



HAL
open science

Aberkios, der Schüler des Reinen Hirten, im Römischen Reich des 2. Jahrhunderts.

Eckhard Wirbelauer

► **To cite this version:**

Eckhard Wirbelauer. Aberkios, der Schüler des Reinen Hirten, im Römischen Reich des 2. Jahrhunderts.. *Historia*, 2002, LI (3), pp.359-382. halshs-00005139

HAL Id: halshs-00005139

<https://shs.hal.science/halshs-00005139>

Submitted on 28 Oct 2005

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Extrait de HISTORIA Band LI -
2002

ECKHARD WIRBELAUER

ABERKIOS, DER SCHÜLER DES REINEN HIRTEN, IM RÖMISCHEN REICH DES 2. JAHRHUNDERTS

Jochen Martin gewidmet

Im Juni 1883 fand W. R. Ramsay beim türkischen Ort Koçhisar das Fragment einer Inschrift, deren Deutung bis heute eine wahre Flut an Literatur hervorgebracht hat: Gut dreißig Jahre später listete A. Abel bereits 142 Titel auf, und 1980 schätzte W. Wischmeyer den Bestand an Spezialuntersuchungen bereits auf „ca. 300“.¹ Dennoch ist das Aberkiosepigramm, das vom Begründer der Christlichen Archäologie, Giovanni Battista de Rossi, in Anlehnung an das berühmte Mommsenwort über das *Monumentum Ancyranum* als die „Königin der christlichen Inschriften“ gefeiert worden ist,² kaum in die althistorische Diskussion um die Ausbreitung des Christentums im Römischen Reich und um die Ausgestaltung des Leitungsamtes innerhalb der christlichen Gemeinden im 2. Jahrhundert eingegangen.³

- 1 A. Abel, *Etude sur l'inscription d'Aberkios*, *Byzantion* 3, 1926, 321–411; W. Wischmeyer, *Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm*, *JbAC* 23, 1980, 22–47, hier 22; die jüngsten hier berücksichtigten Beiträge stammen von R. Merkelbach, *Grabepigramm und Vita des Bischofs Aberkios von Hierapolis*, in: ders., *Philologica. Ausgewählte Kleine Schriften*, hrsg. v. W. Blümel, H. Engelmann, B. Kramer, J. Kramer, C. E. Römer, Stuttgart/Leipzig 1997, 381–399, wieder in: *Epigraphica Anatolica* 28, 1997, 125–139 (danach zitiert); V. Hirschmann, *Untersuchungen zur Grabschrift des Aberkios*, *ZPE* 129, 2000, 109–116, und von I. Ramelli, *L'epitafio di Abercio. Uno status quaestionis ed alcune osservazioni*, *Aevum* 74, 2000, 191–205; da die beiden zuletzt genannten Autorinnen umfangreiche Hinweise zur früheren Literatur geben, kann ich mich auf knappe Hinweise im Laufe des Beitrags beschränken. – Für Kritik und Hinweise danke ich Doris Meyer, Winfried Schmitz und Matthias Steinhart.
- 2 *ICVR* 2, 1, 1888, XIII (*epigramma dignitate et pretio inter Christiana facile princeps*). Die beiden Fragmente der Aberkios-Inschrift gelangten 1892 als Geschenke des türkischen Sultans und des Ausgräbers, die jeweils ein Bruchstück besaßen, nach Rom und wurden Papst Leo XIII. zu dessen goldenen Bischofsjubiläum geschenkt; sie befinden sich jetzt in den Vatikanischen Museen. Die Alexandros-Inschrift wird heute im Archäologischen Museum in Istanbul verwahrt.
- 3 Der unterschiedliche Stellenwert in den einzelnen Fächern wird schon deutlich, wenn man einschlägige Hilfsmittel konsultiert: Der Artikel ‚Aberkios‘ im ‚Reallexikon für Antike und Christentum‘ (H. Strathmann und Th. Klauser, *RAC* 1, Stuttgart 1950, Sp. 12–17) bietet dem Leser eine kritische Edition samt deutscher Übersetzung, ein im Rahmen dieses Nachschlagewerks bislang einmaliger Fall. Auch in den jüngeren Bänden des *RAC* ist die Aberkios-Inschrift immer wieder ausführlich behandelt worden, vgl. die Einträge im Registerband zu *RAC* Bd. 1–15, Stuttgart 2000, Sp. 1. Gleichfalls gebühren-

Im folgenden werde ich zunächst einen Abriß der nicht unkomplizierten Überlieferungssituation des Textes geben und dann mittels einer Gegenüberstellung zweier Editionen und zweier deutscher Übersetzungen einige zentrale Verständnisprobleme ansprechen. Im Anschluß an die Diskussion einiger neuerer Arbeiten zur Inschrift möchte ich dann eigene Überlegungen vorstellen, welche Bedeutung dieser Inschrift für die Geschichte des Christentums im Römischen Reich in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts zukommt.

I.

Der Text der Inschrift, deren Fragmente W. R. Ramsay im Juni 1883 gefunden hatte (vgl. Abb. 1–3), war auch zuvor keineswegs unbekannt, und doch war sein Fund eine Sensation. Bislang lag das Grabepigramm nämlich nur in literarischer Überlieferung vor, und zwar aus verschiedenen griechischen und russischen Fassungen der Heiligenvita über den Bischof Aberkios von Hierapolis in Phrygien (vgl. Schema Abb. 5). Die am weitesten verbreitete Version stammt von dem byzantinischen Politikergelehrten Symeon Metaphrastes (gest. um 1000), der vielleicht noch auf Anregung von Kaiser Konstantin VII. Porphyrogennetos (gest. 959) eine neue Sammlung von Heiligen- und Märtyrerviten für die Kirche in Konstantinopel anfertigte. In diesem ‚Menologion‘ – so benannt, weil es beginnend mit dem 1. September die Texte monats-, eigentlich sogar tageweise, nämlich nach den jeweiligen kirchlichen Festtagen anordnet – findet sich auch eine Vita des Aberkios, in der das Grabepigramm zitiert wird. Neben dieser Tradition bei Symeon Metaphrastes gibt es aber auch weitere singular überlieferte Aberkios-Viten, und zwar mehrere griechische und auch eine russische Übersetzung. Die Überlieferungsgeschichte dieser Viten wurde insbesondere von Th. Nissen aufgearbeitet und führte ihn zu einer dreifachen Edition des Textes.⁴

de Aufmerksamkeit schenken theologische Nachschlagewerke der Aberkios-Inschrift: In der 3. Auflage des ‚Lexikons für Theologie und Kirche‘ und in der 4. Auflage von ‚Religion in Geschichte und Gegenwart‘ haben W. Wischmeyer (LThK³ 1, Freiburg u.a. 1993, Sp. 46f.) bzw. G. Koch (RGG⁴ 1, Tübingen 1998, Sp. 62f.) das entsprechende Lemma übernommen. Im Nachfolgerwerk zu Altaner/Stuibers ‚Patrologie‘, dem ‚Lexikon der antiken christlichen Literatur‘ (im folgenden: LACL), hg. v. S. Döpp und W. Geerlings, Freiburg ³2002, 2 bzw. 230, wird die Aberkios-Inschrift sowohl unter ihrem eigenen Lemma (S. Döpp) als auch im Lemma ‚Epitaph‘ (R. Pillinger) eingehender behandelt. Dagegen sucht man das Stichwort ‚Aberkios‘ bzw. ‚Aberkios-Inschrift‘ im seit 1996 erscheinenden ‚Neuen Pauly‘ (im folgenden: DNP) vergeblich, obgleich es im Kleinen Pauly (K. Wegenast, KIP 1, 1964, Sp. 12f.) noch enthalten war.

4 W. Lüdtke – Th. Nissen, Die Grabschrift des Aberkios. Ihre Überlieferung und ihr Text, Leipzig/Berlin 1910; S. Abercii vita, ed. Th. Nissen, Leipzig 1912.



Abb. 1: Ansicht des Torso des Aberkiosepitaphs nach C. M. Kaufmann, Handbuch der altchristlichen Epigraphik, Freiburg 1917, 170 Bild 143.

Für die Datierung des Archetypus dieser literarischen Überlieferung gibt es zwei Anhaltspunkte. Mehrfach bezeichnet die Vita die Heimatprovinz des Aberkios als das ‚kleine Phrygien‘ (Φρυγία ἡ μικρά [καλουμένη, λεγομένη]) und kennt auch das ‚große Phrygien‘ (ἡ μεγάλη Φρυγία). Diese Provinzen aber bestanden zur angegebenen Lebenszeit des Aberkios (also: unter Mark Aurel) noch nicht; vielmehr wurde die Provinz *Phrygia et Caria* bekanntlich erst um die Mitte des 3. Jh. aus der großen Provinz *Asia* ausgegliedert⁵ und die Teilung der beiden *Phrygiae* ist nicht vor dem 4. Jahrhundert bezeugt (*Phrygia Salutaris* und *Phrygia Pacatiana*). Hinzu kommt ein weiteres Indiz: Alle Versionen erzählen von einer kaiserlich garantierten Getreideverteilung, die Aberkios für Hierapolis erreicht habe. Dieses σιτηρέσιον sei von der Kaiserin Faustina, der Gattin Mark Aurels, aus Dank für die Heilung ihrer Tochter Lucilla durch Aberkios bewilligt worden und habe bis in die Zeit des Kaisers Julian Apostata

5 Ch. Roueché, Rome, *Asia and Aphrodisias*, JRS 71, 1981, 103–120 und dies., *Aphrodisias in Late Antiquity*, London 1989 (JRS Monographs 5), 1–4, 12–14, vgl. K. Belke, in: TIB 7, Wien 1990, 77f.

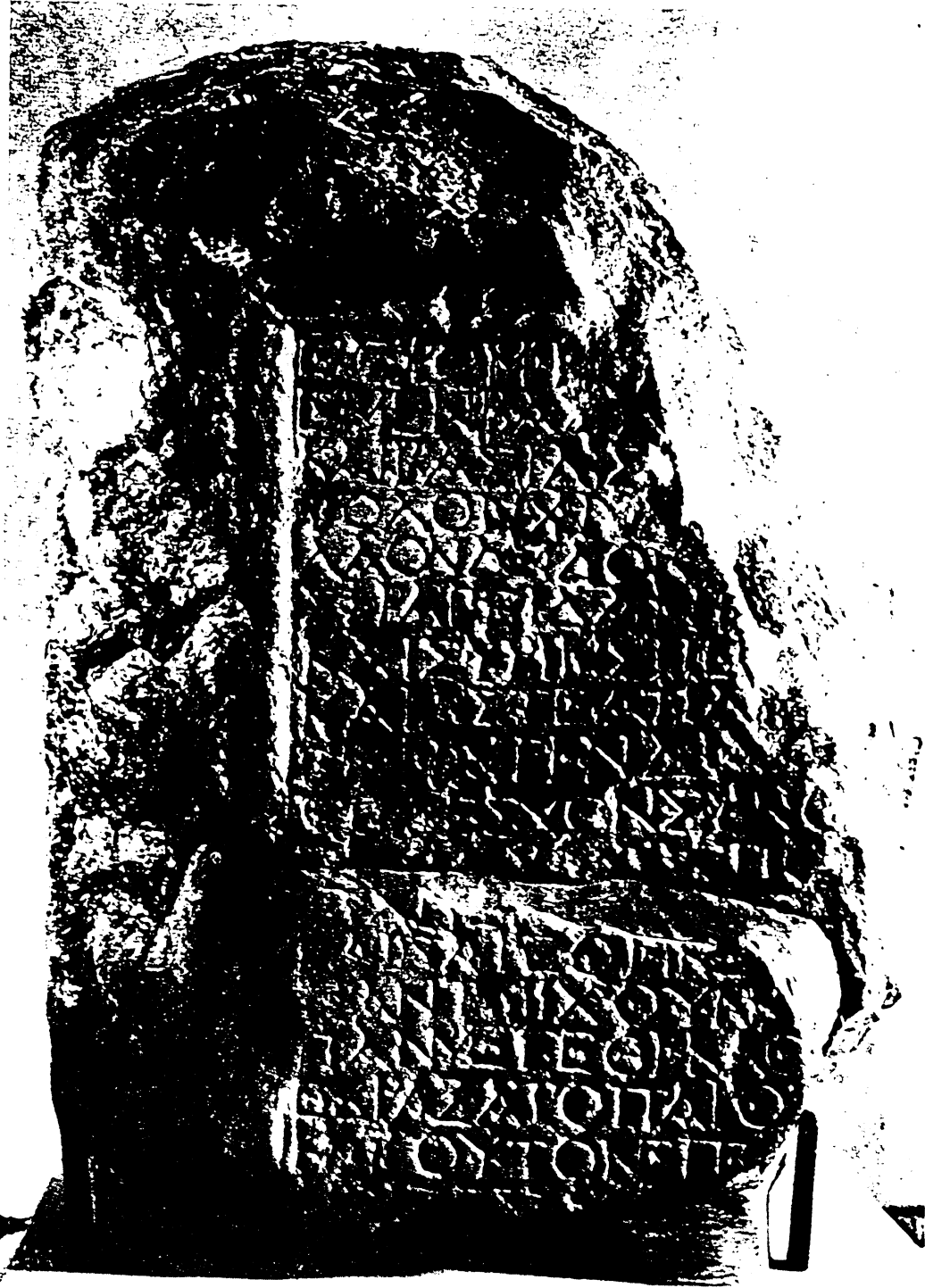


Abb. 2: Ansicht der Vorderseite des Aberkiosepitaphs nach Guarducci
(s. Anm. 8) 1978, 379 frg. 111b.

(ἄχρι τῶν χρόνων Ἰουλιανοῦ τοῦ παραβάτου) bestanden.⁶ Die Provinzbezeichnungen und die Nachricht zur Getreideversorgung lassen den Schluß zu, daß der Archetyp der verschiedenen hagiographischen Traditionen nicht vor

6 c. 66 Nissen. Diese Angabe läßt sich aber auch als Polemik gegen Julian verstehen, dazu unten (bei Anm. 34).

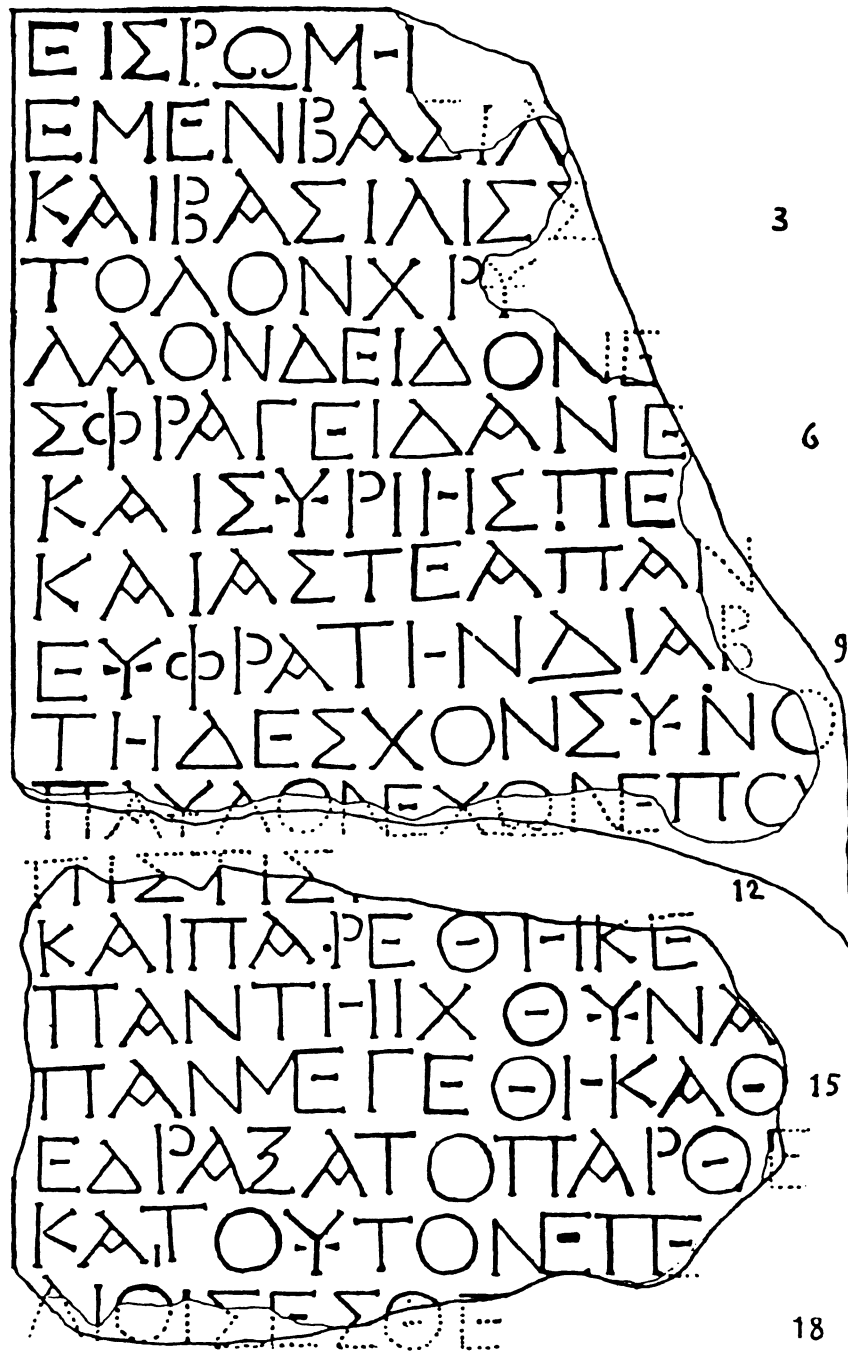


Abb. 3: Umzeichnung des Aberkiosepitaphs im gegenwärtigen Erhaltungszustand nach A. Ferrua, Nuove osservazioni sull'epitafio di Abercio, *Rivista di archeologia cristiana* 20, 1943, 279–305, hier: 290.

dem letzten Drittel des 4. Jahrhunderts entstanden ist, vielleicht sogar noch etwas später.⁷ Jedenfalls sprachen die meisten der Herausgeber der *Vita* ihr jeglichen Quellenwert für die antiken Verhältnisse in Hierapolis ab und hielten sie, auch die darin zitierte Grabinschrift des Aberkios, für frei erfunden, bis W. Ramsay diese Vorstellung mit seinen beiden Funden widerlegte. Denn noch vor

7 S.ü. mit Anm. 34.

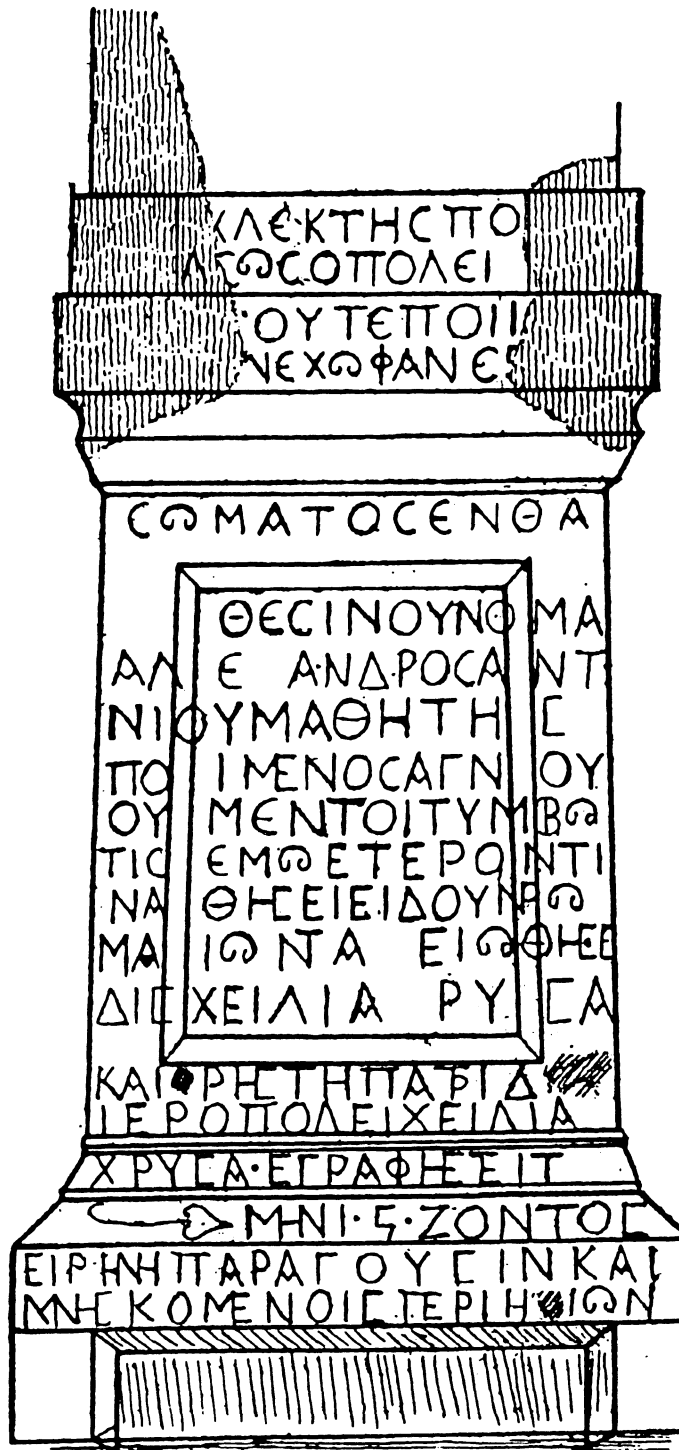


Abb. 4: Umzeichnung der Alexandros-Inschrift nach Ramsay (s. Anm. 8), 721 Nr. 656.

der Auffindung des eingangs bereits erwähnten Fragments hatte Ramsay bereits durch einen anderen Fund gleichfalls aus Kelenderes (Umgebung des antiken Hierapolis) einige Monate früher (im November 1881, publiziert 1882⁸; Abb. 4)

8 Die Datierung der beiden Funde Ramsays weicht inzwischen in der Literatur voneinander ab, läßt sich aber durch die eigenen Angaben des Finders eindeutig bestimmen, vgl. W. R.

den Glauben an die spätere Erfindung erschüttert. Die Grabinschrift eines Alexandros, Sohn des Antonios, stimmt so genau mit den ersten und den letzten drei Versen der literarisch überlieferten Aberkiosinschrift überein, daß nur die Annahme eines direkten Abhängigkeitsverhältnisses zwischen beiden Texten blieb. Da die Alexandros-Inschrift durch eine Jahreszählung exakt auf das Frühjahr 216 (im 6. Monat des 300. Jahres der sog. Sullanischen Ära, der gängigsten Jahreszählung im lydisch-phrygischen Bergland) zu datieren ist,⁹ dachte man zunächst, daß es sich um die epigraphische Vorlage für den Vitenautor gehandelt habe, die dieser erheblich erweitert und seinem Interesse angepaßt hätte. Doch eben diese Annahme konnte Ramsay dann durch seinen weiteren Fund falsifizieren. Denn es war rasch klar (und ist heute unumstritten), daß der Inschriftentorso aus sprachlichen und aus epigraphischen Gründen noch vor der Alexandros-Inschrift anzusetzen ist.¹⁰ Damit sind wir aber schon sehr dicht an der Zeit, die der Vitenschreiber im Blick hatte, nämlich in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts bzw. in der Zeit der Herrschaft Kaiser Mark Aurels.¹¹

Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia. Being an essay of the local history of Phrygia from the earliest times to the Turkish conquest*, Bd. I, 2, Oxford 1897, 720–729 Nr. 656 (Alexandros-Inschrift, gefunden Nov. 1881) und Nr. 657 (Aberkios-Inschrift, gefunden Juni [oder Oktober?] 1883); Ramsay, 707f., verzeichnet auch seine Reiserouten. Verwirrung stifteten immer wieder die Jahresangaben der ersten Publikationen in der *Revue Archéologique*, im *Bulletin de Correspondance Hellenique* und im *Journal of Hellenic Studies*; zu berichtigen sind also u.a. H. Leclercq, ‚Abercius‘, in: *DACL* 1, Paris 1907, Sp. 66–87, hier 68; M. Guarducci, *L'iscrizione di Abercio e Roma*, *Ancient Society* 2, 1971, 174–203, hier 175, sowie dies., *Epigrafia Greca* 4, Rom 1978, 380, und Wischmeyer (o. Anm. 1), 23 (hinsichtlich der Alexandros-Inschrift) sowie Merkelbach (o. Anm. 1), 125 (hinsichtlich der Aberkiosinschrift).

- 9 So schon Ramsay (s. vorige Anm.), 720; vgl. jetzt W. Leschhorn, *Antike Ären. Zeitrechnung, Politik und Geschichte im Schwarzmeerraum und in Kleinasien nördlich des Tauros*, Stuttgart 1993 (*Historia Einzelschriften* 81), 268, 499; zur Sullanischen Ära, die durch fast 2000 Inschriften bezeugt ist, vgl. ebd. 420–423.
- 10 Sprachlich: die Einfügung des Namens Ἀλέξανδρος Ἀντωνίου sprengt den Hexameter im 3. Vers, vgl. G. De Sanctis, *Die Grabschrift des Aberkios*, *Zeitschrift für kath. Theol.* 21, 1897, 673–695, hier 676; epigraphisch: Majuskel-Sigma, Majuskel-Epsilon, durchstrichenes Ypsilon, gegenüber lunarem Sigma, unzialem Epsilon, nicht durchstrichenem Ypsilon, vgl. F. J. Dölger, *IXΘΥΣ* Bd. 2: *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, Münster 1922, 461. Dölgers umfangreiche Behandlung der Aberkios-Inschrift (ebd. 454–507) hat auch heute noch grundlegende Bedeutung.
- 11 Merkelbach (o. Anm. 1), 139. Ramsays Inschriftenfunde, die die Glaubwürdigkeit der Vita in einem zentralen Punkt glänzend bestätigt haben, stellen auch die Berechtigung für Merkelbachs Ansatz dar, die literarische Überlieferung als „ein wichtiges Dokument für die Geschichte der christlichen Kirche im 2. Jahrhundert“ zu betrachten. Dieser Ansatz soll im folgenden kritisch diskutiert werden (vgl. u. bei Anm. 31).

II.

Die komplexe Überlieferungssituation des Aberkios-Epitaphs (vgl. Abb. 5) macht verständlich, warum bis heute kein allgemein akzeptierter Text zu konstituieren ist. Um die bei der Textherstellung auftretenden Probleme klarer zu machen, sei das Epigramm anhand zweier Editionen mit deutschen Übersetzungen vorgestellt, um anschließend in einem vergleichenden Verfahren die unterschiedlichen Lösungsansätze an ausgewählten Stellen deutlich zu machen:

Text nach Wischmeyer (o. Anm. 1), 24 f.

- Ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολεῖ[της] τοῦτ' ἐποίη[σα]
 ζῶν ἴ]γ' ἔχω φανερ[ῆν] σώματος ἔνθα θέσιν,
 3 οὔνομ' <Ἀβέρκιος ὦν ὁ> μαθητῆς ποιμένος ἀγνοῦ,
 [ὄς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσι πεδίοις τε,
 ὀφθαλμοὺς ὄς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας.
 6 Οὗτος γὰρ μ' ἐδίδαξε . . . γράμματα πιστά,]
 εἰς Ῥώμη[ν ὄς ἐπεμψεν] ἐμὲν βασιλ[ίδ' ἀναθρῆσαι]
 καὶ βασιλίσσ[αν ἰδεῖν χρυσό]στολον χρυ[σοπέδιλον.]
 9 Λαὸν δ' εἶδον ἐ[κεῖ λαμπρὰν] σφραγεῖδαν ἔ[χοντα]
 καὶ Συρίης πέ[δον εἶδα] καὶ ἄστεα πάν[τα, Νισίβιν]
 Εὐφράτην διαβ[άσ· πάν] τη δ' ἔσχον συνο[μαίμους.]
 12 Παῦλον ἔχων ἐπ' ὄ[χω·] Πίστις π[άντη δὲ προῆγε]
 καὶ παρέθηκε [τροφὴν] πάντη ἰχθὺν ἀ[πὸ πηγῆς]
 πανμεγέθη καθ[αρόν, οὔ] ἐδράξατο παρθέ[νος ἀγνή,]
 15 καὶ τοῦτον ἐπέ[δωκε φι]λίοις ἐσθε[ῖν διὰ πάντος,
 οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.
 Ταῦτα παρεστῶς εἶπον Ἀβέρκιος ὧδε γραφῆναι,
 18 ἐβδομηκοστὸν ἔτος καὶ δεύτερον ἦγον ἀληθῶς.
 Ταῦθ' ὁ νοῶν εὗξαιτο ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνωδός.]
 Οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει.
 21 Εἰ δ' οὔν, Ῥωμαίων ταμείῳ θήσε<ι> διοχεῖλια <χ>ρυσᾶ
 καὶ χρηστῆ πατρίδι Ἱεροπόλει χεῖλια χρυσᾶ.

[] Ergänzungen auf Grund der literarischen Überlieferung und durch die Herausgeber.

<> Veränderungen und Hinzufügungen.

γ nicht eindeutig lesbarer Buchstabe.

Übersetzung Wischmeyer

Als Bürger einer auserlesenen Stadt habe ich dies Grabmal zu meinen Lebzeiten errichten lassen, damit ich eine prächtige Grabstätte habe. Mein Name ist Aberkios, Schüler des reinen Hirten, der die Herden der Schafe auf den Bergen und in den Ebenen weidet, der große Augen hat, die überall hin hinabschauen. Dieser nämlich hat mich gelehrt ... verlässliches Wissen, er, der mich nach Rom schickte, die Hauptstadt zu sehen, auch zu schauen die Königin mit dem Goldgewand und den Goldschuhen. Ich aber sah dort ein Volk, das ein glänzendes Siegel hat. Und Syriens Ebene sah ich und alle Städte, (bis) Nisibis, nachdem ich den Euphrat überquert hatte; überall aber fand ich Glaubensgenossen. Paulos hatte ich auf dem Wagen, Pistis aber zog mir überall voraus. Und sie bereitete überall eine Speisung: den Fisch von der Quelle, den überaus großen, den reinen, den eine reine Jungfrau gefangen hatte; und diesen gab sie ihren Lieben überall zu essen¹² mit trefflichem Wein; ihn (Fisch) gab sie als Mischwein mit Brot. Danebenstehend habe ich, Aberkios, dieses, damit es so geschrieben werde, diktiert in meinem zweiundsiebzigsten Lebensjahr, ungelogen. Wer dieses versteht und damit einverstanden ist, bete für Aberkios. Doch niemand soll in meinem Grab noch einen anderen bestatten. Wenn aber doch, so zahle er dem Fiskus der Römer 2000 Aurei und der lieben Vaterstadt Hierapolis 1000 Aurei.

12 Bei Wischmeyer fehlt versehentlich: „... ihren Lieben überall zu essen ...“.

Text nach Merkelbach (o. Anm. 1), 126

- ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολεΐτης τοῦτ' ἐποίησα,
 ζῶν, ἴν' ἔχω καιρῶ σώματος ἔνθα θέσιν.
- 3 οὔνομ' Ἀβέρκιος ὁ ὢν μαθητῆς ποιμένος ἀγνοῦ,
 ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσιν πεδίοις τε,
 ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας.
- 6 οὔτος γὰρ μ' ἐδίδαξεν γράμματα πιστά,
 εἰς Ῥώμην ὃς ἔπεμψεν ἐμὲν βασιλείαν ἀθρῆσαι
 καὶ βασιλίσσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον.
- 9 λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα.
 καὶ Συρίας πέδον εἶδα καὶ ἄστεα πάντα, Νισίβιν
 Εὐφράτην διαβάς· πάντη δ' ἔσχον συνο[]
- 12 Παῦλον ἔχων ἐπο[]. Πίστις πάντη δὲ προῆγε
 καὶ παρέθηκε τροφήν πάντη Ἰχθὺν ἀπὸ Πηγῆς
 πανμεγέθη καθαρὸν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἀγνή,
- 15 καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλ(ι)οις ἔσθειν διὰ παντός,
 οἶνον Χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.
 ταῦτα παρεστῶς εἶπον Ἀβέρκιος ὧδε γραφῆναι·
- 18 ἐβδομηκοστὸν ἔτος καὶ δεύτερον ἦγον ἀληθῶς.
 ταῦθ' ὁ νοῶν εὕξαιτο ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνωδός.
 οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῶ ἕτερόν τινα θήσει·
- 21 εἰ δ' οὔν, Ῥωμαίων ταμείῳ θήσει δισχείλια χρυσᾶ
 καὶ χρηστῆ πατρίδι Ἱεροπόλει χεῖλια χρυσᾶ.



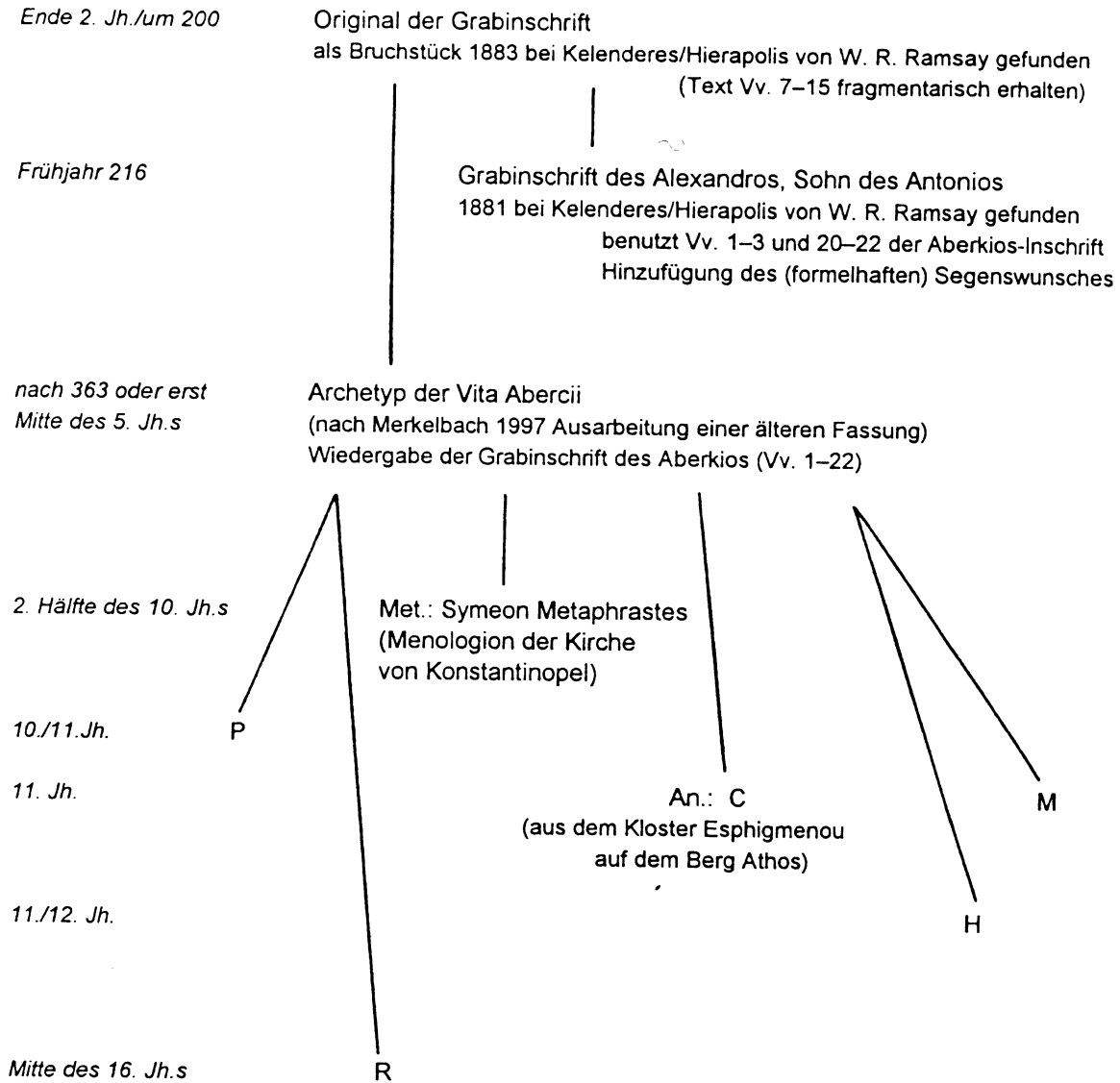
Übersetzung Merkelbach

(1–9) Ich, Bürger der auserwählten Stadt, habe zu Lebzeiten dieses (Grabmal) errichtet, damit ich zur gegebenen Zeit hier die Niederlegungsstätte meines Leibes habe. Ich heiße Aberkios und bin ein Jünger des reinen Hirten, der in den Bergen und Ebenen die Herden seiner Schafe weidet und die großen Augen hat, die überallhin blicken. Er ist es gewesen, der mich die frommen Schriften gelehrt und nach Rom gesandt hat, um die βασιλεία zu schauen und die βασίλισσα mit dem goldenen Gewand und den goldenen Schuhen zu sehen. Dort sah ich auch das Volk, welches das glänzende Siegel trug.

(10) Ich sah auch die Ebene Syriens und alle Städte, Nisibis, und überschritt den Euphrat. Überall hatte ich als Begleiter (?) den Paulus ... Überallhin führte mich die Fides (Glaube, Vertrauen), und setzte mir überall als Speise den FISCH von der Quelle vor, den großen reinen, welchen sie, die reine Jungfrau, ergriffen hatte, und sie gab ihn ihren Lieben überall zu essen, indem sie den Guten (Chrestos) als Wein und eine Mischung davon mit Brot gab.

(16) Dieses habe ich, Aberkios, der ich dabeistand, angeordnet hier aufzuzeichnen, als ich wirklich im 72sten Jahr stand. Jeder Gesangesgenosse, der dies versteht, möge für mich, Aberkios, beten.

(20) Aber niemand darf einen anderen in meinem Grab bestatten; wer es aber doch tun sollte, muß dem römischen Fiscus 2000 Aurei zahlen und meiner guten Heimatstadt Hierapolis 1000 Aurei.



L. 1/3 und 20/22 = Alexanderinschrift, Archäologisches Museum Istanbul.

L. 7/15 = Aberkiosinschrift, Museo Pio Cristiano, Vatikan.

Literarische Überlieferung:

Bios = Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν καὶ ἰσαποστόλου Ἀβερκίου = Nissen (o. Anm. 4), 3-55, 53f.

HSS: P = Paris, Bibliothèque Nationale, cod. gr. 1540

H = Jerusalem, Sabaskloster, cod. 27

M = Moskau, Bibliothek des Hl. Synod, cod. 379

R = russischer Text nach Makarij, ed. Lüdtker; griechische Rückübersetzung NISSEN

An. = Ἀνοnymὴ Μετάφρασις εἰς τὸν βίον καὶ τὰ θαύματα τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀβερκίου = Nissen (o. Anm. 4) 59-83, 81f.

C = Paris, Bibliothèque Nationale, Cod. Coislinianus 110.

Met. = Symeon Metaphrasta, Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀβερκίου ἐπισκόπου Ἱεραπόλεως = Nissen (o. Anm. 4) 87-123, 121f.

Abb. 5: Die Überlieferung der Grabinschrift des Aberkios.

Im folgenden soll nun nicht nochmals ein ausführlicher Kommentar des gesamten Textes geboten werden; vielmehr möchte ich nur auf einige Passagen eingehen, die Wischmeyer und Merkelbach unterschiedlich interpretieren (und teilweise auch: unterschiedlich rekonstruieren), um beider Ansätze herauszuarbeiten:¹³

In Vers 2 folgt Wischmeyer dem Wortlaut der Alexandros-Inschrift und der daraus abgeleiteten Formulierung von Ferrua: φανερ[ῆν] und bezieht dies als Attribut auf die Grabstätte (σώματος θεσιν). Dagegen übernimmt Merkelbach die handschriftliche Überlieferung καιρῶ (zur rechten Zeit). Letzteres macht natürlich einen prägnanten Sinn, während die von der Alexandros-Inschrift her gerechtfertigte Formulierung konventioneller Epigrammtopik verpflichtet ist.¹⁴

Vers 6 ist in der überlieferten Form ein „daktylischer Pentameter“, was Wischmeyer (wie viele vor ihm) zur Annahme einer Lücke vor γράμματα πιστά veranlaßt, während Merkelbach (wohl angesichts anderer metrischer Unzulänglichkeiten) keinen Grund zur Beanstandung sieht.¹⁵

Die unterschiedliche Textkonstitution von Wischmeyer und Merkelbach in Vers 7 führt nun mitten in ein zentrales Interpretationsproblem: Ganz offensichtlich pflegte Aberkios eine an Metaphern reiche Sprache, so daß sich bei vielen Wendungen die Frage nach dem unmittelbaren Verständnis stellt; hier also: Wen oder was sah Aberkios, als er nach Rom reiste? Die literarische Überlieferung (der Ramsay-Torso bricht nach ΒΑΣΙΑ- ab, vgl. Abb. 2, 3) bietet überwiegend βασιλείαν ἀθρῆσαι, daneben aber auch βασίλειαν ἀθρῆσαι. Nun ist diese Akzentfrage nicht ganz unwichtig für das Verständnis: Denn βασίλεια als Femininum zu βασιλεύς meint die Kaiserin, und genau dies entspricht der Darstellung der Vita und wird von Merkelbach vertreten. Er sieht gerade an dieser Stelle das Verständnis der Inschrift durch die literarische Überlieferung, also die Aberkios-Vita, gefördert und hält Aberkios für einen reisenden Wunderheiler christlicher Herkunft. βασιλεία dagegen ist ein Abstraktum zu βασιλεύς (bezeichnet also ‚Herrschaft‘, ‚Reich‘) und läßt sich hier nur im übertragenen Sinne verstehen. Dann wäre Aberkios nach Rom gekommen, um „ein Reich zu schauen“.¹⁶ Bei diesem Reich hätte es sich aber weniger um das irdische römische als vor allem um das kirchliche, christliche gehandelt, wobei diese Vorstellung impliziert, daß die römische Gemeinde tatsächlich schon eine solch herausragende Position innerhalb des Christentums einnahm, daß allein der Besuch bei ihr die Anschauung der Gesamtkirche hätte vermitteln können. Eine völlig andere Lösung bietet Wischmeyer aufgrund seines dezidiert epigraphischen

13 Einige weitere inhaltlich wichtige Punkte werden im 3. Teil angesprochen, etwa die Selbstbeschreibung des Aberkios als „Schüler des reinen Hirten“ (Vers 3, dazu u. vor Anm. 49) oder die Grabmulta (Verse 20–22, dazu u. nach Anm. 48 und Anm. 50).

14 Wischmeyer (o. Anm. 1), 25, 28; Merkelbach (o. Anm. 1), 126 und 127.

15 Wischmeyer (o. Anm. 1), 26, 33f.

16 So die Übersetzung von Th. Klauser (o. Anm. 3), Sp. 14.

Ansatzes. Er kann auf kaiserzeitliche Ehren- und Grabinschriften verweisen, die Romreisen bestimmter Personen erwähnen, und dies geradezu topisch mit der Wendung εἰς τὴν βασιλίδα Ῥώμην, also: „in die Kaiserstadt = Hauptstadt“, zum Ausdruck bringen.¹⁷ Seine Konjektur ist daher bestechend, führt aber in der Konsequenz dazu, daß Merkelbachs Verständnis unmöglich wird.¹⁸

Zwei kurze Bemerkungen zu Vers 9, obgleich hier keine wesentlichen Differenzen zwischen beiden Übersetzungen gegeben sind: λαός ist eine homerische Wendung, die sich gerade auch in der Septuaginta großer Beliebtheit erfreut; es ist aber äußerst selten in griechischen Inschriften, erst recht in Grabinschriften, außer in jüdischen: „λαός, c'est le peuple de Jahvé“ (L. Robert) – σφραγίς (hier in der Nebenform σφραγεῖδα) ist im 2. Jh. geradezu ein Synonym für die Taufe.¹⁹

Bei Vers 11 bietet Merkelbach den Befund des Steins, ohne ihn durch eine Ergänzung auszufüllen. Wischmeyer liest mit Grégoire, Calder und Guarducci συνομαίμους (συνομήμους), eigentlich: Blutgenossen; das handschriftlich überlieferte συνομηγύρους ist metrisch unmöglich und nach Ansicht der Forschung auf einen frühen Überlieferungsfehler in der Vita Abercii zurückzuführen.²⁰

In Vers 12 widerspricht der Stein dem literarisch tradierten Text: Παῦλον ἔχων δὲ ἔσωθην. Zudem ist die handschriftliche Tradition wiederum aus dem Metrum gefallen, diesmal ergäbe sich gar ein 7. Versfuß. Die Wendung ἐπ' ὄχῳ erinnert an das homerische σὺν ἵπποισι καὶ ἐπ' ὄχεσφι. Zugleich weckt der ὄχος (Reisewagen, auch: ὄχημα) nach Wischmeyer die Assoziation an die übliche Beförderungsart des hohen römischen Beamten.²¹ Die Erwähnung des Paulus bereitete im übrigen allen denjenigen die größten Schwierigkeiten, die die Inschrift in einem paganen Kontext deuten wollten und etwa an einen Attis-Verehrer dachten. Für sie muß dann Paulos irgendein nicht näher eingeführter Reisebegleiter des Aberkios sein, eine offensichtlich sehr gezwungene Vorstellung. Da die Forschung aber am Christentum des Aberkios schon seit langem keinen Anstoß mehr nimmt (schon Wischmeyer geht berechtigterweise davon aus, daß Aberkios Christ war), verzichte auch ich auf die Wiederaufnahme dieser Debatte, die gegenwärtig als abgeschlossen betrachtet werden darf.²²

17 Die Wendung βασιλὶς Ῥώμη begegnet seit hadrianischer Zeit; vgl. Wischmeyer (o. Anm. 1), 38.

18 Wischmeyers Beitrag scheint Merkelbach (beide o. Anm. 1) unbekannt geblieben zu sein; jedenfalls bietet er keine Auseinandersetzung mit Wischmeyers Textrestitution.

19 Wischmeyer (o. Anm. 1), 39f. (auch mit dem Nachweis für die prägnante Wendung L. Roberts ebd. Anm. 229).

20 Merkelbach (o. Anm. 1), 127.

21 Wischmeyer (o. Anm. 1), 41f.; zum *cursus publicus* vgl. jetzt A. Kolb, Transport und Nachrichtentransfer im Römischen Reich, Berlin 2000 (Klio Beihefte N. F. 2), zu den Beförderungsmitteln ebd. 214–220.

22 Vgl. auch Ramelli (o. Anm. 1), 193.

Dennoch ist die Nennung des Paulus als Autorität für Aberkios unterschiedlich verstanden worden. Wischmeyer sieht ihn lediglich „als pars pro toto der christlichen heiligen Schriften“, während andere, darunter Merkelbach, hier einen polemischen Hintergrund vermuten.²³ In der Tat würde es guten Sinn machen, wenn Aberkios – wir würden heute sagen: mit Paulus unter dem Arm – nach Syrien gereist wäre, um dort gegen die Lehren des Markion vorzugehen.²⁴

Mit dem in Majuskeln geschriebenen „FISCH“ (Vers 13) erinnert Merkelbach auch durch das Druckbild an das berühmte Akrostichon ΙΧΘΥΣ – Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ. In diesen beiden Versen geht es gewiß nicht um irgendein Fischessen,²⁵ sondern um die Eucharistie, also die zentrale Kulthandlung der Christen, die Aberkios in gebundener Sprache zu beschreiben versucht, ein Unterfangen, das ihm in der Forschung den Ruf eintrug, sein Christentum sei sui generis gewesen.²⁶

Vers 16: Die unterschiedliche Darstellung des griechischen Textes und die unterschiedliche Übersetzung bringt die doppelte Adressierung des Textes ungewollt zur Ansicht. Einerseits kann man mit Wischmeyer „den trefflichen Wein“ einfach als Bestandteil des zuvor geschilderten Mahles verstehen; andererseits mit Merkelbach den Christus-Wein, der die Seele labt.

III.

Wischmeyer und Merkelbach haben zwei methodische Anregungen gegeben, die mir bei den folgenden Überlegungen hilfreich sein werden. Wischmeyer legte besonderen Wert darauf herauszuarbeiten, daß Aberkios seine Grabschrift in vielfältigem Anschluß an die epigrammatische und die literarische, insbesondere homerische Tradition formulierte. Viele Wendungen müssen keineswegs aus der Septuaginta abgeleitet werden, sondern sind vielmehr Aus-

23 Wischmeyer (o. Anm. 1), 41; Merkelbach (o. Anm. 1), 127, 138.

24 Vgl. vorige Anm.; zu Markion und seiner traditionsfeindlichen Position s. H. König, ‚Marcion von Sinope‘, in: LACL (o. Anm. 3), 483–485 (mit der wichtigsten Literatur).

25 Vgl. C. Vogel, *Le poisson, aliment du repas funéraire chrétien?*, in: *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Mélanges M. Simon*, Paris 1978, 233–243, hier: 237 Anm. 3; zu Recht ablehnend Wischmeyer (o. Anm. 1), 41 Anm. 255.

26 So Klauser, *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst VIII*, JbAC 8/9, 1965/66, 126–170, 153f. Anm. 74; dagegen wendet sich Wischmeyer (o. Anm. 1), 41 Anm. 253. Zum Verständnis dieser Passage vgl. auch die Hinweise Merkelbach (o. Anm. 1), 127f., der zu Recht darauf hinweist, daß die „reine Jungfrau“, die den Fisch gefangen hat, die Kirche der Gläubigen meint. M. Burzachechi, *La πηγὴ e la παρθένος ἀγνή dell’iscrizione di Abercio*, RivAC 31, 1955, 261–267, und M. Guarducci, *L’iscrizione di Abercio e la ‚verGINE casta‘*, Ancient Society 4, 1973, 271–279, sahen in dieser Wendung eine Anspielung auf Maria, eine Interpretation, die bereits Wischmeyer (o. Anm. 1), 41 Anm. 250, als „abwegig“ zurückwies.

druck eines gleichsam klassizistischen Bemühens, die eigenen, gerade die neuen Aussagen in altehrwürdige Sprachformen einzukleiden, wie es in der Epigrammdichtung der Kaiserzeit ganz üblich war. Damit spricht sich Wischmeyer dezidiert dagegen aus, die Aberkiosinschrift primär als Zeugnis einer christlichen Sondersprache zu werten und die Begrifflichkeit allein aus biblischen Kontexten heraus zu erklären. Er tritt auch all denen entgegen, die die Aberkiosinschrift als ein kryptochristliches Monument deuten wollten.²⁷ Vielmehr rang Aberkios damit, wie er das, was er sagen wollte, unter Rückgriff auf seine Bildung und die ihm bekannten sprachlichen Konventionen zum Ausdruck bringen konnte. Wir haben es, das gibt Aberkios ja selbst zu erkennen (Vers 19), mit zwei Adressatenkreisen zu tun, einem kleineren Kreis von Eingeweihten (der *συνωδός*), der dies versteht und für Aberkios betet, sowie mit einer größeren Öffentlichkeit. Aber auch eine solche Unterscheidung ist in der griechischen Epigrammdichtung durchaus zu belegen.²⁸ Wir können also die Grabinschrift des Aberkios mit besten Gründen an die griechisch-antike, also pagane Tradition anschließen, auch was Sprache und Attitüde des Sprechers betrifft: Auch Aberkios stilisiert sich als *μουσικὸς ἀνὴρ*. Neben dieser in die Vergangenheit weisenden Anbindung haben wir aber, nicht zuletzt durch die Wirkungsgeschichte auf Stein (die Alexandros-Inschrift) und in der Hagiographie, ein in die christliche Zukunft weisendes Moment.²⁹ Und in seiner Zwischenstellung zwischen diesen beiden Adressatenkreisen gibt es im übrigen auch bereits benannte Parallelen zur frühen Katakombenmalerei mit ihren wenig spezifischen, oft einfach nur bukolisch anmutenden Ausdruckformen. Doch im Unterschied zu den Darstellungen in der bildenden Kunst ermöglicht das Grabepigramm dank seiner Sprachlichkeit, viel gezielter nach dem Selbstverständnis der bestatteten Person und nach ihrer Rolle in verschiedenen sozialen Zusammenhängen zu fragen.³⁰

27 Wischmeyer (o. Anm. 1), 45–47, vgl. auch ders., Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm, *Studia Patristica* 17, 1982, 777–781, hier 780: „Nicht Verschleierung des Christentums oder ein häretisches Sonderchristentum, sondern Anschluß an die pagane kulturelle und religiös-sepulkrale Tradition kennzeichnen unser Grabepigramm ...“ Demgegenüber ist der Beitrag von Hirschmann (o. Anm. 1) methodisch ein Rückschritt, zur Kritik s. u. bei Anm. 36.

28 Vgl. z.B. das folgende Grabepigramm (viell. 2. Jh. v. Chr., wohl aus der Umgebung von Alexandria): „Ihr Kuhhirten und ihr Schafhirten, die ihr eure Herden weiden laßt, ihr mögt vorübergehen, aber du, Wanderer, der du mit den Arbeiten der Musen erzogen wurdest, du halte ein und entferne dich nicht, ohne das Grab der Aline begrüßt zu haben“ (W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften* 1, Berlin 1955, 390 Nr. 1312 = ders., *Griechische Grabgedichte. Griechisch und deutsch*, Berlin 1960 (Schriften und Quellen der alten Welt 7), 122f. Nr. 176; vgl. jetzt E. Bernard, *Inscriptions métriques de l’Égypte gréco-romaine*, Besançon 1969, 173–175 Nr. 34). Für den Hinweis danke ich Doris Meyer.

29 Vgl. generell o. Abb. 5; zur Alexandros-Inschrift auch unten (Text nach Anm. 49).

30 Vgl. etwa die Bemerkungen zur Bedeutung der Darstellungen auf frühchristlichen Sarkophagen von G. Koch, *Frühchristliche Sarkophage*, München 2000 (Handbuch der Archäologie im Rahmen des Handbuchs der Altertumswiss.), 202–216, bes. 203.

Dabei ist zu berücksichtigen, daß Aberkios selbst es ja wollte, daß man die Urheberschaft seines Grabepigramms und die Umstände seiner Entstehung stets wußte (V. 17f.).

Lassen sich aber auch jenseits der Grabinschrift Informationen gewinnen, die zum Verständnis der Verse beitragen können? In diesem Zusammenhang verdient der Ansatz von R. Merkelbach Beachtung.³¹ Merkelbach durchforschte den Text der *Vita Abercii*, also der literarischen Darstellung der Taten des Aberkios, nach inhaltlichen Details, die einem Hagiographen schon im ausgehenden 4. Jahrhundert (oder gar noch später) nicht mehr zur Verfügung gestanden haben können. Er sieht dies bei einigen der in der *Vita* genannten Personen im Umkreis des Kaisers gegeben, etwa bei Valerius Bassianus und Cornelianus, der unter Mark Aurel und seinem Sohn Commodus als ἐπιστολεύς bezeugt ist.³² Eckstein seiner Argumentation sind aber die beiden Maßnahmen, die die Kaiserin Faustina aus Dank für die Heilung ihrer Tochter Lucilla durch Aberkios ihm und seiner Heimatstadt Hierapolis bewilligt habe. Zum einen handelt es sich um die bauliche Ausgestaltung einer warmen Quelle bei dem Ort Agros nahe Hierapolis; der *Vita* zufolge stellte die Kaiserin nicht nur den Architekten, sondern auch das nötige Geld zur Verfügung, wodurch der Ausbau durchgeführt werden konnte und der Ort den Namen „Therma“ erhalten habe. Zum anderen geht es um die bereits eingangs erwähnte Stiftung, aus deren Zinsen 3000 Scheffel Weizen unter den Armen der Stadt verteilt werden sollten. „Hier ist der Punkt, an dem mir der letzte Zweifel schwindet, ob Aberkios die Lucilla wirklich geheilt hat. Die *Vita* ist niedergeschrieben zur Verlesung in Hierapolis und den umliegenden Orten, und man konnte den phrygischen Christen doch nicht von Thermen und einer Getreidestiftung erzählen, die gar nicht existierten.“³³ Dieses Argument wirkt auf den ersten Blick bestechend, ob es auch zwingend ist, ist eine andere Frage. Denn zum einen ist es befremdlich, daß Aberkios, der ja etwa seine Reisen so deutlich anspricht, daß alle Leser der Inschrift verstehen, was gemeint ist, hier nur den Grund (nämlich die Heilung der Kaisertochter) erwähnt hätte, nicht aber die für Hierapolis viel wichtigere Konsequenz, nämlich die Verbesserung der Infrastruktur und der Lebensmittelversorgung. Zum anderen ist durchaus vorstellbar, daß ein Hagiograph der nachjulianischen Zeit entsprechend der christlichen Polemik gegen Julian einen Seitenhieb auf den Apostaten landen wollte, indem er ihn mit dem Verlust dieser Versorgungseinrichtung in Zusammenhang brachte. Merkelbach übergeht nämlich, daß die Getreideverteilung zu Lebzeiten des Hagiographen ja nicht mehr vorgenommen wurde. Sein Argument verfängt also nur, wenn tatsächlich noch zumindest eine lebendige Erinnerung an eine solche Getreideverteilung bestanden hätte; und diese kann schon einige Generationen nach

31 Vgl. o. Anm. 1.

32 Merkelbach (o. Anm. 1), 135f.

33 Merkelbach (o. Anm. 1), 137.

Julian ebenso verschwunden sein wie die Getreideverteilung selbst.³⁴ Merkelbach scheint mir sein Anliegen, die *Vita Abercii* (nicht die Inschrift) als ein „wertvolles Zeugnis ... für den Zustand der Christenheit in der Zeit des Kaisers Marcus“ zu erweisen, noch nicht so eindeutig begründet zu haben, wie er dies selbst darstellt. Immerhin kommt ihm das Verdienst zu, eine Methode formuliert und ihr folgend eine Argumentation vorgeführt zu haben, mit der einige der Rätsel der Grabinschrift gelöst werden könnten, sofern man seine Prämisse akzeptiert.³⁵

Die gerade auch methodisch anregenden Beiträge von Wischmeyer und Merkelbach heben sich von nicht wenigen Publikationen bis in jüngste Zeit ab, in denen vom Aufweisen einer wörtlichen Übereinstimmung her eine Interpretation formuliert wird. Dabei wird selbstredend vor allem in der christlichen Literatur nach Parallelen gesucht. Da aber die Aberkios-Inschrift zu den ältesten christlichen epigraphischen Zeugnissen zählt, die wir besitzen, geraten solche Forschungen leicht in ein ahistorisches Fahrwasser, indem sie hier vermeintliche Wurzeln für spätere Phänomene erkennen. Ein Beispiel, wie leicht dies passiert, bietet der jüngst erschienene Beitrag von V. Hirschmann, die in den Versen 7 und 8 eine fundamentale Romkritik erkennen wollte.³⁶ Ausgangspunkt ihrer Überlegungen waren Parallelen dieser Verse zu einer Babylon-Passage in den *Oracula Sibyllina* (5, 434–437):

αἰᾶ σοι, Βαβυλῶν χρυσόθρονε, χρυσοπέδιλε,
 πουλυετῆς βασιλεία μόνη κόσμοιο κρατοῦσα,
 ἢ τὸ πάλαι μεγάλη καὶ πάμπολις, οὐκέτι κείση
 οὔρεσιν ἐν χρυσεῖς καὶ νάμασιν Εὐφρήταο·

Weh, weh, dir Babylon, goldthronende, goldbeschuhete,
 Viele Jahre als alleinige Königsmacht den Kosmos beherrschend,
 Einst groß und in allen Städten regierend,
 Du wirst nicht mehr an goldenen Bergen liegen und an den Flüssen des Euphrat.

Aus dem Vergleich ergibt sich für Hirschmann eine „schlüssige und aus jüdisch-christlicher Terminologie heraus begründbare Interpretation: Aberkios,

34 Vgl. o. Anm. 6; Mitte des 5. Jh. gab es einen weiteren Bischof namens Aberkios in Hierapolis, den wir etwa als Teilnehmer beim Konzil von Chalkedon kennen, vgl. R. Schieffer, *Index generalis*, ACO IV 3, 2, Berlin 1982, 1f. Schon die Namensidentität läßt auf ein besonderes Verhältnis zu dem Gemeindeoberhaupt des 2. Jh. schließen, und die Vermutung liegt nahe, auch die Entstehung des Archetypus der literarischen Überlieferung mit ihm in Verbindung zu bringen.

35 Es sei aber darauf hingewiesen, daß diese Prämisse, die *Vita Abercii* als historisches Dokument für das 2. Jahrhundert zu nutzen, bereits vor Merkelbach verfolgt wurde, z.B. von P. Keresztes, *The Imperial Roman Government and the Christian Church I. From Nero to the Severi*, in: W. Haase (Hrsg.), ANRW II, 23, 1, Berlin/New York 1979, 300, 302 und Keresztes, *Was Marc Aurel ein Christenverfolger?* [1968], in: R. Klein (Hrsg.), *Marc Aurel*, Darmstadt 1979 (Wege der Forschung 550), 279–303, hier 285f.

36 S. o. Anm. 1.

den der heilige Hirte nach Rom schickte, sah dort das ‚neue Babylon‘, das in seiner Gottlosigkeit und Hybris dem alten Babylon gleicht.“³⁷ Was ist zu einem solchen Verständnis zu sagen? Erstens ist nicht jede sprachliche Parallele auch gleich eine semantische, und zweitens verkennt Hirschmann völlig den historischen Kontext: Handelt es sich schon um eine ziemlich absurde Vorstellung, daß Aberkios eine solch regimekritische Inschrift ausgerechnet mit einer Grabmulla zugunsten des römischen Fiskus absichern wollte, dann spricht die Tatsache, daß die Inschrift die Antike überdauerte und sogar bald nach ihrer Aufstellung noch in der Alexandros-Inschrift rezipiert wurde, vollends dagegen, daß auch nur wenige Leser in Hierapolis zu einem ähnlichen Verständnis gekommen wären wie jetzt Hirschmann.

IV.

Der Beitrag Hirschmanns weist also nochmals auf das eingangs bereits angesprochene Defizit in der althistorischen Forschung hin, die es weitgehend versäumt hat, sich mit der Aberkiosinschrift auseinanderzusetzen. Abschließend möchte ich daher zwei Fragen kurz verfolgen, um diesem Defizit wenigstens ansatzweise abzuhelpen: 1. Welche Bedeutung kommt der Aberkiosinschrift im Rahmen der Sicherung der übergemeindlichen kirchlichen Einheit zu? 2. Wie legitimierten Aberkios und sein Imitator Alexandros ihre innergemeindliche Position? Abschließend möchte ich noch skizzieren, welche Aussagen die Inschrift über das Zusammenleben von Christen und Nichtchristen im damaligen Reichsverband ermöglicht.

Im Anschluß an den Ansatz von Wischmeyer möchte auch ich von der Gattung ausgehen: Fallen Grabepigramme länger aus, dann oft deshalb, weil sie den Leser von den besonderen Leistungen des Toten in Kenntnis setzen wollen. Genau dies ist auch bei der Aberkiosinschrift der Fall. Denn nach den ersten 6 Versen, die über den Namen, die politische Herkunft und die geistige Heimat des Verstorbenen informieren, werden die spezifischen Leistungen des Aberkios angesprochen. Diese bestanden in seinen Reisen, nach Rom, zu allen Städten in der Ebene von Syrien und bis nach Nisibis jenseits des Euphrat, und den damit verbundenen Gemeinschaftserlebnissen (Verse 7–16). Im Gegensatz zur Vita ist aber nicht von den Leistungen des Aberkios für die Bewohner seiner Heimatstadt Hierapolis die Rede, obgleich man dies sehr wohl von einer Grabinschrift erwarten dürfte.³⁸ Um jedoch die Leistungen, deren sich Aberkios rühmt, zu verstehen, ist ein kurzer Blick auf die Situation der christlichen Kirchen in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts nötig. Was die innere Organi-

37 Hirschmann (o. Anm. 1), 116.

38 Allenfalls indirekt wäre dies der Fall, wenn Merkelbachs Argumentation betreffend Thermenbau und Getreideverteilung doch das Richtige träge.

sation betrifft, so haben wir wohl in den allermeisten Städten von einem Monepiskopat auszugehen, d.h. der Prozeß *weg* von der kollektiven *hin* zur hierarchischen Organisation mit einem einzigen Bischof an der Spitze war wohl weitgehend abgeschlossen.³⁹ Die Hierarchisierung hatte aber noch nicht über die Gemeinde hinausgegriffen, weder auf der regionalen noch auf der überregionalen Ebene. Die gesamtkirchliche Einheit war zwar als Problem durchaus bewußt, wurde aber nicht durch eine hierarchische Spitze (etwa in Gestalt des späteren Papsttums) hergestellt. Vielmehr bestand ein intensiver Brief- und Reisekontakt, wodurch Einheit jeweils durch persönliche Begegnung erfahrbar wurde. Dies war natürlich nur möglich, weil das Mittelmeergebiet im 2. Jh. zu einem Raum geworden war, der nicht nur im Rahmen des *imperium Romanum* als Einheit betrachtet wurde, sondern auch verhältnismäßig leicht und schnell von einzelnen Personen durchreist werden konnte.⁴⁰ Fernreisen waren jetzt nicht nur wenigen wagemutigen Kaufleuten vorbehalten, die gleichsam all ihr Glück auf ein Schiff setzten, sondern fast für jedermann zumindest vorstellbar. Dieses gewandelte Raumempfinden spiegelt sich auch in der vielleicht wichtigsten literarischen Gattung der römischen Kaiserzeit, den sogenannten Romanen, wider, in denen Fernreisen geradezu konstitutiv für die jeweilige Handlungsführung werden.

Doch Aberkios reiste sicher nicht um des Vergnügens willen, und auch nicht, um sich andernorts zu bilden oder um dort Geschäfte zu tätigen. Ihn trieb ein spezifisch christliches Bedürfnis, nämlich, über die einzelnen Gemeinden hinaus eine kirchliche Gemeinschaft herzustellen. Das größte Problem war die Legitimation der eigenen Kirchlichkeit im Falle eines Dissenses, also die Frage, woran wurde erkennbar, ob eine Gemeinschaft, die sich selbst als christlich verstand, auch von anderen als christlich und damit als Teil der Gesamtkirche wahrgenommen wurde.⁴¹ G. Kretschmar hat darauf aufmerksam gemacht, daß

39 J. Martin, Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche (Quaestiones disputatae 48 = Der priesterliche Dienst 3), Freiburg u.a. 1972, 87ff. Die methodischen Hinweise Martins (ebd. 9–24) zu Möglichkeiten und Grenzen historischer Erkenntnis im Bereich der frühchristlichen Kirchengeschichte scheinen mir bei E. Dassmann, Zur Entstehung des Monepiskopats, JbAC 17, 1974, 74–90, nicht genügend berücksichtigt. In seiner direkten Auseinandersetzung mit Martin (JbAC 16, 1973, 137–141, bes. 138f.) macht Dassmann im übrigen deutlich, daß er Martins herrschaftssoziologischen Ansatz letztlich für verfehlt hält. Doch anders, als Dassmann suggeriert, haben wir bei einer herrschaftssoziologischen Untersuchung (und dabei handelt es sich bei der Frage nach der Genese des monarchischen Bischofsamtes als Spitze einer Klerikerhierarchie) nicht die Wahl, nach welcher Methode wir vorgehen: Martins Unterscheidung zwischen der historischen Genese kirchlicher Institutionen und deren (zeitlich nachfolgender) theologischer Legitimation (ebd. 19) bleibt für jeden Historiker, der es mit der Offenheit der Geschichte ernst meint, der einzig gangbare Weg.

40 Vgl. auch F. Winkelmann, Geschichte des frühen Christentums, München 1996, 28f. (unter Hinweis auf die Aberkios-Inschrift).

41 Martin (o. Anm. 33), 87–94, beschreibt das Problem in aller Deutlichkeit mit Blick auf Ignatios v. Antiochien.

dem Reisen der christlichen Gemeindeoberhäupter gerade in der Zeit zwischen 150 und 180 die besondere Bedeutung zukommt, die kirchliche Einheit durch eigene Präsenz in anderen Gemeinden zu festigen oder gar wiederherzustellen.⁴² Kretschmar stellt Aberkios in einen Zusammenhang mit Polykarp von Smyrna, Hegesipp und Melito von Sardes.⁴³ Womit aber läßt sich kirchliche Einheit feststellen oder zelebrieren? Aberkios nennt in seinem Epigramm ein Hilfsmittel und ein Erkennungszeichen, die Schriften des Paulus und das Abendmahl, die Eucharistie, und zwar eine Eucharistie, die mit Wein, genauer: mit gemischtem Wein und Brot vollzogen werden soll. Kretschmar sieht in dieser detaillierten Beschreibung eine Polemik, und zwar gegen diejenigen Christusanhänger jüdischer Herkunft, die auf den Wein zugunsten von Wasser verzichten wollten.⁴⁴ In der Tat verleiht ein solches Verständnis der Aberkiosinschrift zusätzliches Profil, würde doch der relativ ausführlichen Beschreibung der Eucharistie nunmehr ein konkreter Anlaß verliehen.

Es bleibt aber noch das Problem, weshalb Aberkios all dies seinen Gemeindegliedern in Hierapolis und den übrigen dort lebenden Menschen mitteilen wollte. Auch hier scheint es sinnvoll, zwischen den beiden Adressatenkreisen der Inschrift, dem Kreis der Eingeweihten (der *συνωδός*), der dies versteht und für Aberkios betet, sowie der größeren Öffentlichkeit, zu trennen. Für die Städte im Römischen Reich waren Verbindungen, insbesondere nach Rom, ja besonders wichtig und brachten nicht selten materielle Vorteile. Ich erinnere nur an den Leibarzt des Kaisers Claudius, C. Stertinius Xenophon, der seiner Heimatstadt Kos die Befreiung von Steuern verschaffte,⁴⁵ oder an die Freundschaft des Sophisten M. Antonius Polemon mit Kaiser Hadrian, die Smyrna einen ganzen Strauß an materiellen und immateriellen Vorteilen einbrachte.⁴⁶ Polemons Schüler P. Aelius Aristides konnte bei Mark Aurel und Commodus erreichen, daß sich diese beim Wiederaufbau Smyrnas nach den Zerstörungen durch ein Erdbeben im Jahr 178 engagierten.⁴⁷ Entsprechend diesen Beispie-

42 G. Kretschmar, *Erfahrung der Kirche. Beobachtungen zur Aberkios-Inschrift*, in: *Communio sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen*, Genf 1982, 73–85.

43 Kretschmar, 77.

44 Kretschmar, 82 mit Anm. 23.

45 Tac. ann. 12, 61; vgl. jetzt R. Wolters, *C. Stertinius Xenophon von Kos und die Grabinschrift des Trimalchio*, *Hermes* 127, 1999, 47–60.

46 U.a. die zweite Neokorie, Spiele zu Ehren des Kaisers und umfangreiche Gelder für den Bau eines Gymnasions, eines Tempels und eines Getreidespeichers, *IGR* 4, 1431; *Anth. Pal.* 11, 181; *PIR*² 1, Nr. 862, vgl. auch E. Bowie, *„M. Antonius Polemon 6“*, in: *DNP* (o. Anm. 3) 10, Stuttgart/Weimar 2001, Sp. 9f.

47 Vgl. R. Klein, *Die Romrede des Aelius Aristides. Einführung*, Darmstadt 1981, 89f. (zur Datierung ebd. Anm. 44); E. Bowie, *„P. Ailios Aristeides 3“*, in: *DNP* 1, Stuttgart/Weimar 1996, Sp. 1096–1100, setzt das Erdbeben ohne weitere Begründung ein Jahr früher (177) an.

len⁴⁸ ist es also plausibel, daß sich auch Aberkios als ein Fürsprecher seiner Heimatstadt darstellen wollte und seine guten Verbindungen zuletzt auch durch die Aufteilung der Grabmulta (Verse 20–22) dokumentierte.

Deutlich freilich ist seine Botschaft an den engeren Adressatenkreis, also die Christen in Hierapolis, erkennbar. Diesen führt er vor Augen, wie er sich allerorten um die kirchliche Einheit bemüht hat. Aber welche Stellung hatte Aberkios überhaupt innerhalb der christlichen Gemeinde in Hierapolis? Daß er für den Hagiographen der Gemeindebischof war, ist nicht weiter überraschend, doch die Inschrift gibt als einzigen Hinweis $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\eta}\varsigma\ \pi\omicron\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\upsilon$ (Vers 3). Damit wird aber das besondere Verhältnis des Aberkios zum Sohn Gottes und zunächst nicht seine Position innerhalb der Gemeinde beschrieben. Allerdings liegt die Vermutung nahe, daß Aberkios seine Stellung gegenüber seinen Glaubensgenossen unter Hinweis auf sein Charisma legitimierte und er sich so zur Leitung der Gemeinde befähigt und berufen sah.⁴⁹ Freilich war die Nähe zum ‚reinen Hirten‘ nicht das einzige, worauf er sich berief; denn zumindest im außergemeindlichen Umfeld waren ihm seinen eigenen Worten zufolge Schriften des Paulus eine besondere Stütze. Hinsichtlich der Legitimation des Gemeindeführers ist es hilfreich, nochmals die Alexandros-Inschrift zu betrachten. Auch Alexandros nennt sich $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\eta}\varsigma\ \pi\omicron\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\upsilon$, aber allein die Tatsache, daß er die Formulierungen der Aberkiosinschrift so gut wie möglich imitierte, zeigt, daß er sich auch diesem verpflichtet sah. Am plausibelsten scheint mir, in Alexandros einen, vielleicht sogar den unmittelbaren Nachfolger des Aberkios zu sehen, der sich besonders eng an seinen Vorgänger anschließen wollte. Dagegen halte ich es für unmöglich, in Alexandros irgendeinen funktionslosen Privatmann zu sehen, dem die Aberkiosverse so gut gefallen hätten, daß er sie *mutatis mutandis* auf dem eigenen Grabstein wissen wollte. Somit ist Alexandros gleichfalls als Gemeindeoberhaupt in Hierapolis zu betrachten, aber als eines, das nun auch explizit von einem seiner Amtsvorgänger (Aber-

48 Weiteres Material ließe sich zusammenstellen etwa mit Hilfe von W. Eck, Die Präsenz senatorischer Familien in den Städten des Imperium Romanum bis zum späten 3. Jahrhundert, in: Studien zur antiken Sozialgeschichte. Festschrift Friedrich Vittinghoff, Köln/Wien 1980, 283–322; einen Ausschnitt dieser Thematik bilden auch die Leistungen städtischer Oberschichten anlässlich von Kaiserbesuchen, vgl. H. Halfmann, Itinera principum. Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im Römischen Reich, Stuttgart 1986 (HABES 2), 133ff.

49 Martin (o. Anm. 33), 96, nennt diese Begründung der Stellung des Bischofs „vertikal“ im Unterschied zur horizontalen Absicherung mittels der Sukzessionstheorie. Die zeitliche Abfolge beider Legitimationsmuster, die Martin vor allem an Ignatios und Hegesipp festmacht, ist zeitversetzt in der Gemeinde von Hierapolis bei Aberkios und Alexandros zu beobachten. Das Beispiel Hierapolis liefert also eine bislang wenig beachtete Bestätigung des historischen Ansatzes von J. Martin, der auf die zeitliche Bedingtheit der jeweils realisierten Formen der Institutionalisierung des Priester- bzw. Bischofsamtes hingewiesen hat.

kios) Legitimität bezog. Die Rezeption der Grabinschrift ist also ein Indiz auf das gewandelte Selbstverständnis, in dem nun der Gedanke der Sukzession der Gemeindeleiter eine Rolle zu spielen beginnt. Daß die Orientierung an den Vorgängern offenbar auch weiterhin von Bedeutung war, zeigt allein schon die Tatsache, daß die Grabinschrift des Aberkios noch jahrhundertlang sichtbar und lesbar blieb, bis sie (wohl erst im 5. Jahrhundert) in die Aberkios-Vita Eingang fand. Die Inschrift hatte also auch in den wechselvollen und keineswegs immer christenfreundlichen Zeiten des 3. und 4. Jahrhunderts überdauert, vielleicht ja auch eine Wirkung der ungewöhnlich hohen Strafe, die einem potenziellen Grabschänder angedroht wurde.⁵⁰

Die Inschrift des Aberkios ist kein kryptochristliches oder gar arkan-sprachliches Zeugnis, sondern verkündet in gebundener Sprache hinreichend klar, daß der Bestattete eine, wenn nicht gar: die herausragende Position in der Gemeinde von Hierapolis innehatte und diese entsprechend den Usancen der Zeit zum Herstellen einer gesamtkirchlichen Einheit einsetzte. In Phrygien nahm offenbar niemand, auch nicht die römische Obrigkeit, ernstlich Anstoß daran, daß sich Christen derart in der Öffentlichkeit präsentierten. Mag dieses Ergebnis auch manchen auf den ersten Blick vielleicht überraschen, so wenig neu ist es doch. Denn es bestätigt etwa die Einschätzung H. Nesselhaufs, der bereits mit Blick auf das beginnende 2. Jahrhundert feststellte: „Der Staat überließ es also weitgehend der Gesellschaft, mit dem Christenproblem fertig zu werden.“⁵¹ Ganz ähnlich beschrieb F. Vittinghoff das Paradoxon, demzufolge auch die christlichen Apologeten, die sich ja in der Öffentlichkeit als Christen ‚outeten‘, offenbar doch unbehelligt blieben, obgleich bei Anklage allein die Feststellung des *nomen Christianum* zur Verurteilung genügt hätte.⁵² Folglich entschied das „praktische soziale Verhalten der Christiani und der Grad, in dem es provozierend wirkte“ darüber, ob Christen in den Städten des Römischen Reichs im 2. Jahrhundert leben konnten. Die Aberkiosinschrift bezeugt nun, daß nicht einmal ein auf dauerhafte Präsenz angelegtes Grabdenkmal mit einem umfangreichen Epigramm eine Provokation darstellen mußte. Denn man darf wohl annehmen, daß Aberkios, der sich ja selbst als Urheber der

50 Wischmeyer (o. Anm. 1), 45, errechnete „mehr als 42 Pfund Gold“. Vielleicht setzte Aberkios die Grabmulda deshalb so hoch an, weil er sich der – zumindest potenziell vorhandenen – Gefährdung seines (christlichen) Grabes bewußt war. Immerhin blieb ihm ja kaum eine andere Schutzmacht als die des Staates, nachdem ihm seine Glaubensüberzeugung die übrigen Götter entfremdet hatte.

51 H. Nesselhauf, Hadrians Reskript an Minicius Fundanus, *Hermes* 104, 1976, 348–361, Zitat: 350.

52 F. Vittinghoff, „Christianus sum“. Das ‚Verbrechen‘ von Außenseitern der römischen Gesellschaft, *Historia* 33, 1984, 331–357, bes. 355 (von dort auch das folgende Zitat).

Inschrift bezeichnet, nicht leichtfertig durch einen solchen Text seine Gemeinde in Gefahr hätte bringen wollen. Kurz: Das Umfeld in Hierapolis war den Christen wohlgesonnen, und zwar offenbar in so weitgehender Weise, daß Aberkios auch eine Grabinschrift anbringen lassen konnte.⁵³ Mit Blick auf das Ende des 2. Jahrhunderts hatte schon H. Nesselhauf formuliert: „Die Vision des römischen Reiches als eines universalen Verbandes gleichberechtigter Völker, in dem ein dem ethnischen korrespondierender religiöser Pluralismus auch Juden und Christen einschloß, war damals zum Greifen nahe.“⁵⁴ Im phrygischen Hierapolis war diese Vision Realität.

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Eckhard Wirbelauer

- 53 Insofern verdient die Aberkios-Inschrift auch innerhalb der Diskussion um die Christenverfolgungen des 2. und beginnenden 3. Jahrhunderts größere Aufmerksamkeit, als ihr bislang zuteil wurde. Das Material hierzu ist jetzt bequem zugänglich in: P. Guyot – R. Klein, Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation: 2 Bde. [1993/94] in einem Bd., Darmstadt 1997 (inkl. Bibliographie). – Andererseits ist die Aberkiosinschrift ein sehr individuelles Dokument, das nicht ein Gesamtbild der damaligen Befindlichkeit des Christentums liefert. Am ehesten wird dies deutlich, wenn man bedenkt, was *nicht* behandelt wird: In Phrygien hatten sich gerade zur Zeit des Aberkios Montanus und seine Anhänger gesammelt, um das nahe Ende der Welt zu erwarten. Auch wenn oder vielleicht: gerade weil dies nicht eintrat, wurden die Montanisten für die übrigen christlichen Kirchen ein Problem, und gerade für diejenigen in Phrygien, wurde doch ihr Ethnikon (Phrygier) bald abschätzig zur Bezeichnung der Montanisten gebraucht. Freilich hat sich die kirchengeschichtliche Forschung weitgehend darauf verständigt, daß keine antimontanistischen Züge in der Aberkios-Inschrift zu erkennen seien; vgl. jetzt W. Tabbernee, *Montanist Inscriptions and Testimonia. Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*, Macon 1997 (Patristic Monograph Series 16), 53 Anm. 13, 130 (auch zur hier nicht weiter diskutierten Frage, ob Aberkios mit dem antimontanistisch gesonnenen Avirkios Markellos identisch ist; s. dazu Ramelli [o. Anm. 1], 203); T. Baumeister, ‚Montanus‘, in: *LACL* (o. Anm. 3), 508f.
- 54 H. Nesselhauf, *Der Ursprung des Problems ‚Staat und Kirche‘*, Konstanz 1975, 26.