumanlı“ las, faßte ich den Entschluß, in nicht allzu ferner Zeit das offenbar ganz und gar im phrygischen Hochland versteckte Dörfchen zu besuchen.

Die Möglichkeit zu ersten Erkundigungen bot sich im Sommer 1977. Zusammen mit Pfr. G. Köberlin, einem früheren Assistenten der Augustana-Hochschule, und meinem Sohn Rolf besuchten wir, von Manissa, Salihli und Denizli kommend, das einsame, im August aber paradiesische Hochtal von Kırbasan, an dessen nordwestlichen Bergen das Dörfchen Dumanlı liegt, um einen nahezu vollständigen Blick über die Ebene zu gewähren. Wir waren von der Gegend ebenso angetan wie von der Gastfreundlichkeit der Bewohner und so blieben wir knapp vier Tage, um damals schon an Recherchen einzuholen, was nur möglich war. Besonders Herrn Zekeriya Çavuşoğlu verdanke ich eine ganze Reihe wertvollster Angaben, wobei sein Wissen über die Bedeutung der antiken Stätte Dumanlı-Ören, einem offenbar weiten altchristlichen Gräberfeld, das heute von Weingärten bedeckt ist, auf mich geradezu elektrisierend wirkte. Andere Hinweise, etwa auf die Dumanlıasar und die Buğdaylıasar, kamen hinzu. Aus eigenen Mitteln finanzierte ich daraufhin im Frühjahr 1978 einen erneuten Besuch. Mit meinem früheren Famulus stud. theol. W. Kraus ging ich daran, weiteres detailliertes Material zu sammeln, das vor allem der Auseinandersetzung mit dem Standpunkt W.M. Calders dienen sollte, hatte der bedeutende englische Phrygienkenner und Archäologe doch die Meinung geäußert, Tymion und Pepuza seien unmöglich bei den 10 bis 20 km entfernten Nachbarorten Üçkuyu und Bekilli zu suchen. Sie liegen jenseits des Hochtals im Süden der sie begrenzenden Berg- und Hügelkette. Wir reisten damals von Uşak, Sivasslı und Karahallı her an. Während dieses Aufenthalts festigte sich in mir die Gewißheit, daß die Vermutung W.M. Calders in keiner Weise haltbar ist. Die Erkenntnisse, die ich in dieser Zeit über Inschriften, Kleinkunst, Grabstätten und Ortstraditionen gewonnen habe, waren so eindeutig, daß nunmehr mit weitaus größerer Gewißheit die These vertreten werden konnte, die „Ebene von Kırbasan“ sei identisch mit dem heiligen Kernland der Montanisten.

Zugleich gewann ich die Überzeugung, daß der Montanismus in einer religiösen Umwelt und Landschaft herangewachsen war, die ihn von Anfang an bis zu einem gewissen Grad geprägt haben mußte. Die These W. Schepelerns, die die Phrygisierung des späteren Montanismus besagte, bedurfte also einer Modifikation. Eine Reihe von Beobachtungen sprach sehr klar dafür, daß der neue Geist des Christentums, dem die Montanisten als „neue Prophetie“ in größter Entschiedenheit Geltung verschafften, auf Frömmigkeitsstrukturen der früheren, stark phrygischen Religiosität aufbaute. Mehr noch! Es zeichnete sich überdies die Möglichkeit ab, daß vielleicht sogar die Form einer radikalen und ekstatischen Religiosität über das Vehikel des muslimischen Derwischentums bis in die Neuzeit hinein virulent geblieben war. Es scheint, daß ich damit dem geschichtlichen Geheimnis der Landschaft um das Paşalargebirge wirklich auf die Spur gekommen bin. Mehr als einmal hörte ich im Gespräch mit einheimischen Bewohnern den tragenden religiösen Leitbegriff „rivajet“ (= „Überlieferung“). Mit ihm wurde ausgesprochen, daß man sich hier im großen Kontext einer teilweise wohl uralten Tradition wußte, die in einem merkwürdigen Gemisch von altp hrygischer Religiosität, frühchristlichem Bekenntniseifer und islamischer Geheimlehre noch bis in die jüngste Vergangenheit lebendig geblieben ist. So stattete ich Ende August 1978 diesem Gebiet einen dritten Besuch ab, wobei mir daran lag, vor allem die Gebiete hin zum Mäander und Banaz näher kennenzulernen. Dieser Aufenthalt setzte mich in den Stand, meine Forschungen soweit abzurunden, daß ich sie mit der vorliegenden Publikation der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorzulegen wage. Sie ist als religionsgeographische Untersuchung keineswegs in allen Punkten perfekt. Vieles kann noch ergänzt werden. Vor allem stehen eine Reihe von Ausgrabungen an, die endgültig über die Überlieferungen und den montanistischen Charakter der christlichen Reste aussagen werden. Vielleicht sollte man auch kontinuierlich über eine längere Zeit den archäologischen Relikten und Funden dieser Gegend Beachtung schenken. Gewiß kommt Jahr für Jahr Neues hinzu. Die Erfahrung lehrt, daß Unwissenheit dem Schutz der Altertümer, an denen besonders die Türkei unendlich reich ist, nicht die genügende Sorgfalt zuwendet. Viele kostbare Relikte finden keine Beachtung. Sie werden

weggeworfen oder – weil hinderlich – zerstört. So will es zugleich die Aufgabe dieses Buches sein, die Aufmerksamkeit der Verantwortlichen und Interessierten zu wecken. Mein treuer Begleiter Zekeriya Çavuşoğlu mag für jenen redlichen türkischen Mann stehen, der wachen Auges durch seine Heimat geht und immer wieder Neues entdeckt, das wert ist, erhalten und erforscht zu werden. Seiner Vermittlertätigkeit verdanke ich zahlreiche Angaben aus der einheimischen Bevölkerung. Seine Liebe zur Geschichte des Landes, auch dort wo sie für den türkischen Menschen nicht mehr unmittelbar bedeutsam ist, mag für andere der Anstoß sein, gleichfalls bewahrend und schützend tätig zu werden.

Im Verlaufe meiner Besuche gewann ich vielfachen Einblick in die sozio-kulturellen und kommunalen Strukturen der Dörfer. Immer wurde mir bereitwillig Auskunft gegeben über die augenblickliche Situation. Ich habe diese Angaben notiert und an den hierfür geeigneten Stellen des Buches berücksichtigt. Sie schienen mir wertvoll genug für den Leser, der nicht nur die Vergangenheit kennenlernen soll, sondern auch die Gegenwart. Beim Besuch der Volksschule von Kırkyeren stand ich vor einem Schaubild mit der Gegenüberstellung von „Dün“ (Gestern) und „Bugün“ (Heute). Die Bilder wollen den Schüler mit dem Wandel bekanntmachen, der allenthalben den modernen türkischen Staat seit Atatürk kennzeichnet und bestimmt. Indem ich dieses Leitmotiv von Gestern und Heute aufgreife und eine Spur tiefer fasse, will ich zugleich hinweisen auf das unauflösliche geschichtliche Band zwischen Einst und Jetzt, das trotz allen Wandels, der in unseren Jahren revolutionär ist, doch gesehen werden muß. Es ist besonders in diesem Teil der phrygischen Landschaft Ausdruck einer steten Einheit in der Vielfalt, nämlich im Auf und Ab der Kulturen und Religionen, aber zugleich auch im übergreifenden Ganzen einer ebenso wild wie lieblich anmutenden Berglandschaft, deren Charakter vor 2000 Jahren nicht anders gewesen sein kann als heute.

Sie gehört zu den östlichen Ausläufern des Menderes-Massivs, eines mächtigen Gebirgszuges, der den Mäanderfluß auf seiner Nordseite auch noch am Oberlauf zwischen Çal und Çivril begrenzt. Geologisch herrschen Hornblende- und Gneis-Schichten vor. Vielfältige

Konglomerate sind in die oft nahezu vertikal verworfenen Schichten eingesprengt. Insgesamt stehen wir im Bereich der „Ebene von Kırbasan“ vor einem bunten Gemisch aus eruptiven kristallinen Massen- sowie schiefrigen Sedimentgesteinen (Phyllite, Grünschiefer, Quarzite, daneben Grauwacken, Quarzkonglomerate und Kalke). An der südlichen Bergkette beim Weg nach Üçkuyu entdeckt man einen alten Marmorbruch. Am Ostrand bei Gömce treten kräftige Ölschiefer zu Tage. Die meist kahlen Berge und Höhen sind auf weite Strecken steinübersät und ohne die für die Kultivierung unerlässliche Humusschicht. In der Ebene dagegen häuft sich stellenweise der Steinschutt, besonders in den tiefeingegrabenen Trockenflüssen (*nehirler kuru*). Wo sich in den Talflächen im Laufe der Jahrtausende das Erdreich angesammelt hat, stoßen wir strichweise auf metertiefes fruchtbares Ackerland. Seit ältester Zeit war man darauf bedacht, es durch Sicherstellung der Wasserzufuhr in den heißen Sommermonaten und durch Terrassierung für die eigene Ernährung umsichtig zu nützen. In der „Ebene von Kırbasan“ herrschen heute der Wein-, Getreide- und Tabakanbau vor. Dazu finden sich mancherlei Obstkulturen (Apfel-, Birn-, Kirsch- und auch Nußbäume). Die Spuren alter Bewässerungssysteme sind noch sichtbar in Gestalt von Wasserreservoirien, Zisternen und Kanälen. Die Mulden der Berghänge, in denen sich im Frühjahr das Wasser der Regenzeit länger hält, sind weithin für den Obst- und den Landbau genützt.

Die „Ebene von Kırbasan“ mit einer Durchschnittshöhe von ca. 950 bis 980 m ü. d. M. ist insgesamt Teil eines wilden bergigen Hochlandes, das im Süden vom Büyük Menderes begrenzt wird. Die Berge erheben sich hier bis zu 1400 m. Der Fluß, der vom Işıklı-Gölü her zunächst in südwestlicher Richtung fließt, biegt bei Çal scharf nach Nordwesten um und bildet so ein Dreieck, in dem sich das noch weithin unerschlossene Berg- und Hochland mit der „Ebene von Kırbasan“ erstreckt. Sie öffnet sich nach Osten hin zur Menderesebene, in die hinab man einige Kilometer hinter Kırbasan beim Steilabfall vor Çivril blickt. In der Ferne ragt das schnee- und eisbedeckte Massiv des Akdağı (2449 m) auf. Nach Norden wird die Ebene gleichfalls von einer Bergkette eingesäumt. Die hügelige Hochfläche dahinter gehört, wie auch unsere Ebene, zum Einzugsgebiet des Ba-

nazçayı. Hier führt heute eine Schnellstraße nach Sivaslı (Sebaste), einem geschäftstüchtigen Städtchen zu Füßen des eindrucksvollen Burgazdağı (1754 m), den im Frühjahr ebenfalls eine mächtige Schneekappe schmückt. Der N- und NW-Rand der Ebene wird von dem Paşalargebirge und seinen nördlichen Vorhügeln gebildet. Dahinter dehnt sich die weite Ebene des Banazçayı aus, eine lehmige tertiäre Hochfläche (Länge: ca. 120 km; Breite: 20–60 km), in die sich der Fluß tief eingegraben hat, um bereits hinter Hasköy eine etwa 150 bis 200 m tiefe Schlucht zu bilden. Er fließt hier nach SW und mündet etwa 30 km weiter abwärts in den Menderes, der nach dem oben erwähnten Dreieck in einem weiten Bogen wieder die SW-Richtung einhält und ebenfalls eine gewaltige Schlucht durchbricht. Wo sie sich talartig erweitert, finden wir im Sommer die paradiesischen Kulturen der türkischen Bauern von Ortaköy und Medele. Das Gebiet zur linken Seite ist bewegt und bergig. Im Unterschied hierzu dehnt sich auf der rechten Seite eine weite, leicht hügelige Hochfläche aus, deren Zentrum im Nordosten das Städtchen Bekilli bildet. Die Distriktstadt Çal, obschon auf dem linken Menderesufer gelegen, gehört dieser Ebene zu. Man nennt sie die Çalova. Sie ist identisch mit der antiken Ebene der Hyrgaleten. Der Menderes durchfließt zunächst noch eine breite Talsenke, durchbricht kurz danach aber die erwähnte gewaltige Schlucht. Scharf sind die Talwände in die Hochebene eingeschnitten. Im Norden zwischen Medele und Hasköy erstreckt sich die eintönige, aber fruchtbare Banazova mit ihren bescheidenen Dörfern – im Sommer eine staubige heiße Hochfläche, deren Bewohner das Wasser aus tiefen Ziehbrunnen schöpfen.

Meteorologisch bildet unser Hochtal mit seinen Bergrändern eine Wetterecke erster Ordnung. Im Frühjahr erleben wir ständige Steigungsregen von Westen und Südwesten her. Dunkle Wolkenberge umsäumen dann gewaltig und kühn die Höhen. Zur gleichen Zeit kann die Sonne die Bergketten im NO und O umspielen. Noch im März treten öfters heftige Schneegestöber auf. Schon in den Morgenstunden schwindet aber der nächtliche Niederschlag. Es kommt überdies häufig zu Temperaturstürzen und heftigen Windböen. Erst in den Monaten April und Mai zieht endgültig der Frühling ein, um schließlich in den folgenden Monaten eine regenlose Zeit einzuleiten,

in der das Getreide und die Früchte heranreifen. In den Sommermonaten gleicht die Ebene mit ihren Feldern und Kulturen einem grünenden fruchtbaren Paradies. Ende August und Anfang September sind die Trauben reif. Allenthalben erntet man die Früchte. Heiß und drückend lagert dann die Sommerhitze über dem Land, Windböen treiben Staubwolken über die abgeernteten Felder.

Jahresablauf und Religion waren in diesem Gebiet von Natur aus und von jeher fest und unauflöslich miteinander verknüpft. Kein Land war in dem Maße mit Glaubenshaltungen verschiedenster Art angefüllt wie Kleinasien, sagt V. Schultze. Die bäuerliche Kultur, wie wir sie hier in Phrygien vorfinden, beanspruchte aus ganzer Inbrunst die chthonischen Gottheiten des Werdens und Vergehens, des Wachstums und des Todes. Naturgemäß ragt allenthalben die Verehrung einer weiblichen und einer männlichen Hauptgottheit heraus. Sie stehen für die Erdmutter und für den Himmels Gott, denen man Fruchtbarkeit und Leben verdankt. Letztlich dürfen wir mit einer Vielzahl von lokalen Kulturen rechnen, die dem religiösen Alltag des bäuerlichen Menschen zu entsprechen suchten und später dem griechisch-römischen Pantheon mehr oder weniger gut angepaßt wurden.

Eine phrygische Hauptgottheit war Men, der „Herr“ und Tyrannos, ursprünglich der Mondgott, aber mehr und mehr der Gott für alle Bedürfnisse und Nöte des Lebens: εἷς θεὸς ἐν οὐρανοῖς, μέγας Μῆν Οὐράνιος. Man vertraute auf ihn, weil: μεγάλη δύναμις τοῦ ἀθανάτου θεοῦ (CMRDM I, Nr. 83; Inschrift aus Sagittae im oberen Hermosgebiet). Vielleicht das größte kleinasiatische Kultzentrum mit starken Auswirkungen zum phrygischen Westen hin befand sich im pisischen Antiochien (CMRDM II, S. 39 ff.). Im Museum zu Üsak, dem antiken Temenothyrai, heute Hauptstadt des gleichnamigen Regierungsbezirks, finden sich viele wohlerhaltene Dokumente seiner einstigen Bedeutung. Zahlreiche Funde beweisen, daß Men in Verbindung mit einer Muttergottheit vom Typus der Kybele verehrt wurde (CMRDM III, S. 81 ff.).

Kybele, deren Kultmitte seit uralter Zeit in Pessinus gehütet wurde, war die herausragende Göttin des phrygischen Hochlandes. Sie galt als die „Große Mutter“, der man alles Wachsen und Werden zugeschrieben hat, zugleich als die Geliebte des Attis, des „höchsten Got-

tes“, dessen Mythos Einblick gibt in das unerbittliche Gesetz von Werden und Vergehen. Im Umkreis der Ebene von Kırbasan finden sich ebenfalls Spuren der Verehrung dieses Göttergespannes. Eine nicht unbedeutende Version des göttlichen Paares besaß bei Bahaettinler über der Schlucht des Mäanderbogens eine ebenso würdige wie landschaftlich kühne Verehrungsstätte. In römischer Zeit entsprach hier die Kybele und „Große Mutter“ bis zu einem gewissen Grad der Leto, Attis aber dem Apoll Lairbenos. Beider Symbole, Löwen, Blätterwerk, Früchte, Doppelaxt und Lyra, schmückten dort die verstreuten Relikte der heute bis zum Boden zerstörten Bauwerke. Wie immer man die Kultgeschichte des Lairbenos-Heiligtums im einzelnen zu klären sucht, sein Kult ist Beweis für eine tiefgreifende Vermischung uralter religiöser Vorstellungen und Überlieferungen. Die Theokrasie als ein Phänomen kultischer Überlagerungen und Wandlungen kann hier in einmaliger Weise studiert werden. Der Sachverhalt nötigt zu Rückschlüssen auf die Ablösung des Kultes durch das Christentum in Gestalt der ebenso merkwürdigen wie einmaligen montanistischen Bewegung. Mit Sicherheit reichte der Einfluß dieses Zentralheiligtums der Çal- und Bekilliova bis hinüber zur „Ebene von Kırbasan“. Über die dort vorfindbaren Spuren des Kultes wird zu handeln sein.

Von religiöser Bedeutung war ferner Sabazios, der Gott mit der phrygischen Mütze, heute noch Kleidungsstück der Hirten des Landes. Die Schlange war ihm als heiliges Tier zugeordnet. Wo immer Gefahr drohte, war er willkommener „Beistand und Helfer“. Zu erwähnen bleibt endlich Dionysos, der Gott des Weinbaues und der wilden Fröhlichkeit. Oft mit Sabazios gleichgesetzt (εἷς ἐστὶ θεός), galt Dionysos auch als dessen Vater (Cicero, de nat. deorum III, 58). Das heilige Tier des Dionysos war die Ziege. Westlich der „Ebene von Kırbasan“ müssen wir die Stadt Dionysopolis (auch: Dionysoupolis) suchen, deren Gründung ein Bekenntnis zu dieser Gottheit ist. Etwa 1,5 km hinter Çal stießen wir am Straßenrand auf einen Säulenschaft mit einer Weihinschrift, die einst „junge Männer“ der Gegend einem gewissen Dionysios gestiftet haben, wie überhaupt der Name in den Inschriften häufig vorkommt. So sind sie Zeugnisse einer angestammten Religiosität, die in römischer Zeit auf ihre Art lebendig

blieb, um sogar ins römische Mutterland auszustrahlen, noch allenthalben gegenwärtig. Man muß sie nur suchen, finden und deuten.

Im phrygischen Menschen mit seinem festen bäuerlichen Lebensrhythmus glühte eine tiefe Frömmigkeit, die in der Folge schon im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. durch den Christusglauben voll zur verzehrenden Flamme wurde. Auch der Apollo- und Kybelepriester Montanos konnte sich diesem Glauben nicht entziehen. Er wurde selbst zum um sich greifenden Steppenbrand für eine ganze Landschaft und zahlreiche Provinzen. Der dumpfe Glaube an ein ewiges, unzerstörbares Leben wurde damals hineingezogen in das frühchristliche Zeugnis von dem baldigen Ende der Dinge und der Verwandlung des Sterblichen in das Leben, das Christus der Gekreuzigte und Auferstandene verbürgen und gewähren würde. An späterer Stelle wird aufgrund archäologischen Materials über die Gewalt dieser Glaubensüberzeugung zu handeln sein. Sie war hier bereits in der vorkonstantinischen Zeit mit solcher Intensität angeeignet, daß heute noch die Landschaft ihre Zeugnisse in ungewöhnlicher Fülle bewahrt und hütet. Dies ist nach meiner Meinung in durchaus einmaliger Weise der Fall. Die Überschrift des vorliegenden Buches, das vom „heiligen Land der Montanisten“ handelt, bezieht sich daher nicht auf Phrygien im allgemeinen, sondern ausschließlich auf das phrygische Kerngebiet der Bewegung, im eigentlichen Sinn das „heilige Land“, wo man der Verwandlung der Toten angesichts der Niederkunft des himmlischen Jerusalems bei Pepuza und Tymion, den heiligen verehrungswürdigen Plätzen, in naher Zukunft entgensah.

1. Das Zeugnis der altchristlichen Überlieferung

1.1. Zur Bedeutung von Pepuza und Tymion

Pepuza (Πέπουζα) und Tymion (Τύμιον), die Zentren der montanistischen Bewegung, werden beide zusammen nur von Euseb (h. e. V, 18, 2) erwähnt. In seiner „Kirchengeschichte“ teilt er als Zeugnis des Antimontanisten Apollonius über Montanos mit¹:

„Doch wer dieser neue Lehrer ist, zeigen seine Taten und seine Lehre. Er ist es, der die Trennung der Ehen lehrte, Fastengesetze erließ, Pepuza und Tymion, kleine Städte Phrygiens (πόλεις δέ εἰσιν αὐταὶ μικραὶ τῆς Φρυγίας), als Jerusalem bezeichnete und damit den Willen verband, Menschen von überallher dort zu versammeln.“

Apollonius schrieb als guter Sachkenner im ausgehenden 2. Jahrhundert n. Chr.². Man kann der Angabe entnehmen, daß beide Orte nahe beisammen lagen und einander von Natur zugeordnet waren. Bei solcher geographischer Voraussetzung erklärt es sich, warum Tymion später nicht mehr genannt wird. Wir entnehmen der altchristlichen Überlieferung vielmehr, daß allein Pepuza zum Inbegriff der geistlichen Mitte des Montanismus wurde. Der Name dieses Ortes taucht vielfach in den Quellen auf und hat der Bewegung, je mehr sie auf ihr phrygisches Kerngebiet zurückgedrängt und je mehr sie als Sekte abgestempelt wurde, schließlich den geläufigen Namen „Pepuzianer“ eingebracht. Es war zwar einer von vielen³, aber er war im

¹ Ed. E. Schwartz (1914), S. 203. Nach dem Anonymus (Euseb, h. e. V, 18, 13) gab sich in Pepuza auch Maximilla als Prophetin aus. Sie besaß dort Anhänger und Gesinnungsgenossen.

² A. Altaner – A. Stuiber, Patrologie (81978), S. 108 („um 196/97“). – W. Schepelern, Der Montanismus und die phrygischen Kulte, (1929), S. 1ff. („Die Anonymus-Fragmente bei Euseb“), spricht von einer „höchst wertvollen Quelle“.

³ Epiphanius, Anc. 13, liefert gelegentlich diese Aufzählung: „die Kataphryger, welche auch Montanisten und Taskodrugiten heißen, die Pepuzianer, welche auch Priszillianer und Quintillianer heißen. Diesen werden beigezählt die Artotyriten ...“.

Hinblick auf das geographische Zentrum der Montanisten doch einen Grad genauer als das anfangs verbreitete Etikett „Phryger“ und „Kataphryger“⁴. Der von Pepuza abgeleitete Sektename liegt in einigen Abwandlungen vor, die letztlich für unseren Fragenkreis ohne Gewicht sind: Πεπουζῆνοί (Basilius von Cäsarea, ep. 188, 1; Theodoret, haer. fabr. comp. III, 2; Timotheus von Konstantinopel, Ex Nic. Pand.), Πεπουζιανοί (Eriphanus, Pan. 48, 14 und 49, 1; Johannes Damasc., haer. XLIX), Πεπουζῖται (Sozomenus, h. e., VII, 18, 12), Pepuziani (Augustin, haer. XXVII und XXVIII; Praedestinatus I, 27, 28) und endlich Pepyziatae (Cod. Theod. XVI, 5, 59 und XVI, 10, 24)⁵. Sehen wir von der abweichenden Bildung Πεπουζῖται bzw. Pepyziatae (lat.) ab, die auf Anhängerschaft abheben könnte (vgl. aber auch unten S. 28), so handelt es sich um eine Herkunftsangabe. Sprachlich liegt mit -ῆνοί ein von einem Ortsnamen abgeleitetes Ethnikon vor. Die Häufung des Sektennamens im 4. und 5. Jahrhundert – vorher taucht er nicht auf! – läßt überdies erkennen, wie sehr das geographische Zentrum der Bewegung damals das Ziel der Polemik der Kirche und der Unterdrückungsmaßnahmen des Staates gewesen ist.

⁴ Die folgenden Zeugnisse haben Gewicht: Mart. Pionii 11, 2 (ἡ ἀρεσις τῶν Φρυγῶν), Clem. Alex. Strom. IV, 13, 93, 1 (Φρύγες); Hippolyt, Ref. X, 25 (οἱ Φρύγες) und VIII, 19 (Φρύγες τὸ γένος), Origenes, In Mt 28 (propter Phrygiae falsos prophetas), Euseb, h. e. V, 18, 1 (τῆς δὲ κατὰ Φρύγας καλουμένης αἰρέσεως). Der im Mart. Polyc. 4 erwähnte „Phryger“ Quintus, der mit Polykarp von Smyrna zusammen den Märtyrertod suchte und von dem es heißt, daß er „kurze Zeit vorher aus Phrygien“ angelangt war, ist wahrscheinlich der früheste bekannte Namensträger. Über die Ansetzung des Mart. Polyc. auf 167 n. Chr. vgl. A. Strobel, Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders, TU 121 (1977), S. 245 ff. Die Bezeichnung Cataphryges begegnet erstmals im Murat. Fragment Z. 84 f.; vgl. noch Ps.-Tertullian, Adv. omn. haer. 7 (*qui dicuntur Secundum Phrygas*), Cyprian, Epist. 75, 7; Philastrius, hear. 49 (*cata Frigas, in Frigia provincia habitantes*), Origenes, In Titum (*qui Cataphryges nominantur*) u. a. Vgl. N. Bonwetsch, Texte zur Geschichte des Montanismus, Kl. Texte 129 (Bonn 1914) (zit. Texte).

⁵ Anders als K. Aland, Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie, in: Kirchengeschichtliche Entwürfe (Güt. 1960), S. 121, Anm. 107 will, kommt Euseb, h. e. V, 18, 13, als Beleg für Πέπουζοι nicht in Betracht. Die dortige Wendung ἐν Πεπούζοις geht auf den Ortsnamen (Plur. Neutr.) nach Maßgabe einer metaplastischen Deklination. Ohne jeden Wert ist die gallische Version des Sektennamens, sc. Pepodianer, und seine Ableitung: *quod Pepodius auctor huius scismatis fuerit* (Cod. Monacensis lat. 5508). Zur Sache vgl. A. Jülicher, ZKG 16 (1896), S. 664 ff.

Die Namensliste der auf dem Konzil zu Nicäa vertretenen phrygischen Bischöfe ist klein, um nicht zu sagen dürftig⁶. Für die Hauptgebiete des phrygischen Landes waren die Delegierten in keiner Weise repräsentativ, was bezeichnend ist. Bezeugt sind nur die Bischöfe von Laodikeia, Sanaos, Aizanoi, Dorylaion, Eukarpia und Hierapolis. Vielleicht darf man auf die damals noch bestehende Ausstrahlungskraft von Pepuza rückschließen. Viele Gemeinden des phrygischen Landes mögen von häretischen Bischöfen geleitet gewesen sein.

Cyrrill von Jerusalem tadelt in seiner um 348 n. Chr. gehaltenen 16. Katechese (cp. 8) die Kataphryger, die man hassen müsse, und hebt unter ihnen Montanos mit seinen zwei angeblichen Prophetinnen Maximilla und Priskilla hervor. Wegen seines Anspruches, der hl. Geist zu sein, wird Montanos als „wahrhaft wahnsinnig“ ausgegeben. Er habe ferner Pepuza, „ein sehr kleines Dorf in Phrygien“, in Besitz genommen und es fälschlich als Jerusalem bezeichnet. Die Ausführungen des Cyrrill, die voll dem Stand der damaligen Ketzerpolemik entsprechen, lassen schwerlich irgendwelche Rückschlüsse auf die Bedeutung Pepuzas in seiner Zeit zu.

Philostorgius (h. e. IV, 8)⁷ berichtet, daß unter Constantinus II. (337–362 n. Chr.) Aëtius, Verfechter eines genuinen Arianismus, nach Pepuza verbannt wurde, wohl um sich abseits der großen Zentren in Auseinandersetzungen zu bewähren und auszuzeichnen. Um 362 n. Chr. empfing er als „verdienter Veteran“ (Bardenhewer)⁸ die Bischofsweihe.

Noch im ausgehenden 4. Jahrhundert erstreckte sich nach Epiphanius (Pan. 48, 14) die Verbreitung der Montanisten nicht nur über Phrygien, sondern auch über Kappadozien, Galatien, Kilikien und sogar die Hauptstadt Konstantinopel.

In die allgemeine Situation der arianischen Streitigkeiten gibt Sozomenus (h. e. II, 32, 6)⁹ Einblick, dessen Kirchengeschichte zwischen

⁶ Vgl. E. Honigmann, La liste originale des pères de Nicée, Byzantion 14, 1939, S. 17–76, bes. S. 47.

⁷ J. Bidez, GCS 21 (Leipzig 1913) S. 62, 20f.

⁸ O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. III (Freiburg Br. 1923), S. 239.

⁹ Ed. J. Bidez – G. Hansen (GCS 50, 1960), S. 98, 1 ff.

439 und 450 verfaßt wurde. Demnach waren in Phrygien die Montanisten so zahlreich, daß die kaiserlichen Ketzergesetze gegen sie nicht durchgeführt werden konnten: „Die Phrygier aber wurden in den übrigen Provinzen des römischen Reiches in der gleichen Weise unterdrückt wie alle anderen Häretiker, ausgenommen in Phrygien und bei einigen benachbarten Völkern, wo es schon von Anfang an zur Zeit des Montanos und noch jetzt (καὶ νῦν) eine Fülle (von ihnen) gab¹⁰.“

Um 375 n. Chr. hielten novatianische Aëtianer in dem „Dorf Pouza“ (ἐν Πούζη τῇ κώμῃ)¹¹ eine Synode ab, um kalendertechnische Regelungen und Neuerungen zu beschließen. Sozomenus (h. e. VII, 18, 8)¹² gibt die Ortsbezeichnung wieder mit Παζουκώμη und lokalisiert sie am: Σάγγαρος (h. e. VII, 18, 3)¹³. Des näheren teilt er aber mit: χωρίον δὲ τοῦτο Βιθυνίας, οὐκ ἀπὸ πολλοῦ Ἑλενουπόλεως ἐπὶ τῆς θαλάσσης κείμενον.

Obschon W. M. Ramsay die Namengleichheit mit Pepuza herstellen will, ist diese nicht besonders wahrscheinlich.

Sein Hauptargument besagt, daß in dem Ortsnamen eine phrygische reduplizierte Ortsbezeichnung vorliegen könnte, wofür andere Beispiele sprechen¹⁴. Nun ist allerdings von Aussagekraft, daß in der detaillierten Darstellung des Sokrates (h. e. IV, 28, 17)¹⁵ das Dorf in der Gegend lokalisiert wird, „wo die Quellen (αἱ πηγαί) des Flusses Sangarios sind“¹⁶. Er kann sich für den Inhalt und den Ort der Synode überdies auf die Erzählung eines Augenzeugen stützen: „Dies berichtete uns ein alter Mann, der von sich sagte, der Sohn eines

¹⁰ Auch Gregor von Nazianz (gest. um 390) stellt fest (De orat. 14): „Der Irrsinn der Phryger besteht noch jetzt (καὶ νῦν)“.

¹¹ So Act. Conc. II, p. 887 (ed. Labbe).

¹² R. Hussey, Soz. eccl. hist., II (Oxf. 1860), S. 738, 3.

¹³ A. a. O., S. 736, 3. Nach W. M. Ramsay, The Cities and Bishoprics of Phrygia, Bd. I (Oxf. 1895), S. 222, Anm. 3, und Bd. II (Oxf. 1897), S. 382 Anm. 4, scheint der Vokalwechsel ein Merkmal des phrygischen Dialekts zu sein, wofür er Beispiele beibringt.

¹⁴ W. M. Ramsay, Cities I, S. 244, verweist auf Pasa und Paspasa sowie Salouda und Salsalouda.

¹⁵ R. Hussey, Socratis Schol. eccl. hist., II (Oxf. 1853), S. 550, 1 ff.

¹⁶ Weitere Namensformen verzeichnet W. Tomaschek, Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter, SAWW. PH 124 (Wien 1891), 8. Abh., S. 75.

(novatianischen) Presbyters zu sein, und der zusammen mit seinem Vater auf der (in Pazo) abgehaltenen Synode war.“ Im Gedächtnis des Berichterstatters wird Augenfälliges haften geblieben sein, was für die geographische Lokalisierung des Platzes wichtig werden kann, sofern hier Unklarheiten bestanden¹⁷. Valesius¹⁸ mag zur Stelle richtig bemerkt haben, daß es sich bei diesem Gewährsmann um den schon in lib. I, cap. 13 genannten Greis mit Namen Auxanon handeln dürfte.

Die handschriftliche Überlieferung geht überdies an einem entscheidenden Punkt bei Sokrates auseinander. Die Variante „Sagarios“ bieten die beiden (Florentiner) Codices F und M. War man sich in der Überlieferung also nicht einig? Auch Heckenbach¹⁹ bemerkt in anderem Zusammenhang, daß der Anklang von Sagaris an Sangarios „bisweilen“ Verwechslungen hervorgerufen hat (z.B. *Myth. Vat.* II, 155). Der Name „Sagaris“ spielte dabei in der phrygischen Mythologie eine nicht unbedeutende Rolle. Eine Flußnymphe gleichen Namens (siehe *Plut., De fluv.* 12, 1; *Etym. M.* s. v. 707, 19) soll die Kultgeheimnisse des Kybelekultes verraten haben und deshalb von der Magna Mater mit Wahnsinn bestraft worden sein, so daß sie sich in den Fluß stürzte. Ferner bezeichnete der Begriff „Sagaris“ im phrygischen Kult das heilige Instrument, mit dem sich die Gallen verstümmelten, und ebenso die Doppelaxt, das herausragende Zeichen des Kultes. Auf einer Inschrift des Heiligtums des Apollon Lairbenos (hierüber unten S. 36) findet sich für die Stifterin einer Inschrift *Μελτίτη Ἀπωλλονίου* der Beiname vermerkt *Σαγηρηγή* (MAMA IV, Nr. 276 A [II]). Nach Strabo (XII, 3, 7) entspringt der Sangarios 150 Stadien von Pessinus entfernt bei einem Dorf Sangia und durchfließt von da einen Teil Phrygiens.

Für unseren Fragenkreis wäre zu erwägen, falls wirklich Pepuza und Pouza bzw. Pazo identisch sein sollten, ob es nicht überdies in der altkirchlichen Überlieferung zur Verwechslung von „Sangarios“ und „Senaros“ kam.

Der Senaros-Fluß (heute: Banaz) ist uns bekannt auf Grund von Münzen der Stadt Sebaste (Imhoof Blumer, S. 286). Ihre Überbleibsel liegen bei dem heutigen Städtchen Sivaslı, ca. 20 km nnö. von Karahalli. Die starken Quellen bei dem nahen Dorf Pınarbaşı dürften in alter Zeit dem Ursprungs- und Einzugsgebiet des Senaros zugezählt gewesen sein, zumal sich das Stadtgebiet von Sebaste nach Westen erstreckte (vgl. W.M. Ramsay, *Cities II*, S. 586 f.). Ferner bestehen starke Zuflüsse aus dem Gebiet von Karahalli/Kırbasan, in deren weiterer Umgebung Pepuza gesucht werden muß.

¹⁷ Vgl. unten S. 179.

¹⁸ Vgl. R. Hussey, *Socratis Schol. eccl. hist.*, III (Oxf. 1853), S. 341.

¹⁹ Pauly RE I A, 2 Sp. 1734; W. Ruge, RE XX, 1, Sp. 851, 32 ff.

Abgesehen davon, gäbe es zumindest auch einen sachlichen Grund, jene Synode in Pepuza (= Pouza/Pazo) gehalten zu denken.

Sozomenos und Sokrates kommen im gleichen obigen Zusammenhang auf die novatianische und montanistische Ansetzung des Osterfestes zu sprechen²⁰. Immer feierte man es nach dem Frühjahrsäquinoktium, obschon nach einer je verschiedenen Komputation. Jene kleine und unbedeutende Gruppe der Synode von Pazo habe aber damals die grundsätzliche Regel, nach dem Frühjahrsäquinoktium zu feiern, aufgegeben. Man schlug sich entgegen der eigenen Überlieferung und natürlich gegen Nicäa auf die Seite der jüdischen (= quartadecimanischen) Praxis, wobei man nicht mehr auf die Frühjahrs-grenze achtete. Es ist also denkbar, daß sich die Synode, die über eine so wichtige Frage beriet, in einer Bischofsgemeinde von einigem Ansehen traf. Es ist auch möglich, daß man den Gedankenaustausch seitens der Novatianer mit den gesinnungsverwandten Montanisten suchte²¹, so daß Pepuza als Ort der Zusammenkunft gewählt worden sein könnte. Dennoch bleiben bei alledem erhebliche Fragen unbeantwortet.

Man wird vor allem einwenden, daß von einem Gespräch zwischen Novatianern und Montanisten nicht ausdrücklich die Rede ist.

Es kommt ferner hinzu, daß der inschriftliche Befund ein Dorf mit Namen Pazo bei den Quellen des Sangarios nicht völlig ausschließt²². Es lag „möglicherweise“ im Gebiet von Nakoleia, wo auf einer Inschrift das Ethnikon Οὐαζηνός der Erklärung bedarf (siehe MAMA I, Nr. 402)²³. Offene Fragen bleiben auch hier. So wird man die

²⁰ Vgl. zur Sache A. Strobel, Osterkalender, S. 379 ff.

²¹ Novatus soll seiner Herkunft nach ein Phryger gewesen sein (Philost., h. e. VIII, 15). Der Novatianismus vertrat in Phrygien einen ähnlichen Rigorismus wie die Montanisten. Auch vorher gab es bereits kalendertechnische Kontakte, vgl. A. Strobel, Osterkalender, S. 174.

²² Vgl. W. Ruge, Pauly's RE XX, 1 (1941), Sp. 848, 15 ff.

²³ Die Inschrift MAMA I, Nr. 402 lautet: ἐνθάδε νῦν κίτε εἰσερεῦς Θεοῦ οἶνομα δ' αὐτοῦ Μάξιμος Οὐαζηνός κυνὸν βίον ᾧδ' ἐτέλεσεν ἰ δὲ θέλις γνῶνε διὰ σήματος τόνδε γε τύνβον. W. M. Calder (a. a. O., S. 210) kommentiert: „Vazon or Bazon is possibly the ‚Pazon‘ near the source of the Sangarius“. Als Fundort wird das türkische Dorf Başara genannt. Vgl. noch MAMA V, p. XXXI. W. M. Ramsay, The Cities and Bishoprics of Phrygia II. In: JHS VIII, 1887, S. 461 ff., 503 (LXXXVI), hielt anfangs ebenfalls fest: „Pazon, another village in the same neighbourhood (sc. of

Überlegungen W. M. Ramsays lieber nicht weiter verfolgen. Sie sind vom heutigen Stand unserer Kenntnisse in keiner Weise zwingend.

Epiphanius, der um 377 n. Chr. schrieb, weiß zu berichten, daß die Montanisten einen „öden Ort in Phrygien“ verehrten und stellt hierzu fest: Πέπουζάν ποτε καλουμένην πόλιν, νῦν δὲ ἡδαφισμένην (pan. 48, 14, 1f.)²⁴. Die Anhänger der Sekte kämen ἐν τῷ τόπῳ zusammen, feierten dort die „Mysterien“ und heiligten sich daselbst: ὡς ὑπολαμβάνουσιν. Ohne Zweifel zielen die etwas verklausulierten Sätze auf eine große Jahresfeier mit Wallfahrtscharakter, wahrscheinlich in der Osterzeit, sowie auf zentrale sakramentale Akte wie Taufe und Abendmahl²⁵.

Der Hinweis einerseits auf die Zerstörung des Ortes, andererseits auf die noch gegebene religiöse Bedeutung, klingt widersprüchlich. Die Angaben lassen sich indessen miteinander vereinen, gehen wir davon aus, daß die Montanisten über Jahrhunderte mit äußerster Zähigkeit an der Heiligkeit der Stätte festgehalten haben. Selbst staatliche Unterdrückungsmaßnahmen haben daran nichts zu ändern vermocht. In der altkirchlichen Überlieferung wird einerseits als Grund hierfür angegeben, daß die Sekte bei Pepuza die Herabkunft des himmlischen Jerusalem erhoffte, was auf einen massiven, althergebrachten Chiliasmus weist²⁶, andererseits aber, daß die mancherlei

Sangia) is twice mentioned by Socrates as a seat of the Novatians. The same remarks apply to it as to Sangia. It was included in Phrygia when we hear of it (about 400), which is natural, as it was in the territory subject to Nakoleia“.

²⁴ Ed. K. Holl, GCS 31, Bd. II (1922), S. 238 f.

²⁵ So in der Tat Philastrius, hear. 49, der überdies den montanistischen Gottesdienst in traditioneller Weise ketzerpolemisch perhorresziert: *Dicunt enim eos de infantis sanguine in pasca miscere in suum sacrificium* (ed. N. Bonwetsch, Texte, S. 22, 6 ff.). Hierzu unten, S. 263 ff. In der Osternacht wurden seit früher Zeit mit Vorliebe Taufen vorgenommen. Zur Sache vgl. auch W. Schepelern, *Der Montanismus und die phrygischen Kulte* (Tüb. 1929), S. 124 f.; K. Aland, *Der Mont. und die kleinasiatische Theologie*, ZNW 46 (1955), S. 109 ff., 111 ff. Anders als W. Schepelern, a. a. O., S. 129, will, ist es dabei durchaus möglich, daß das phrygische Frühlingsfest teilweise in einzelnen Landschaften Kleinasiens den Zeitpunkt des montanistischen Osterfestes beeinflußt hat. Das mag damit zusammenhängen, daß es in heidnisch-christlichen Gebieten sehr leicht zu datumsgleichen Gegenfesten kommen konnte. Vgl. unten, S. 250.

²⁶ Hierzu K. Aland, *Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie*, in: *Kirchengeschichtliche Entwürfe* (Güt. 1960), S. 105 ff., 126 ff.

ekstatisch-religiösen Erfahrungen mehr und mehr die Überzeugung der Heiligkeit des Ortes vertieften. In diesem Sinne vermerkt Epiphanius anderwärts (pan. 49, 1, 4)²⁷: διό φασι καὶ ἄχρι τῆς δευρο μυεῖσθαι τινὰς οὕτω γυναικῶν ἐκεῖσε ἐν τῷ τόπῳ καὶ ἄνδρας, πρὸς τὸ ἐπιμεινάσας αὐτὰς ἢ αὐτοὺς τὸν Χριστὸν θεωρῆσαι.

Dieses Zusammengehen von visionären Erfahrungen und ortsbezogener Parusieerwartung, verbunden doch wohl mit einer massiven Auferstehungshoffnung, darf im Blick auf die Bedeutung des Ortes nicht unterschätzt werden. Epiphanius erzählt im gleichen Zusammenhang den Traum einer der frühen Prophetinnen: „Diese Quintilianer oder Priscillianer erzählen, daß in Pepuza Quintilla oder Priscilla – welche von ihnen kann ich nicht bestimmt sagen – eine von ihnen sich in Pepuza zum Schlafen hinlegte, und daß Christus zu ihr kam und mit ihr auf folgende Weise schlief, wie dieses irregeleitete Weib erzählt: „In Gestalt einer Frau, in ein glänzendes Gewand gehüllt, kam Christus zu mir und goß mir die Weisheit ein und offenbarte mir, daß diese Stätte heilig sei und daß Jerusalem hier vom Himmel herniederkommen solle“ (τουτοῖν τὸν τόπον εἶναι ἅγιον καὶ ὧδε τὴν Ἱερουσαλὴμ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατιέναι).

Im Laufe der Zeit mögen ähnliche Erlebnisse von Sektenmitgliedern hinzugekommen sein. Nur so erklärt sich letztlich die geradezu fanatische Verbundenheit der Montanisten mit dieser Örtlichkeit. Ihre Lokalisierung stellt heute eine vorrangige archäologisch-topographische Aufgabe dar.

Philastrius weiß als bemerkenswertes Faktum beizusteuern (Div. haer. lib. 21, 4)²⁸, daß die montanistischen Mysterien „öffentlich“

²⁷ K. Holl, GCS 31, S. 242, 8ff. Der klare Wortlaut des prophetischen Logions spricht gegen die von D. Powell, *Tertullianists and Cataphrygians*, Vig Christ 29 (1975), S. 33ff., 45f., vertretene nicht-apokalyptische Deutung: „But it is not impossible that the Quintillianists, having changed the site of such a descent (sc. von Jerusalem nach Pepuza), changed also the time ... they constituted a kind of a Montanist Bethel, and the heavenly Jerusalem was already present to those whose were opened ... then we have an eschatology radically different from the apocalyptic futurism usually ascribed to the Montanists – an eschatology largely realised in a present spiritual experience for the more visionary Elect.“ Gegen diese Deutung spricht nicht nur der Wortlaut, sondern auch das anderwärts zusammengestellte Material aus den *Oracula Sibyllina* (siehe S. 163f.). Im übrigen verkennt sie das Phänomen von Grund auf.

²⁸ Ed. V. Bulhart, *Corp. Christ. ser. lat.* IX (1957), S. 238, 11ff.

gefeiert wurden: *publice mysteria celebrant*. Damit wird ebenfalls die Bedeutsamkeit des Ortes unterstrichen. Philastrius verweist ferner auf Pepuza als eine Stätte traditionsreicher prophetischer Wirksamkeit: *Pepuzam villam suam, quae sic dicitur in Frigia, Hierusalem appellant, ubi Maximilla et Priscilla et ipse Montanus vitae tempus vanum et infructuosum habuisse dinoscuntur*. Einige Details, die Epiphanius über den Gottesdienst mitteilt (pan. 49, 2, 3), wollen beachtet sein: „Oft kommen sieben weißgekleidete Jungfrauen in ihre Kirche hinein. Sie tragen Lampen (λαμπαδηφοροῦσαι) und kommen, um vor der Versammlung zu prophezeien. Indem sie eine Art Begeisterung an den Tag legen, bewirken sie bei dem anwesenden Volk eine Täuschung, und sie machen, daß alle weinen. Selbst vergießen sie Tränen, als ob sie bußfertige Wehklage übten und beklagen durch ihr Benehmen das Leben der Menschen.“

Offenbar gab Mt 25, 1–13 das Schema für diese liturgische Nachtfeier ab²⁹. Es weist in die Passionszeit, genauer auf den Vorabend des Ostertages. Trauer und Buße bestimmten den ersten Teil des Vigilgottesdienstes, bei dem um Mitternacht im besonderen der „Wiederkunft des Herrn“ (= des Bräutigams) gedacht wurde.

Die zentrale Stellung innerhalb der montanistischen Kirche geht ferner offen aus der Rangfolge des montanistischen Klerus hervor. Die Patriarchen des Ortes nahmen in der Hierarchie die höchste Stelle ein. Das Zeugnis des Hieronymus (Ep. 41, 3, 3)³⁰ bietet den wohl klarsten Einblick: *Apud nos apostolorum locum episcopi tenent, apud eos episcopus tertius est. Habent enim primos de Pepusa Phrygiae patriarchas, secundos quos appellant cenonos, atque in tertium, paene ultimum gradum episcopi devolvuntur*. Die Ämter der montanistischen Kirche werden außerdem detailliert in einer Anweisung des Codex Justinianus aufgeführt (I, V, 20, 3; ed. Krüger, S. 58), die um 530 n. Chr. datiert werden mag: Ἰδικῶς δὲ ἐπὶ τοῖς ἀνοσίοις Μοντανισταῖς θεσπίζομεν, ὥστε μηδένα συγχωρεῖσθαι τῶν καλουμένων αὐτῶν πατριαρχῶν καὶ κοινωνῶν ἢ ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων ἢ διακόνων ἢ ἄλλων κληρικῶν.

²⁹ Zur Sache vgl. A. Strobel, Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem, Suppl. Nov Test 2 (1961), S. 233 ff., 247.

³⁰ Ed. Hilberg, CSEL 54 (Leipzig 1910), S. 313, 15 ff.

Dessen ungeachtet heben alle Überlieferungen gewiß zu Recht die Kleinheit des Ortes hervor, der sich mit den sonstigen Bischofssitzen in keiner Weise messen konnte.

Cyrril von Jerusalem (Kat. XVI, 8)³¹ spricht von Pepuza als einem κωμίδιον. Augustin (De haer. XXVII) möchte zugleich den Irrealismus der mit dem Ort verbundenen chiliastischen Erwartung geißeln, wenn er übertriebene Vorstellungen über die Größe Pepuzas in Grenzen weist: *denique alii hanc Pepuzam non esse civitatem, sed villam dicunt fuisse Montani et prophetissarum eius Priscae et Maximillae; et quia ibi vixerunt, ideo locum meruisse appellari Jerusalem* (vgl. auch Prædestinatus I, 27; Philastrius, De haer. 49)³².

Wie unklar hin und wieder die Vorstellungen über die Lage Pepuzas waren, läßt sich der Anakephalaios (49) entnehmen, einem späteren Auszug aus dem Panarion des Epiphanius³³, worin es heißt: „Pepuza, einer öden Stadt (πόλις τινὰ ἔρημον) zwischen Galatien, Kappadozien und Phrygien gelegen, erweisen sie göttliche Ehren und halten sie für das obere Jerusalem. Es gibt noch ein anderes Pepuza“³⁴. Die Verschwommenheit der Angabe steht außer Zweifel. Man darf folgern, daß der Ort abseits der größeren Städte lag, was auch die Bekämpfung der Sekte erschwert haben wird. Der angehängte Hinweis auf ein „anderes“, zweites Pepuza ist singulär. Einiges spricht dafür, dieses zweite Pepuza, falls es den Ort wirklich gegeben hat, mit dem oben erwähnten Ort bei den Quellen des Sanga-rios in eins zu setzen. Sicherheit ist in seinem Fall am wenigsten zu gewinnen (siehe oben S.13 f.).

Die Ketzergerichte des ausgehenden 4. und beginnenden 5. Jahrhunderts hatten härteste staatliche Maßnahmen im Gefolge, und zwar

³¹ Die Katechesen wurden um 348/350 n. Chr. gehalten.

³² Zur Sache vgl. K. Aland, Augustin und der Montanismus, in: Kirchengesch. Entwürfe, S. 149 ff.

³³ Augustin benützte diese Schrift für De haeresibus (MPL 42, Sp. 21 ff.).

³⁴ Zum griech. Text vgl. Tract. de haeresibus 49 (ap. Coteler. Eccles. Gr. Mon. I, p. 293). W. M. Ramsay, Cities II, S. 575, meint im Blick auf das in der Anakephalaios erwähnte andere Pepuza, es sei wahrscheinlich identisch mit dem Dorf Pazo/Pouza, in dem die Synode der Novatianer gehalten wurde. Er will es von dem Pepuza der Montanisten unterscheiden.

vor allem im Osten des Reiches. Der Codex Theodosianus gibt in sie Einblick.

Das Edikt des Honorius vom 22. Febr. 407 stellt gegen die Phryger und Priskillianisten fest: *praecipue meritissima severitate persequimur* (16, 5, 40)³⁵. Was gemeint ist, entnehmen wir der Fortsetzung: *Huic itaque hominum generi nihil ex moribus, nihil ex legibus sit commune cum ceteris. Ac primum quidem volumus esse publicum crimen, quia quod in religionem divinam committitur, in omnium fertur iniuriam.* Gegen die *superstitio* der Sekte wenden sich Edikte des Arkadius (vom 4. März 398) und des Theodosius II. (vom 21. Febr. 410). Dort heißt es (16, 5, 34)³⁶: *Eunomianae superstitionis clerici seu Montanistae consortio vel conversatione civitatum universarum adque urbium expellantur.* Hier (16, 5, 48)³⁷ wird als Strafe verhängt: *ad sacramenta quidem militiae, quae nostris obsecundant imperiis, nequaquam censemus.* Andere Gesetze kamen hinzu (16, 5, 59: vom 9. April 423³⁸; 16, 10, 24: vom 8. Juni 423³⁹; 16, 5, 65: vom 30. Mai 428⁴⁰). K. Aland⁴¹ folgert mit Recht, daß die Größenordnung der Gefahr im Osten des Reiches offenbar eine ganz andere war als im Westen. Aus den Gesetzen sprechen härteste Maßnahmen wie Güterentzug (*bonorum proscriptio*) und Verbannung (*exilium*), vor allem aber: *nusquam in Romano solo conveniendi orandique habeant facultatem.*

Wie hartnäckig die Montanisten aber an ihrer Überlieferung festhielten, läßt ein Edikt vom 31. Okt. 415 erkennen (16, 5, 57)⁴²: *Montanistae conveniendi vel celebrandi coetus ademptam sibi, et creandi clericos omnem intellegant facultatem, ita ut, si conventus illicitos celebraverint, clerici eorum, et episcopi sive presbyteri sive diaconi, qui nefaria conventicula ineunda temptaverint, vel creare clericos ausi fuerint, vel etiam creari adquieverint, stilum deportationis excipiant.* Man muß annehmen, daß im verbliebenen Kerngebiet der Sekte, also

³⁵ Ed. Th. Mommsen, Theodosiani libri XVI etc., Bd. I, 2 (Berlin 1905), S. 867.

³⁶ Th. Mommsen, a. a. O., S. 866.

³⁷ Th. Mommsen, a. a. O., S. 871.

³⁸ Th. Mommsen, a. a. O., S. 876.

³⁹ Th. Mommsen, a. a. O., S. 904.

⁴⁰ Th. Mommsen, a. a. O., S. 878.

⁴¹ K. Aland, Augustin und der Montanismus, S. 152.

⁴² Th. Mommsen, a. a. O., S. 875.

vor allem im Gebiet von Pepuza selbst, die Ketzerbekämpfung eskalierte. So mag es auch kein Zufall sein, daß das obige Edikt von 423 die „Phryger“ des näheren als „Pepuziten“ bezeichnet: *Phryges quos Pepuzitas sive Priscillianistas vel alio latentiore vocabulo appellant*. Wenn Epiphanius (pan. 48, 14, 1 f.) um 377 n. Chr. weiß, daß Pepuza „bis auf den Erdboden“ zerstört ist, wie jenes obige Zitat⁴³ bekundet, trifft dies gewiß die Wahrheit zu diesem oder jenem Zeitpunkt. Um so bemerkenswerter bleibt, daß Pepuza mit Sicherheit noch im 5. und 6. Jahrhundert für die Anhänger des Montanos von seiner ursprünglichen Anziehungskraft nichts eingebüßt hatte, obwohl damals zahlenmäßig gewiß die Gemeinde der Montanisten dahinschmolz.

Bezeichnenderweise reißen selbst detaillierte Nachrichten nicht ab. Der Praedestinatus (I, 27) weiß mitzuteilen (Labr., Nr. 174, S. 215): *Dicunt enim duas ecclesias, Quintillae et Priscillae, in eadem civitate Pepuza*. Da er über die (27.) Sekte der Pepuzianer handelt, fügt er hinzu: *Unum sunt cum Cataphrygis*, um zugleich zu bemerken: *Contemptui autem eos habent, quod se isti Pepuziani ceteris aestiment meliores. Dicunt enim hanc Pepuzam villam fuisse Montani, Priscae et Maximillae, et quia ibi coeperunt praedicare et ibi vixerunt, ideo locum appellari Hierusalem*. An einem solchen heiligen Ort wohnend, meinte man, sich für besser halten zu dürfen. Wie die Mitteilungen lauten, sind sie nicht frei von den üblichen Klischees. Die zitierten Sätze über die Anfänge der Häresiarchen und die beiden Kirchen von Pepuza mögen Ausdruck einen zusätzlichen Wissens sein.

Das oben erwähnte Edikt des Honorius aus dem Jahre 407 steht endgültig am Anfang eines sich über zwei bis drei Jahrhunderte hinziehenden Vernichtungskampfes.

Auf ernste Unterdrückungs- und Ausrottungsmaßnahmen Justinians in den phrygischen Zentren weist das Zeugnis des Prokop (Hist. arc. XI, 23)⁴⁴. Sektenmitglieder (Μοντανοὶ δέ, οἱ ἐν Φρυγίᾳ κατοικηνοί) sollen sich in ihren heiligen Gebäuden eingeschlossen haben, zündeten sie an, und seien mit ihnen zugrundegegangen. Vorweg heißt es: πολλοὶ μὲν οὖν πρὸς τῶν στρατιωτῶν διεφθείροντο.

⁴³ Vgl. oben, Anm. 24.

⁴⁴ Ed. J. Hauriy, Procopii Caesar. Op. omn. vol. III, 1 (Leipzig 1906), S. 74, 2ff.

Die Nachricht dokumentiert die Brutalität des kaiserlichen Vorgehens. Der Fanatismus der großkirchlichen Gegenspieler wird durch ein anderes Zeugnis erhellt⁴⁵: *eodem anno* (sc. 550 n. Chr.) *ossa Montani, qui se ipsum paracletum iactabat, et Caratae⁴⁶, Maximillae atque Priscillae, prophetissarum eius, cura Joannis episcopi e tumulo eruta ignique tradita sunt.*

Als Verfasser dieses Zeugnisses meinte J. S. Assemani Johannes von Ephesus benennen zu können⁴⁷. Man wird ihm nicht folgen. Der Text gehört dem Chronicon Ps.-Dionysianum zu, wo es sich im 3. Teil des Buches findet. Ob und wie weit die von F. Nau vertretene These stimmt, dieser Teil sei identisch mit dem 2. Teil der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus mag offen bleiben⁴⁸. Der historische Aussagewert des Textes steht indessen außer Frage. Nicht identifizierbar ist die im Text erwähnte vierte Gründerpersönlichkeit, im syrischen Manuskript *Qrʿtys* genannt, was schwerlich mit Assemani als *Caratae* wiedergegeben werden darf. Michael der Syrer, der ebenfalls, wie der folgende Text zeigt, auf den Namen rekurriert (*Qrytys*), hält den Namensträger für einen (männlichen) Genossen und Begleiter des Montanos.

⁴⁵ J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis, Bd. 2 (1821), S. 88. Gelegentlich findet sich in der Literatur eine Datierung dieser Aktion auf das Jahr 861 n. Chr., womit unstatthafterweise die syrische Ära Alexanders nicht erkannt ist, so z. B. N. Bonwetsch, Art. Montanismus, RE ³XIII (1903), S. 417 ff., 425. Die Umrechnung führt vielmehr auf ca. 550 n. Chr. Zu obigem Text vgl. auch P. de Labriolle, Les sources de l'histoire du Montanisme (1913), S. 238, 3 ff.

⁴⁶ Wir bieten zunächst den Text nach Assemani, der den syr. Namen seines Textes (= *Qrʿtys*) auf eine weibliche Gestalt namens Carata deutet. Indessen ist eine solche Anhängerin des Montanos in den überlieferten Quellen nicht genannt. Andere Forscher meinten eine Verballhornung von Theodotos annehmen zu können (s. Euseb, h. e. V, 16, 14). Richtig dürfte sein, daß in der Tat auf eine männliche Figur Bezug genommen ist (s. im folg. Michael der Syrer). Euseb (h. e. V, 3) nennt einen Montanisten Alcibiades. Vielleicht ist auch angespielt auf Leucius Carinus, auf den Pacian zu sprechen kommt (Ep. I ad Sympr. 2; Labriolle, Nr. 92, S. 145): *ipsi illi Phryges nobiliores qui se animatos mentiuntur a Leucio, institutos a Proculo gloriantur.* Jedenfalls wäre in diesem Fall der wörtliche Anklang noch am überzeugendsten.

⁴⁷ So auch P. de Labriolle, Les Sources, S. 238 (Nr. 195), der übrigens den angesprochenen Namen (s. vorige Anm.) richtig mit „Cratis“ (freilich mit ? versehen) wiedergibt.

⁴⁸ Vgl. F. Nau, Analyse de la seconde partie inédite de l'histoire ecclésiastique de Jean d'Asie, in: Revue de l'Orient chrétien 2 (1897), S. 455–493; ferner E. W. Brooks, Iohannis Ephesini historiae ecclesiasticae. Pars tertia, CSCO scr. syr. ser. III, tom III vers., p. I ff.

Über die von Prokop nur kurz erwähnte Maßnahme weiß später der antiochenische Patriarch Michael der Syrer (1166–1199 n. Chr.) mitzuteilen⁴⁹:

„Im phrygischen Land gab es ein Dorf mit Namen Pepuza, wo die Montanisten Bischöfe und Kleriker hatten. Sie nannten es Jerusalem und töteten die Christen. Johannes von Asien begab sich dorthin und verbrannte den Platz ihrer Zusammenkunft (*knušta*) mit Feuer auf Befehl des Kaisers. Ebendort wurde auch in dem Gebäude ein großes Marmorbehältnis (*glwsqm*)⁵⁰ gefunden, das mit Blei verschlossen (versiegelt?) war und mit eisernen Ringen zusammengeschlossen. Darauf stand geschrieben: ‚Des Montanos und seiner Frauen.‘ Und als man es öffnete, fanden sich da (die Körper des) Montanos und seiner Frauen, der Maximilla und der Priskilla, mit Goldplatten auf ihren Mündern. Und sie schämten sich, als sie die stinkenden Gebeine dessen sahen, der sich ‚der Geist‘ genannt hatte. Und man sagte zu ihnen: ‚Schämt ihr euch nicht darüber, daß ihr im Gefolge dieses unreinen Menschen in die Irre geht, auch darüber, daß ihr ihn ‚den Geist‘ nennt, zumal ein Geist kein Fleisch und Gebein hat?‘ Dann verbrannten sie die Gebeine. Die Montanisten äußerten darüber Klage und Trauer und sprachen: ‚Nun ist die Welt überwunden und sie wird zugrundegehen.‘ Und sie fanden ihre fluchwürdigen Bücher und verbrannten sie. Und das Gebäude wurde gereinigt und wurde eine Kirche.“

Es folgt sodann der Bericht über eine Episode aus der Zeit Justins I. (519–527 n. Chr.), des Onkels und Vorgängers Justinians. Wir hören in ebenfalls weitschweifiger Darstellung, daß Montanos noch zu Lebzeiten angeordnet habe, er wolle 50 Ellen tief begraben werden, um nicht vom Feuer des Gerichts am Ende der Zeit, wenn das ganze Antlitz der Erde versengt wird, verbrannt zu werden. Auch habe man später, von Dämonen inspiriert, das Gerücht aufgebracht, daß die Gebeine des Häresiarchen die bösen Geister vertreiben und Kranke heilen könnten. Daraufhin habe der Kaiser einem dortigen Bischof

⁴⁹ J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche* (1166–99), tom IV (Paris 1910), S. 323 (Übers. tom II [Paris 1901], S. 269 ff.).

⁵⁰ Chabot hat ein syr. *by'* zu *šyš'* („Marmor“) emendiert, was überzeugend ist.

den Befehl gegeben, die Gebeine des Montanos auszugraben. Man fand sie, wie auch die der Frauen, und wollte sie verbrennen. In der vorausgehenden Nacht sei es aber seinen Anhängern gelungen, den Bischof zu bestechen, so daß er ihnen die echten Gebeine auslieferte und dafür andere dem Feuer übergab. Wörtlich heißt es hier: „Er verbrannte die Gebeine heimlich als wären es die des Montanos und des *Qrytys*, seines Genossen.“ Der Archidiakon jedoch habe den Bischof verklagt, der deswegen verbannt wurde.

Es schließt sich endlich noch ein abstruser Bericht über einen Streit des Montanos mit Apollos, den Begleiter des Paulus (!) an. Apollos habe in einem Brief Montanos als den Sohn des Simon Magus bezeichnet. Er habe ihn schließlich auf wunderbare Weise sprachlos gemacht.

Diese Überlieferungen sind zunächst Beweis für eine recht üppige mittelalterliche Legendenbildung im großkirchlichen Raum. St. Gero, der jüngst als erster auf diese späte Tradition der syrischen Kirche aufmerksam gemacht hat⁵¹, sieht richtig, daß nur der obige, im Wortlaut gebotene Abschnitt größere Beachtung verdient. Er greift zurück auf das Zeugnis des *Chronicon Ps.-Dionysianum*, das dadurch Anschaulichkeit gewinnt: „The discovery of the marble reliquary, which contained the bones of the founders of the sect, is described in matter-of-fact terms which inspire confidence⁵².“ Dies mag wirklich der Fall sein, obschon ein gesunder apologetischer Einschlag unverkennbar ist. Der zweite Bericht geht ebenfalls teilweise mit der obigen Überlieferung konform (siehe die Nennung des *Qrytys*). Man gewinnt aber zugleich den Eindruck einer stark legendären Variante des historischen Erzählkerns von der Auffindung und Verbrennung der Gebeine. Mit St. Gero („information of unequal value“) empfiehlt es sich in der Tat, kritisch zu sein. Der dritte Erzählkreis stellt nachweislich die phantasievolle Weiterbildung einer Überlieferung dar, die sich auch in einer Homilie findet, die fälschlicherweise Johannes Chryso-

⁵¹ St. Gero, *Montanus and Montanism According to a Medieval Syriac Source*, *JThSt NS* 28 (1977), S. 520–524.

⁵² A. a. O., S. 523.

stomus zugeschrieben wurde⁵³. Der Tatbestand des sekundären Machwerks ist jedenfalls evident.

Trotz mancher Fragen hat zumindest die eingangs herausgehobene Tradition historischen Aussagewert. Man darf annehmen, daß die Gräber der Häresiarchen ihren Platz in Pepuza hatten, das bis in die Zeit des Kaisers Justinian mit Sicherheit ein verehrungswürdiger Ort der Sektenmitglieder war. Erhoffte man dort die Herabkunft des himmlischen Jerusalem als Mittelpunkt des messianischen Reiches, so war es zugleich geboten, sich eben dort in heiliger Erde bestatten zu lassen. Nicht nur die altchristliche Überlieferung ist einigermaßen deutlich, andere religionsgeschichtliche Parallelen mögen gleichfalls Beweis sein für einen solchen lokalen Erwartungshorizont⁵⁴.

Was den Kampf gegen die Montanisten betrifft, der spätestens seit Justinian erbarmungslos geführt wurde, so gestattet die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus weitere Einblicke.

Ebenso egoistisch wie rigoros scheint Tiberios II. (578–582 n. Chr.) vorgegangen zu sein (siehe III, III cap. 13)⁵⁵: *et in urbe proposuit, ut adprehenderentur, fortuito videlicet, Ariani et Montani omnes et Sambatiani; et multi adprehendi et carcere includi inceperunt ab eis qui hominum aperte et sine timore spoliandorum occasiones inveniunt*. Berichtet wird ferner von Verfolgungen im Zuge der Maßnahmen gegen die Arianer (cap. 26)⁵⁶: *nec in eos solos quos persequi iussi erant, sed in eos etiam quos non iussi erant, Montanos videlicet et Macedonianos et Sambatianos et ceteros*. Im Zusammenhang hören wir davon, daß die Gebeine der Arianer ausgegraben werden sollten. Nachfolger des Tiberios war Maurikios (582–602 n. Chr.), ein ehemals hoher Offizier, der die Tochter des Kaisers gehehlicht hatte. Auch er war noch der Ketzerbekämpfung konfrontiert, forderten doch radikale Stimmen (III, V, cap. 21)⁵⁷: *Licentiam nobis in eos* (sc.

⁵³ A. a. O., S. 523. Ps. Chrysostomus, Hom. über die Ps.-Propheten V. VI (MPG LIX, Sp. 559); zitiert bei P. de Labriolle, *Les Sources*, S. 245 (Nr. 207).

⁵⁴ Man vgl. die alten jüdischen, christlichen und moslemischen Friedhöfe bei Jerusalem.

⁵⁵ Ed. E. W. Brooks, *Iohannis Ephesini hist. eccl. Pars tertia*, CSCO syr. ser. III, 3, vers. lat. (Löwen 1936), S. 103, 2 ff.

⁵⁶ A. a. O., S. 114.

⁵⁷ E. W. Brooks, a. a. O., S. 206, 5 ff.